三教九流大观

青海人民出版社





三教九流大观

主　编:李　山
副主编:卢　翊　罗　陶　林三三

（上）

青海人民出版社

责任编辑：李　清
封面设计：李呈修

三教九流大观
李　山　主编

出　版
发　行：青海人民出版社（西宁市同仁路10号）
邮政编码：810001　电话：6143426
经　销：新华书店
印　刷：河北省沙河市第二印刷厂
开　本：16
印　张：156
字　数：3500千字
版　次：1998年6月第1版
印　次：1998年6月第1次印刷
印　数：1—3000册
书　号：ISBN 7—225—01565—6/J·570
定　价：698.00元（全三册）

序　言

所谓三教九流，最初指儒、释、道三教以及儒家、道家、法家、阴阳家、名家、墨家、纵横家、杂家、农家等九家，后来泛指宗教和学术中的各种流派。而在一般人心目中，三教九流则泛指社会各色人物和各种行当。因此，"三教九流"实际上成了社会的代名词。

在旧时代的中国社会，儒家思想(有时称儒教)、佛教和道教，是中国人信仰世界的三大主流，其中尤以儒家思想和佛教思想影响显著。直到今天，这种影响仍然遍及中国社会的各个角落。

中国人群的划分，最早是从商周时期开始的，士农工商的定位，一直延续了几千年。但在士农工商的主流社会之外，还有许多以其它职业为生的人，组成一个个特殊的群落。这些群落人数不多，但在社会中的影响却极大，不可忽视。其中有些群落，如侠客，以除暴安良为己任，是社会的稳定因素。而像流氓这一群落则增加了社会的混乱和动荡。土匪这一群落常常有其特殊的背景，但在历史上是为害的时候居多。帮会在建立的初期往往是好的，但随着时间的流逝，成分越来越复杂，帮会也就成为社会的毒瘤，走向了自己的反面。青楼女子在旧时代大多饱含辛酸，身世之悲，令人一掬同情之泪。而在今天，卖淫成为丧尽道德之后追求金钱的赤裸裸的手段。其它从旧社会延续下来的种种丑恶也一时难以尽言。因此，不论从哪个角度讲，了解过去对于今天的人们来说都是必要的，社会人物虽然形形色色，但万变不离其宗，知道过去，也就大概能知道今天。

是为序。

目　录

儒·儒教

佛　　教

道　教

洪　邦

青　　帮

竹　联　帮

香港黑社会

镖　　行

侠　　客

土　　匪

流　　氓

赌　　博

优　　伶

占卜

娼妓

典当

乞 丐

三百六十行

三百六十行图解

儒·儒教

概　述

“儒”的名称最初见于《论语》，孔子曾对子夏说：“女(汝)为君子儒，无为小人儒。”但《论语》提及“儒”仅此一处，它并没有讲清“儒”是什么样的人。西汉末的刘歆著《七略》曰：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳、明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。”东汉许慎《说文解字》中对“儒”的本义又加解释：“儒，柔也，术士之称。从人，需声。”

二十世纪初，章太炎撰《原儒》一文，指出“儒”之名分“达”、“类”、“私”三者，即可有广狭不同的三种含义，广义的“儒”泛指一切方术之士；后来缩小为以礼、乐、射、御、书、数“六艺”教民的“师儒”；最后则缩小为“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言”的“儒”。1975年，徐中舒发表《甲骨文中所见儒字》一文，从甲骨文出发，论证了章太炎和胡适的观点大致是准确的。

孔子以前，“儒”之含义大约三变：最早的“儒”可以追溯到殷商时代，当时的“儒”专职为贵族祭祀祖先、办理丧事、担当司仪等。周灭商以后，除了继续以祭祀礼仪为职的“儒”，还出现了以教“六艺”为职的“儒”，他们隶属于司徒之官，系教官之属，而其所教则是“官府之学”。西周灭亡以后，随着当时周天子“共主”地位的沦落，“官学”系统瓦解了，学术开始下移，以“六艺”教民的“儒”，纷散于各地，其中较多的人集中在文化较发达的齐鲁之地。

孔子是春秋末期鲁国的“儒者”，由于他长期从事教育活动，培养了一大批学生，以后逐渐形成了儒家学派，遂与以前的“儒”有了很大的区别。到战国时期，由孔子开创的儒家学派成为时之“显学”。到汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，儒家思想开始成为中国封建时代的意识形态。

汉武帝时期，是儒学成为统治学说的开端，这一时期最重要的儒家学者，当首推董仲舒和公孙弘，因为前者为汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”思想提供了理论上的论证和阐发；后者则为汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”的政策进行了实践上的贯彻和落实。西汉中期以后，儒学以经学的形式展开，出现一批经学家。东汉开始，儒家经学中今文经学开始衰落，古文经学则逐渐兴盛，于是又出现了一批著名的古文经学家，如贾逵、许慎、马融、服虔等，集大成者则是东汉末的郑玄。

魏晋之际，儒学出现变异，以王弼、何晏为代表的一批玄学家，混合儒、道两家思想以探讨“名理”，究“玄远之学”。南北朝时期，随着政治上的分裂，儒学经学分为“南学“和“北学”，它们各自都涌现了一些有影响的人物。北方的学者保存东汉传统方面较突出，而南方学者则受玄学和佛学影响较大。唐初经学统一，从唐代中期开始，随着中国封建社会由前期而后期的转折，作为统治思想的儒学也开始出现变化。

从北宋开始，作为儒学新形态的理学正式登上了历史舞台。理学初兴于北宋仁宗的庆历之际。到北宋神宗统治时期，理学已蔚为大观，形成了不少理学学派，有代表性的儒者是周敦颐、邵雍、张载、程颐、王安石、苏轼、司马光等。到南宋中期，出现了理学的集大成者朱熹，理学内部反对派的代表是陆九渊，而公开与理学持不同观点的则是浙东学者陈亮、叶适等。到南宋晚期，理学中程朱一派开始得到朝廷的支持和提倡。元代的儒者基本以传承理学为主。明代时期，程朱一派成为正统，以王阳明为代表"心学"则与之唱反调，以后"心学"成为学界主流，"王门后学"遍天下。但也有一些儒者不满"王学"的空疏，如属于东林学派的顾宪成、高攀龙等。明清之际的儒者，有鉴于"王学"的空谈误国，起而重倡"经世致用"之学，有人则对宋明理学进行批判总结，这一时期有代表性的儒者是顾炎武、黄宗羲、王夫之、颜元等人。

清代儒学主要表现为对宋明理学的反对，在学术上则是考据之学的兴起。至乾隆、嘉庆时期形成不少以考据为基本特征的学派。当时也出现不满考据之学的儒者，主要是以"桐城派"为代表的一批文士，而反对最烈的是方东树。另外，与古文经学派不同，常州的庄存与、刘逢禄等开始重视今文经学的《春秋公羊传》之研究。

近代儒学以转向与变革为主要特征，处在这一时期的儒者，其精锐者之思想，成为构成近代社会新思潮的一个重要部分。今文经学中《春秋》"公羊学"无疑是近代儒学的一条突出的主线，它由龚自珍、魏源等开其先，发展到康有为、梁启超，构成了近代维新变法的思潮。古文经学则继承了"乾嘉之学"的余绪，发展章太炎那里，形成近代民族主义的思潮。

"五四"新文化运动以后，儒学作为统流学说的时代已经终结，但它作为中国传统文化的最重要的核心内容并没有也不可能消失。自"五四"以后，出现了不少对儒学研究卓有成就的学者。在这批学者中，有人主要是从批判的立场出发来研究儒学，有人主要从继承的立场出发来研究儒学，也有人则从批判与继承兼有的立场出发来研究儒学。他们的研究都是有意义和有价值的，从而也成为广义上的中国儒学的一个组成部分。

儒　教

一般说来，一种宗教总会有一位教主。有一部或几部代表最高主宰者旨意的、用来指导和约束人们的精神生活方面的经书，比如《圣经》、《古兰经》等等。有一系列的具体规范信徒言行的教规教条以及作为教规教义的传播者、解释者和仲裁者而形成的教会组织、神职人员等等。从形式上看，儒家很有宗教色彩。它也有一个公认的教主孔子，有作为教义教规的经书，有对世人行为准则的具体要求。虽没有严格的教会组织和专业神职人员，却有专门传播儒教教义的经师。儒教对中国人精神生活的影响力，绝不逊于任何一种宗教。因此，有人认为儒教也是一种宗教。

但是，孔子宣称："未知生，焉知死？""未能事人，焉能事鬼？"主张"敬鬼神而远之"。这与其他宗教的态度是截然相反的。事实上，孔子并不是一个狂热的宗教徒，他只是一个学识渊博的教师，一个代表着一种古老文化传统的道德理想主义者，一个关注于现实人生的思想家。他提供给世人的是一种在他看来至善至美的然而却即将失传了的文化传统，他要求于世人的也仅仅是为了恢复这种传统所必需的道德信念。从本质上说，孔子只是倡导和中兴儒家文化的文化英雄，而不是开创儒教的宗教主。

儒本是一种带有宗教色彩的职业。殷商时代，社会上流行祖先崇拜、上帝崇拜，因此

形成一整套的祭祀礼仪。儒者便是主持祭祀及丧礼之类事务的专业司礼人员。殷商的祭祖祭天活动还有一个重要的现实功能，即通过统治者与上天之间的神秘联系，使人间的政治秩序演变成宇宙自然秩序的一部分，利用人们对天的崇拜来稳固自己的权力。儒者形式上是司仪，实际上却承担了沟通上帝与君王、君王与百姓之间联系的中介任务，成了一种准神职人员。

孔子正是一个典型的儒者。他本是殷人后裔，不通其他谋生之道，但对三代以来的礼治和各种典礼的细节非常精通。在他很年轻的时候，周围诸侯国的人们就把他视为中兴三代礼教的正宗传人，公卿大夫纷纷向他求教。孔子本人年轻时家中穷困，他主要靠为人治丧、驱鬼、主持各种仪式等等谋生。大约到40岁左右，孔子开始大规模收徒，除了教授六艺之外，主要是向学生们灌输用尧舜文武之道改造社会的政治理想，以及作为个人立身之本的仁、德、忠、义等道德理想。他的理想在当时并未受到当权者重视，但他的弟子及再传弟子却纷纷拜相封侯、位极人臣，因而，孔子的理想经由弟子们的传播也渐渐获得了当世者的认可。

孔子死后，孔门弟子中有些人专门收徒传授孔子思想，并撰著和辑录了许多代表孔子学说的著作。其中，据说由孔子亲手编定的称为“经”，由弟子们对经书所加的说明、注释称为“传”。这些经传代有师承，世人称为“经学”。到了汉代以后，人们便只把经学称为儒学，只把学经讲经的人称为儒生，儒的职业反而凋落了。所以，现今人们说到儒学时，通常是指孔子的学说，而且主要是指孔子的政治学说和伦理学说。而这种儒学的主要代表，则又是指历代的经学，即孟子、荀子、董仲舒、周敦颐、二程、朱熹、陆九渊、王阳明等人的学说。儒学之所以从诸子百家学说中一枝独秀，首先当然是作为儒学核心的“礼”、“义”有利于当权者的统治，其次，也离不开历代经师根据社会形势变化所作的理论改造。程、朱、陆、王都是儒学宗师，但所说各不相同，对孔子思想的解释也各不相同。只是万变不离其宗，儒学始终以维护封建社会秩序为目标以现实生活为讨论对象，所以，它不仅受到历代统治者的高度重视，同时也对普通民众的日常生活产生了规范作用。

由此来看儒教，其实就是“儒家的教化”，即儒家学说、孔子学说的实践形态。儒家提倡圣王之道、礼义治世，要求以“三纲五常”规范社会关系、稳固社会秩序，按照这种要求去做人、治世便是对儒家教化的实践。

不过，在儒家内部以及一般人的眼中，儒教虽然不是宗教组织，却又具有某种宗教的性质。所以，当人们说起儒教时，通常总是儒、道、释并称，把儒教作为与道教和佛教并行的精神信仰体系看待。这种“三教”并称的说法之所以被接受，一方面在于孔门后学为使儒学挤垮诸子百家、确立独尊地位，而散布的有关儒学人物和伦理的神异传说，使之披上了神圣的宗教的外衣；同时也由于儒、佛、道三家长期的相互攻击、相互渗透，使儒家学说蒙上了日益浓重的宗教色彩；儒家伦理也在传统社会中起到了越来越重要的作用。

然而，在一般人心目中，儒教之所以被称为“儒教”，而不是被简单地称为“儒家学说”，主要是因为儒家学说在中国人的世俗生活中起到了宗教性的精神指南作用。它是一种中国自己培养起来的宗教，它以封建宗法制为核心，吸收了佛教、道教中的一些宗教修养方法（如禁欲主义、静坐反省）。它千百年来，培养、锻炼出了大批愚忠、愚孝的典型，载入典册，铭于金石，祀于廊庙。儒教有时以反宗教的面貌出现，实现上用适合封建宗法制的民族形式的宗教，以更加入世的姿态把人们引入信仰主义、蒙昧主义、偶像崇拜的死胡同。儒教启蒙读物中颂扬的那些忠臣孝子、贞女节妇的事例，便明显地带有宗教式的盲目的信仰色彩。事实上，一般中国老百姓的基本

人生观都是建立在儒教信仰基础上的。因此,后来康有为试图把儒教立为“国教”,以便同西方的宗教势力相抗衡,以及当代海外新儒家学者们提出以儒教来拯救人类未来的命运,都是看到了儒教作为“世俗宗教”的实际地位和实际功能。这本小册子之所以名为《儒教故事》而不叫做“儒家的故事”,其中一个重要的动机就是想强调一下儒家学说在中国文化和中国老百姓的生活中所发挥的宗教性作用。

圣 人

孔 子

孔子(前 551 ~ 前 479)名丘,字仲尼,春秋时期鲁国陬邑昌平乡阙里(今山东曲阜东南)人,是中国历史上影响最大的思想家和教育家,儒家学派创始人。

孔子远祖为宋国贵族,殷王室后裔,因避乱而迁居鲁国。父叔梁纥,是当时的一名武士,以勇力著称,可能担任过鲁国陬邑的大夫。母颜氏,名征在。孔子的生年,《史记·孔子世家》记为鲁襄公二十二年(前 551),孔子的生月生日,《春秋穀梁传》记为"十月庚子",即公历 9 月 28 日。

孔子三岁之时,父亲去世。年轻时为人相礼、料理丧事,也做过替人管理仓库的"委吏"、看管牧场的"乘田"等。所以他回忆说:"吾少也贱,故能多鄙事。"(《论语·子罕》)

孔子自叙"十五而志于学",自十五岁起开始明确了自己学习的目的和方向,有系统地从事礼、乐、射、御、书、数"六艺"的学习。他学无常师,据说曾问礼于老聃,学乐于苌弘,学琴于师襄,好学而不厌,乡人都赞其"博学"。"三十而立",自三十岁开始独立地参加社会政治生活,并且创办了私学,收徒讲学,颜渊、子路、冉伯牛、子贡、冉有等就是孔子较早的一批弟子,成为中国历史上第一个大规模招收学生的教育家。

五十岁以后,孔子踏上了从政的道路。他曾在鲁国担任过中都宰、司空(主管工程建筑)、司寇(主管司法刑狱)、相事(以相礼资格参加当时的国君会议)等。五十五岁时,因与当政者季桓子的政见不合,孔子弃官出走,带着其弟子奔走于卫、陈、曹、宋、郑、蔡诸国之间,在诸侯面前游说,宣传他的政治主张,颠沛流离而不得志。

十四年周游列国的漂泊生涯之后,孔子重回鲁国,晚年从事教育活动之外,潜心于夏、商、周三代文化典籍的整理工作。七十三岁时,孔子因病逝世,葬于鲁城北泗水之上。

孔子去世后,儒家学派在孔门弟子的传播下迅速发展,孔子的地位也日益升高。从汉初开始,孔子就被尊为"为汉制法"的"素王",即有王之道而无王之爵者。汉高祖刘邦去世的前一年(前 196),路经鲁地,用牛羊豕三牲全备的"太牢"祭祠孔子(《汉书·高帝纪下》),从此开启了历代帝王尊孔和祭孔的先例。汉武帝"罢黜百家,独尊儒术",孔子的地位在中国从此真正得以确立。西汉平帝元始元年(公元元年),孔子被追谥为"褒成宣尼公"(《汉书·平帝纪》),这是历代政府对孔子封谥之始。后来孔子的封号不断增加,如"文圣尼父"、"邹国公"、"先师尼父"、"先圣先师"、"文宣王"、"大成至圣文宣王"、"至圣先师"、"大成至圣文宣先师"、"万世师表"等等。

孔子的思想学说对中国的哲学、伦理学、社会政治理论、教育学、历史学、文学艺术、礼

仪风俗等等都产生过极其深远的影响，对于中华民族的共同文化和共同心理的形成、发展，作出了巨大的贡献。孔子的基本思想如下：

一、敬天："天"的思想在孔子那里有两层含义，一是自然的天，如谓："天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？"(《论语·阳货》)一语中就论述了"天"在孔子的思想中更多的则是指具有人格意志的"天"，它是世界的主宰者和人类命运的赋予者，如谓："予所否者，天厌之！天厌之！"(《论语·雍也》)"吾谁欺？期天乎？"(《论语·子罕》)孔子还相信"天命"的存在，认为"死生有命，富贵在天"(《论语·颜渊》)；"不知命，无以为君子也"(《论语·尧曰》)。在人性问题上，孔子主张"性相近也，习相远也"(《论语·阳货》)，即先天的人性本来是相近的，但由于后天的习染不同而使之悬殊。孔子敬重"天命"，但却怀疑鬼神，他一生"不语怪、力、乱、神"，强调"未能事人，焉能事鬼"，"未知生，焉知死"(《论语·先进》)，主张"敬鬼神而远之"(《论语·雍也》)。在认识论和知行观上，孔子虽然承认人有"生而知之"，但强调的是"学而知之"；他既重闻见，兼重思维，认为"学而不思则罔，思而不学则殆"(《论语·为政》)；他主张学行并重、学以致用、言行一致。

二、倡仁："仁"的思想在孔思想结构中是核心部分。孔子对"仁"含义的解释颇为宽泛而且多变，每次讲解都不尽一致。"仁者爱人"，所以一般认为"爱人"是"仁"的主旨，所谓"爱人"，积极地讲就是"己欲立而立人，己欲达而达人"(《论语·雍也》)，消极地讲就是"己所不欲，勿施于人"(《论语·卫灵公》)，即"忠恕"这个"一贯之道"。"仁"的出发点就是承认别人和自己是一样的人，它是处理人与人关系的最基本的道德准则。孔子的"仁"作为伦理思想，可以涵盖一切善良的品行，他提出的孝、悌、忠、信、恭、宽、敏、惠等许多道德规范，都从属于"仁"。在如何实现"仁"即道德修养的功夫方面，孔子认为这并不是十分困难的事，只要"能近取譬，可谓仁之方也已"(《论语·雍也》)，即能做到推己及人、将心比心就可以了。所以孔子特别强调"为仁由己，而由人乎哉"(《论语·颜渊》)；"仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣"(《论语·述而》)；"有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者"(《论语·里仁》)，意即主要是靠主体的自觉，不能光有主观愿望和动机，选择道德行为的自由人人都有条件，没有任何理由或借口不去实践"仁"。

三、克己复礼："礼"是孔子政治思想的体现，他反复主张"为国以礼"、"齐之以礼"、"约之以礼"。孔子一方面认为"克己复礼为仁"，另一方面又强调"人而不仁如礼何"。孔子主张礼乐治国，但更突出以德治国，他说："为政以德，譬如北辰，居其所，而众星拱之"；又说："道之于政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格"(《论语·为政》)，即认为道德教化在政治中的作用，决非刑罚所能达到的。孔子要求统治者必须有表率的作用，"政者正也，子帅以正，孰敢不正？"(《论语·颜渊》)"其身正，不令而行；其身不正，虽令不从"(《论语·子路》)，为政者本身正直后，才能在处理政事时做到公正。孔子认为，为政的理想目标应是"足食、足兵、民信"，其中以取得"民信"为先。至于政治形式，孔子主张君主集权，但又反对个人独裁和大臣专政。

四、有教无类：孔子是中国历史上最著名的教育家，在四十余年的教学生涯中，孔子不仅培养了众多的学生，而且也积累了丰富的教育思想。在教育对象上，孔子主张"有教无类"。他说："自行束脩以上，吾未尝无诲焉。"(《论语·述而》)因此在其弟子中有各种身份的人。孔子的教育目的是培养"君子"，即既能辅助统治者施政，同时也是"志于道"、"谋于道"、能够"喻义"、讲求道德的人。正因为孔子以培养"君子"为其教育宗旨，所以他反对"学稼"、"学圃"这些具体的生产知识和劳

动技能。教育内容以"文、行、忠、信"所谓"四教"为主,其中"文"即指西周以来的礼乐制度的典籍,而"行、忠、信"都是属于德育教育范围内的。所用教材是经他整理过的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》,即后世所称的"六经",还有传统的礼、乐、射、御、书、数"六艺"。在教学态度和教学方法上,孔子提出了一系列极有价值的思想,如:"学而不厌,诲人不倦","不愤不启,不悱不发,举一隅不以三隅反,则不复也"(《论语·述而》);"学而不思则罔,思而不学则殆","温故而知新"(《论语·为政》);"敏而为学,不耻下问"(《论语·公治长》)等等。

孔子自称"述而不作",但后世一般认为是他整理、删修或编定了儒家的"六经"。为了教学上的需要,孔子陆续设置了《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六门课程,还亲自编订了一些课本。这些课本的材料都属于古代文献,孔子"信而好古",因此基本上保留了这些文献的史事内容与文字风格。当然,任何课本总会体现教育者的较多意图,孔子正是依据自己的政治、哲学、伦理、艺术、历史等观点,对大量古代文献进行筛选,然后才编成新的课本的。

颜　回

颜回名回,字子渊,一作颜渊,春秋末期鲁国人,后世也有称"颜叔"、"颜生"等,是孔子最得意的学生。

颜回之父颜无繇(字路),为孔子最早的弟子之一,《史记·仲尼弟子列传》记其"父子尝各异时事孔子"。颜回生年,据《史记·仲尼弟子列传》记"少孔子三十岁",推算当在鲁昭公二十一年(前521)。颜回早夭,但其卒年历来有多种说法,有寿十八、二十九、三十一、四十一等说。

颜回家境贫困,居陋巷,箪食瓢饮,但好学不倦,终身追随孔子而不仕。孔子对颜回有很高的评价,把他许为自己"德行"科最优秀的学生,并称赞颜回说:"语之而不惰者,其回也与"(《论语·子罕》);"回也,其心三月不违仁"(《论语·雍也》);"贤哉,回也!一箪食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也"(《论语·雍也》);以颖悟著称的子贡自认不如颜回能"闻一以知十",孔子认为子贡说得不错。孔子把颜回视为自己惟一的同道,说:"用之则行,舍之则藏,惟我与尔有是夫!"(《论语·述而》)孔子对颜回的早夭十分惋惜,曾为之恸哭不已,大呼:"天丧予!天丧予!"从者劝其不要太伤心,孔子则说:我不为这样的人伤心,还要为什么人伤心。

孟　子

孟子(约前372~前289)名轲,字子舆或子居,战国中期邹(今山东邹县)人,先秦著名思想家。

孟子远祖是鲁国贵族孟孙氏,后家道衰微,从鲁国迁居邹国。据说,孟子三岁丧父,孟母艰辛地将他抚养成人,孟母管束甚严,其"迁地教子"、"三断机杼"等故事,成为千古美谈。孟子的师承,他曾自云"予未得为孔子徒也,予私淑诸人也"(《孟子·离娄下》),但司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中则谓其"受业子思之门人"。孟子一生推崇、学习孔子,认为"自生民以来,未有盛于孔子也";"乃所愿,则学孔子也"(《孟子·公孙丑上》)。孟子曾周游齐、晋、宋、薛、鲁、滕、梁列国,游说他的"王道"和"仁政"理想,历时约二十年,并一度成为齐宣王之客卿,但当时各诸侯国,没有人愿意采纳他的建议,于是孟子退而讲学著书,在教学活动中孟子得到很大的慰藉,尝谓君子有"三乐","父母俱存,兄弟无故,一乐也;仰不愧于天,俯不怍于人,二乐也;得天下英才而教育之,三乐也"(《孟子·尽心上》)。

孟子是儒家最主要的代表人物之一，自中唐的韩愈著《原道》，把孟子列为先秦儒家中惟一继承孔子"道统"的人物开始，孟子其人其书的地位逐渐上升。北宋神宗熙宁四年(1071)，《孟子》一书首次被列入科举考试科目之中；元丰六年(1083)年，孟子首次被官方追封为"邹国公"，翌年被批准配享孔庙。以后《孟子》一书升格为儒家经典，南宋朱熹又把《孟子》与《论语》、《大学》、《中庸》合为"四书"，其实际地位更在"五经"之上。元朝至顺元年(1330)，孟子被加封为"亚圣公"，以后就称为"亚圣"，地位仅次于孔子。

孟子的思想学说对后世有很大影响，尤其对宋明理学影响更巨，宋代以后常把孟子思想与孔子思想并称为"孔孟之道"。

一、性善：这是孟子全部思想的基础。孟子确认，人具有一种先验的善性，"人性之善也，犹水之就下也；人无有不善，水无有不下"(《孟子·告子上》)。而人性之所以是善的，是因为人生来就具有"善端"，这种"善端"是先验的，超功利的："人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于儒子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人心；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端，犹其有四体也"(《孟子·公孙丑上》)，这就是孟子著名的"四端"说，也是孟子的"性善"论。孟子认为，"仁、义、礼、智，非有外铄于我也，我固有之也。"(《孟子·告子上》)这是一种与生俱来的善性，是"不学而能"的"良能"和"不虑而知"的"良知"。孟子："口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者，何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。"(《孟子·告子上》)孟子强调人的本性存在先验的"善"之同时，认为人之所以会有不善，是由两方面原因造成的：一是外界影响。他说："今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。"(《孟子·告子上》)二是人自身是否有向善的主观愿望，他说："人之异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之"(《孟子·离娄上》)；"求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。"(《孟子·尽心上》)一个人如果不愿意向善，那就是"自暴"、"自弃"、"自贼"。为了使人的"善性"能够保存和扩展，孟子提出了一整套修身养性的功夫。这些修养功夫是由一系列命题构成的，如：一、"尽心"，"尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣"(《孟子·尽心上》)；二、"存心养性"，"存其心，养其性，所以事天也；夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也"(《孟子·尽心上》)；三、"寡欲"，"养心莫善于寡欲"(《孟子·尽心上》)；四、"求放心"，"学问之道无他，求其放心而已矣"(《孟子·告子上》)；五、"思诚"，"诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也"(《孟子·离娄上》)；六、"自反"，"万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉"(《孟子·尽心上》)；七、"养气"，"我善养吾浩然之气"，"其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也；行有不慊于心，则馁矣"(《孟子·公孙丑上》)。此外，尚有"不动心"、"存夜气"、"先立其大"、"知言"、"知耻"等等命题。

二、仁政：孟子从其性善论出发，提出了他的"仁政"、"王道"政治学说。他指出，"仁政"源于先王的"不忍人之心"，"人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。"(《孟子·公孙丑上》)孟子认为："如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，

壮者以暇日修其孝悌忠信，入以其事父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦、楚之坚甲利兵矣。”（《孟子·梁惠王上》）他又说：“夫仁政，必自经界始”（《孟子·滕文公上》），也就是“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负载于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王上》）同时，孟子又提出了“制民之产”的思想，即主张以“恒产”来求得老百姓之“恒心”，“必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后驱而之善”（《孟子·梁惠王上》）。在孟子的“仁政”思想中，突出了“民”的地位，他提出“保民而王”，“得其民，斯得天下矣”（《孟子·离娄上》）；提出：“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）。

三、大丈夫精神：孟子学说中还有不少关于理想人格的思想，如“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》）；“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫”（《孟子·滕文公下》）；“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道”（《孟子·尽心上》）；“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也”（《孟子·告子上》）；“待文王而后兴者，凡民也。若豪杰之士，虽无文王犹兴”（《孟子·尽心上》）等等，如此种种，都是激励人心、传颂千古的名言。

主要经典

《周　易》

《周易》又称《易》，汉以后尊称为《易经》，是位列“五经之首”的儒家经典著作。

易经由经、传两部分组成。关于《周易》的作者及成书年代，自古说法不同。传统认为八卦的作者是伏羲（《系辞下传》）。而重卦之人，有人认为是伏羲，有人认为是神农，有人认为是夏禹，有人认为是周文王（《周易正义·序》）。至于卦、爻辞的作者，有人认为均为周文王所作；也有人认为卦辞为周文王所作，爻辞为周公旦所作（《周易正义·序》）。《易传》的作者，一般认为是孔子（《周易正义·序》），但有人对此提出质疑，认为除《象传》、《象传》为孔子所作外，其余部分是他人假托。现代多数学者认为，八卦的出现和六十四卦的推演当在远古时代，到了殷商之际由有较高地位和修养的巫祝卜史加以发展，形成了《周易》的经文部分；《易传》则是在春秋战国时期由孔门弟子所作。总之，《周易》经传的创作经历了远古至春秋战国之间的漫长过程，是多少代人的集体成果。

关于《周易》的书名，也有种种说法。对“周”字的解释，一曰“周”指“周代”；二曰“周”为“周普”（《周易正义·序》）。历来大都取前说。“易”字之义，古今说者尤多：一曰“易”即变易（许慎《说文解字》）；二曰“易”含有简单、变易、不变三层意义（《周易乾凿度》）；三曰占卜（吴挚甫《易说》）。后人多采第一种说法。

经文部分由卦象、卦辞、爻辞组成。卦象由阳爻“一”和阴爻“遭”按每卦六画排列组合成六十四卦。每卦各爻的排列自下而上用初、二、三、四、五、上表示位序，阳爻称九，阴爻称六。六十四卦凡三百八十四爻。解说卦义的辞句为卦辞，分别系于每卦之下，共六十四条；解说爻义的辞句为爻辞，共三百八十四条。卦、爻辞加上乾、坤两卦的两条用辞，总称为筮辞，共四百五十条。《周易》的经文分为上经、下经两部分。上经从乾卦至离卦，共三十卦；下经从咸卦至未济卦，共三十四卦。下经各卦代表了日、月、阴、阳、火、水，即自然界的关系，是讲天道；下经各卦代表男女之别，是讲人道。《周易》的传文部分又称《易传》、《十翼》，包括七篇：《象》（上下篇），解释卦辞，对各卦内容也有所涉及，共六十四条；《象》（上下篇），其中大象解释卦名和卦的寓意，未涉及卦的内容，共六十四条，小象解释爻辞的寓意，共三百八十四条；《系辞》（上下篇），总述《周易》的概况，指明《周易》从何而来，并对宇宙的生成和一些象数原则进行了阐释；《文言》，是对乾、坤二卦的集中阐发；《说卦》，集中讲述八卦的性质等问题；《序卦》，阐明六十四卦的排列顺序及意义；《杂卦》，错杂六十四卦，把性质相反的卦放在一起进一步阐明其性质及所积淀的内容。

最初《周易》的经、传是完全分开的。自

魏王弼始将《彖》、《象》、《文言》部分分编于各卦之下，《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》单独列于书后。这种结构为现代通行本所采用。《周易》起源于筮，在两汉以前一直作为占卜书而存在。西汉初被列为学官经书之首，开始受到学者的重视。经过历代的研究注释，《周易》已成为一部蕴含着丰富哲学思想的著作，它的本体论学说、辨证法思想、社会进化的历史观及道德伦理观，奠定了中华民族传统思想文化的基础。

《尚　书》

《尚书》，又称《书》、《书经》，儒家经典之一，是我国最早的一部典诰史料汇编，据传为孔子删定。

关于《尚书》的名称，后代学者一致认为"尚"与"上"是通用字，《尚书》即"上书"。对于"上"的解释，大致有三种说法：1. 认为"上"是"上古"的意思，《尚书》就是"上古的书"；2. 认为"上"是"尊崇"的意思，《尚书》就是"人们所尊崇的书"；3. 认为"上"代表"君上"、"君王"，因为这部书的内容大多是臣下与"君上"的言论记载，故名之《尚书》。目前学术界一般取第一种说法。

《尚书》所载起于上古唐尧，终于春秋初秦穆公伐郑，约相当于公元前二千年左右至公元前七世纪。内容大部分是古代帝王向臣下或民众所发表的训令和向军队所宣布的誓词，还有臣下向君主所提出的建议和规劝及关于远古历史的传说。涉及了上古虞、夏、商、周四个朝代的政治、思想、宗教、哲学、法律、地理、历法、军事等多个领域，体现出"敬天"、"明德"、"慎罚"、"保民"的思想。《尚书序》分《尚书》为六种体式："典、谟、训、诰、誓、命"。后来唐孔颖达分为十种：典、谟、贡、歌、誓、诰、训、命、征、范。

《尚书》在先秦时相传有数千篇之多，后经孔子删并为百篇。自秦代焚书，《尚书》亡佚。汉朝建立后，除挟书令，得伏生（又作伏胜）所传《尚书》二十八篇（宣帝时得《太誓》，并入其中，故为二十九篇），列于学官，因该书用汉代通行隶书著录，称为《今文尚书》。汉武帝时发现曲阜孔氏壁藏用战国文字写成的《尚书》，经孔安国与《今文尚书》校读后，除二十九篇与伏生本同外，又多出十六篇。并无疏解，这就是《古文尚书》。西晋永嘉兵乱后，《古文尚书》亡佚。东晋初年，豫章内史梅赜献由孔安国作传、作序的《古文尚书》。其中与原《今文尚书》相合的二十九篇被析为三十三篇，并多出二十五篇古文，共计五十八篇。隋唐时陆德明作《经典释文》、孔颖达作《五经正义》都以此本为依据，后人笃信，该书成为历代科举考试的经典之一，学者疑之不疑。至宋代，吴棫首开始怀疑晚出《古文尚书》。明梅鷟参考诸书，证明晚出《古文尚书》乃剽窃之作。清阎若璩《尚书古文疏证》、惠栋《古文尚书考》进一步证明，东晋伪《古文尚书》及伪孔安国《传》为伪造，宣布了古文尚书的死刑。

《诗　经》

《诗经》亦称《诗》，汉武帝立五经博士后，称《诗经》。该书收集了从西周初年（公元前十一世纪）到春秋中叶（公元前六世纪）以来五百年间的诗歌三百零五篇，是我国最早的一部诗歌总集。

《诗经》产生的年代，大约上起西周初年，下至春秋中叶；产生的地域，大致在今陕西、山西、河南、河北、山东和湖北一带。《诗经》的搜集，一部分是由周代专门设立的采诗官员（称"行人"或"酋人"）到民间采诗，然后汇集于王廷；一部分是公卿、列士献诗所得。其三百零五篇的确定，一说是周王室乐官从中选辑而成，一说经孔子删定。

《诗经》在内容体例上，分为风、雅、颂三

类。“风”指带有地方色彩的声调，大部分是各地民间歌谣，也有小部分贵族、士的作品。“风”按地区分为周南、召南、邶、鄘、卫、王畀、郑、齐、魏、唐、秦、陈、郐、曹、豳十五国风，共一百六十篇。“雅”是周朝首都一带演唱的乐歌，共一百零五篇。分为“大雅”三十一篇；“小雅”七十四篇。“大雅”全部是贵族的作品，产生于西周，反映了西周王朝兴起、繁荣时期农业生产的情况。“小雅”大部分是贵族作品，小部分是民间歌谣，产生于西周末年和东周时期，多反映政治废弛、社会混乱的情况。“颂”是贵族用于宗庙祭祀的乐歌，共四十篇。“颂”又分为“周颂”三十一篇，“鲁颂”四篇、商颂五篇，是贵族为歌颂、赞美祖先、神灵、功业而作的颂辞。

《诗经》表现手法是“赋”、“比”、“兴”。“赋”即直接铺陈，直抒其情；“比”是譬喻，比拟；“兴”是先言他物以引起所咏之辞。“国风”多用“比”、“兴”手法；“大雅”多用“赋”。“赋”、“比”、“兴”的艺术形式与“风”、“雅”、“颂”的内容体例统称为“诗之六艺”。

《诗经》不但是研究上古社会，特别是西周社会极有价值的史料，而且语言生动精炼，对我国文学的发展产生了深远的影响，历来受到文史学者的推崇与重视。《诗经》经秦火后，至汉代失传。汉初传《诗》有三家：齐人辕固的《齐诗》、鲁人申培的《鲁诗》、燕人韩婴的《韩诗》。三家以今文传播，武帝时立于学官，终两汉之世地位尊显，影响极大。秦汉之际鲁人毛亨为《诗经》作注，汉毛苌为之作传，所成《毛诗故训传》，简称《毛诗》，东汉后期被列于学官，逐渐取代三家诗的地位，现存《诗经》就是毛诗。

《周　　礼》

《周礼》又名为《周官》，旧说为周公所作。近人朱谦之等断为“成书最晚不在东周惠王后”，此说较接近事实。

《周礼》文繁事富，体大思精，所记大部分为西周旧制，也杂有作者的政治思想。全书用六官划分为六部分，每官都有“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极”数语冠首。六官为天官、地官、春官、夏官、秋官、冬官。天官则称“冢宰”，冢宰乃六聊之首，百官之长，其职为掌理天下之政务，以辅佐王者统治天下。其长官曰大宰，下设小宰至屦人、夏采等六十二种职官。地官称“司徒”，学邦教，地官之长官曰大司徒，其职为掌邦教、土地、赋税等。下设小司徒、乡师、乡大夫、州长、党正至馆人、亮稾人等七十八种职官。春官称“宗伯”，掌邦礼，宗伯为六卿之一，其职为掌邦礼，主管宗庙祭祀等，长官曰大宗伯，下设小宗伯至都室人、家宗人等六十九种职官。夏官称“司马”掌邦政，夏官之长官曰大司马，为六卿之一，其职为掌邦政，统领军队。下设小司马、军司马、舆司马、行司马、司勋至撢人、都司马等六十八种职官。秋官称“司寇”，掌邦禁。秋官之长官曰大司寇，亦为六卿之一，其职为掌狱讼刑罚等司法政务。下设小司寇、士师、乡士、遂士、掌交、朝大夫等六十五种职官。上述诸官均先述其官名、爵等、员数，再述各自职掌。汉儒以《考工记》补已佚的冬官。所记有治木之工、冶金之工、设色之工、刮摩之工、搏埴之工等工官三十一种。对车、削、矢、剑、钟、量、甲、韦革、皋陶、染羽、磬、玉、弓等制作，叙述甚详。

《周礼》所记，基本上是西周时期的各种政治制度，依此不仅可考见古制，还可了解作者的思想，所以对后世影响很大。显著的例子是王莽、王安石的变法，宇文泰的改制，皆规摹《周礼》。

《仪　　礼》

《仪礼》又称《礼》、《士礼》、《礼经》，是周

代礼仪活动的汇编，是儒家传习最早的一部书，亦是儒家经典之一，旧说《礼仪》为周公姬旦所作，不可信，《史记》、《汉书》均认为出于孔子。《仪礼》一书形诸文字，应在春秋时代，但其所载的礼仪活动，在成书之前早已有了。经过长期行用，逐渐充实完善而定型，可能是孔子采辑周鲁各国即将失传的礼仪，加以整理记录而成。

《仪礼》为礼仪的详细记录，只记礼仪节，不讲礼的意义。汉代置五经博士，礼学只《仪礼》，至郑玄注《仪礼》、《周礼》、《礼记》，于是有"三礼"之名。《仪礼》有今古文，今文经有十七篇，立于学官，流传至今；古文经有五十六篇，其中十七篇与今文经同，仅文字上稍有出入，另外三十九篇被称作《逸礼》，唐代以后亡佚。

今存《仪礼》十七篇之篇次，为东汉郑玄用刘向《别录》所定，即士冠礼第一，记载古代贵族子弟二十岁的成人加冠典礼；士昏礼第二，记载古代贵族男女双方在家长主持下由纳采到婚后庙见的礼仪；士相见礼第三，记载贵族间首次交往时求见与回拜的礼节；乡饮酒礼第四，记载古代基层社会定期举行敬老酒会仪式；乡射礼第五，记载古代基层社会定期举行射箭比赛的仪节；燕礼第六，记载诸侯及大臣举行酒会的礼节；大射礼第七，记载国君主持下射箭比赛的仪节；聘礼第八，记载国君派遣使臣到别国访问的仪节；公食大夫礼第九，记载国君设宴招待别国使节的礼仪；觐礼第十，记载诸侯朝见天子的礼节；丧服第十一，记载人们为亲属丧服及服期上的种种制度；士丧礼第十二及既夕礼第十三两篇记载贵族由逝及葬的一系列仪节；士虞礼第十四，记载贵族葬其父母后举行的安魂礼；特牲馈食礼第十五，记载贵族在家庙定期祭祖的礼节；少牢馈食礼第十六及有司彻第十七，记载大夫一级贵族在家庙中祭祖的礼节。

《仪礼》所记之仪节制度，对后世的影响十分深远，历代礼典的制定，大都以《仪礼》作为重要的依据，而冠婚丧祭各种礼节一般也都为后世袭承，只是细节上略加变动而已。

《礼　记》

《礼记》又名《小戴礼记》，原为对《仪礼》经文进行解释、说明和补充的参考资料，称作"记"，非作于一人一时，是记录有关先秦各种礼仪论说选集的著作，西汉戴圣编，凡四十九篇。

《礼记》内容庞杂而丰富，其四十九篇大体上可分成八类。专记某项礼节的，体裁与《仪礼》相近，有《奔丧》、《投壶》；专说明《仪礼》的，有《冠义》、《昏义》、《乡饮酒义》、《射义》、《燕义》、《聘义》、《丧服四制》等篇，分别解释《仪礼》中之《士冠礼》、《昏礼》、《乡饮酒礼》、《乡射礼》、《大射礼》、《燕礼》、《丧服》各篇；杂记丧服丧事的，有《檀弓》、《曾子问》、《丧服小记》、《杂记》、《丧大记》、《奔丧》、《问丧》、《服问》、《间传》、《三年问》、《丧服四制》等篇；记述各种礼制的，有《王制》、《礼器》、《郊特牲》、《玉藻》、《明堂位》、《大传》、《祭法》、《祭统》、《深衣》等篇；记日常生活礼节及守则的，有《曲礼》、《内则》、《少仪》等篇；记录孔子言论的，有《坊记》、《表记》、《缁衣》、《仲尼燕居》、《孔子闲居》、《哀公问》、《儒行》等篇，均为托名孔子的儒家言论；另有结构较完整的儒家论文，《礼运》、《学记》、《祭义》、《经解》、《大学》、《中庸》等篇；授时颁政有《月令》；为王子示范用有《文王世子》。

《礼记》是一部儒学杂编，包含众多儒家思想史料，全面系统地宣扬了儒家的礼治主义，从中可看出儒家对人生的一套见解及态度，同《仪礼》、《周礼》两书比较，尽管这两部书体例较《礼记》完整，而《礼记》取得经典地位最晚，但《礼记》的影响，则远比上两书为大，是研究先秦儒家思想、社会状况的必读书。

《春　　秋》

《春秋》是我国现存的最早的编年体史书，据说孔子据鲁国史书删定而成，儒家经典著作之一。

《春秋》本为春秋时期鲁国史官按年月记载的大事记。“春秋”一词，是当时史书的通名，当时晋国有《乘》、楚国有《梼杌》，后这些书失传，“春秋”遂为专名，特指这部儒经典。其记事起自鲁隐公元年（前722），迄于鲁哀公十四年（前481），包括鲁国十二个国君，共二百四十二年。

春秋时期，社会变动激烈，传统的制度和观念受瓦解，即所谓“世衰道微”、“礼崩乐坏”。孔子为端正人心，劝善惩恶，借整理、修订鲁国史书，将自己的思想和政治主张贯穿于书中，对现实进行褒贬，这就是传统所说的“微言大义”、“春秋笔法”。孔子整理《春秋》，一方面崇尚平实，排斥虚妄，多闻阙疑，无徵不信，保存下一部信史；另一方面他在遣字用句之时又意含褒贬，甚至后人对此附会牵强，产生了不良的影响。

《春秋》内容大部分记载政治活动情况，如征战、会盟等，也有一些记述婚丧嫁娶和自然、灾害现象。记事十分简略，全书仅一万六千余字，记事一千八百余条，每条最多四十余字，最少仅一字，给后人的阅读理解带来很大困难，对书中所记之事的原委经过也很难了解。因此，后代学者有的便为《春秋》作解释和说明，名之为“传”。《汉书·艺文志》注录的《传》有五种，即《左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》、《夹氏传》、《邹氏传》。后两传已亡佚，今存前三传。经与传最初是分别成册的，以后经传合一，前三传分别被称为《春秋左氏传》、《春秋公羊传》和《春秋穀梁传》。自此，《春秋》本书则不再单行。

《左　　传》

《左传》是我国古代第一部记事详实、议论精辟的编年体史书，因有人认为是解《春秋》经的书，所以亦称《春秋左氏传》、《左氏春秋》。

《左氏春秋》的作者，《史记·十二诸侯年表序》称是左丘明，班固又称“左丘明，鲁太史”，两汉魏晋学者并无异辞；至唐代赵匡始疑，宋元以来疑者更众，但至今也无定论。著作的年代应在战国初年。

《左传》解经，以记载史事为主，广泛“取各国史策”来补充、说明、订正《春秋》，所记史实按鲁国隐、桓、庄、闵、僖、文、宣、成、襄、昭、定、哀等十二公次第编年，约二百五十余年，较《春秋》多二十七年。《左传》不以空言论道，有若干条甚至是“无经之传”，或有经无传，不像《公羊传》、《穀梁传》多逞臆说。《左传》内容丰富，兼包政治、军事、经济、外交以及社会各个方面，于自然、天象、医学、音乐等项亦多有记载。《左传》行文简洁详密，生动委婉，更善长叙述及人物描写。是一部记载春秋历史的重要著作。

《左传》初与《春秋》经“各自单行”，至晋代杜预，始“分经之年与传之年相附，比其义类，各随而解之”，于两书合编加注，成为一体。

《公羊传》

《公羊传》又名《春秋公羊传》、《公羊春秋》，是解释《春秋》“微言大义”之书。旧题战国时齐人公羊高著，实由其口述相传，至汉景帝时其玄孙公羊寿及胡母子都辑录成书。

《公羊传》记事起于鲁国隐公元年（前722），迄于鲁哀公十四年（前481），与《春秋》

所记一致，书中对于经文的疏证并不是引用大量的史实来加以说明，而是采用问答体的形式，逐字逐句地解释《春秋》。作者本意在通过阐述《春秋》中的“微言大义”，尊周王室，诛乱臣贼子，亲中国而斥夷狄，实现普天之下莫非王土的大一统局面。由于传文不重史事，多所牵强。

汉初，《公羊传》所强调的以有道伐天道，尊王攘夷、大一统等思想，适应了统治集团加强中央集权的需要，所以在景帝时笔录成书。汉武帝更好公羊之学，公孙弘、董仲舒等一批学者也极力宣扬公羊学，特别是董仲舒将公羊学与阴阳五行之说结合在一起，强调“天人感应”、“君权神授”、“天不变道亦不变”的皇权思想，深得封建统治集团的赏识，公羊学一时成为显学，今文经学成为最流行的学派。

《公羊传》与《春秋》原各自为卷，公别单行。《汉书·艺文志》注《公羊传》十一卷，经传合一不知始于何人。《四库全书总目》谓“今本以传附经，或徐彦作疏之时所合并欤”。《春秋公羊传》在《文献通考》中注为三十卷，今本仅二十八卷，“或彦丰以经文并为两卷，别冠于前，后人又散入传中，故少此两卷”（《四库全书总目》）。

《穀梁传》

《穀梁传》，《春秋》三传之一，亦称《春秋穀梁传》。

《穀梁传》以解释《春秋》经文为主，叙史事绝少。所讲之“微言大义”又大多各逞胸臆，不合本旨。《穀梁传》解经，有驳公羊说者，有与公羊矛盾者，体裁皆为一问一答逐层逐字释义。《穀梁传》行文清新婉约，说理透彻，许多处另有新意，文章亦优于《公羊传》，但逊于《左氏传》。

《穀梁传》和《公羊传》在汉代都立于学官，但《穀梁传》并未成显学，只在汉宣帝时才又盛行，其注家不多，影响亦远不及《左氏传》及《公羊传》两家。

《孝经》

《孝经》是儒家讲“孝道”的典籍。《孝经》得名，《汉书·艺文志》曰：“夫孝，天之经，地之义，民之行也。举大者言，故曰《孝经》。”《孝经》的作者有几种说法，第一说为孔子作，第二说为曾子作，第三说为曾子门人作，另有说为子思作等。由《孝经》内容看，其中多引《左传》、《孟子》、《荀子》语句，又为《吕氏春秋》所引，可知《孝经》写作时代当在公元前三世纪期间，为孔子再传弟子作，寄名于孔子、曾子。

《孝经》全书仅一千七百九十九字，分为十八章。《开宗明义章第一》称“孝，德之本也”，“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身”。《天子章第二》谓“天子之孝”。《诸侯章第三》谓“诸侯之孝”。《卿大夫章第四》谓“卿大夫之孝”。《士章第五》谓“士之孝”。《庶人章第六》谓“庶人之孝”。《三才章第七》谓“孝，天之经也，地之义也，民之利也”，“三才”者天、地、人也。《孝治章第八》谓“明王以孝治天下”。《圣治章第九》谓“圣人之德无以加于孝”。《纪孝行章第十》谓“孝子事亲”。《五刑章第十一》谓“五刑之属三千而罪莫大于不孝”。《广要道章第十二》谓“礼”、“乐”为广“孝”之“要道”。《广至德章第十三》谓教“孝”“悌”及好好为臣属。《广扬名章第十四》谓“孝”可移于“忠君”、“顺长”、“治官”。《谏诤章第十五》谓要有“争臣”、“争友”、“争子”而使君上、父与友“不陷于不义”。《盛应章第十六》谓“孝”，“无所不通”。《事君章第十七》谓如何事君。《丧亲第十八章》谓孝子丧亲之道。宋代朱熹于《朱子语类》中论及《孝经》，称其“独篇首六七章为本经，其后皆传文。然皆齐鲁间陋儒纂取《左氏》诸书之语为之。至有全不成文理处，传者又颇失其次第”。

因《孝经》用于劝民行“孝”，由“孝”以劝“忠”，而被历代统治者所重视。西汉文帝时，置《孝经》博士，自惠帝后，历代皇帝谥号前均加一“孝”字。宣帝地节三年（前67），选疏广教授皇太子以《孝经》，后晋孝武帝有《总章馆孝经讲义一卷》，以前有晋元帝《孝经传》但已佚，梁武帝有《孝经义疏十八卷》，梁简文帝有《孝经义疏》五卷，均已佚。今传《十三经注疏》本《孝经》，乃唐玄宗所注，宋代邢昺疏。

《论　语》

《论语》是记录孔子及其弟子言行活动的著述，儒家经典之一，作者为孔子弟子和再传弟子。

孔子一生“述而不作”，没有留下阐述自己思想学说的著作。孔子去世以后，他的弟子根据记录和回忆，将孔子以及他的弟子的一些言论、事迹编辑成书，是为《论语》。

《论语》约编成于战国初期，传到西汉时期，已经分有三家，其中今文两家（《鲁论》、《齐论》）、古文一家（《古论》）。三者篇数不同，文字也有差异。后《齐论》、《古论》逐渐散失，独《鲁论》保存完好。东汉末年，郑玄以《鲁论》为主，参考《齐论》、《古论》所未失者，整理成今之流行的《论语》。

今本《论语》共二十篇，各篇标题分别为《学而》、《为政》、《八佾》、《里仁》、《公冶长》、《雍也》、《述而》、《泰伯》、《子罕》、《乡党》、《先进》、《颜渊》、《子路》、《宪问》、《卫灵公》、《季氏》、《阳货》、《微子》、《子张》、》《尧曰》。篇名系取自每篇前面的二三个字，无特殊涵义。《论语》为语录文体，以孔子谈话、孔子答弟子问、弟子之间对话等方式，片断地记录了有关孔子的思想、言论、行为。一事一段，互不相属，全书共有五百余段，约一万二千字。

《论语》内容广泛，涉及社会政治、思想、教育等各个方面。如当时周室式微、“礼崩乐坏”的局面；新兴阶层后起直上，富过周公的情况；学出官府，有教无类的现象等，在书中都有反映，具有重要的史料价值。《论语》言简意赅，形象生动，富于哲理。如齐景公问政于孔子，孔子只答八字“君君，臣臣，父父，子子”（《颜渊》），其重视等级、强调名分的观点便跃然纸上。又如评论《诗》，孔子说：“诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”（《为政》）表达了孔子追求诚挚朴实创作风格的审美倾向。为人们所常诵的“三人行，必有我师焉”、“岁寒而知松柏之后凋”等成了后世君子修身的至理名言。

孔子生前并不得志，周游列国，备尝艰辛，“累累如丧家之犬”（《史记·孔子世家》）。孔子去世后编辑而成的《论语》，开始也没有受到广泛重视和获得经典地位。自西汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，儒家地位上升，以孔子为代表的儒家思想经过加工改造，成为中国封建社会的正统思想，《论语》也越来越受重视。东汉时期，《论语》被列为经书，自此一直居儒家经典之位。南宋朱熹将《论语》与《大学》、《中庸》、《孟子》合编为《四书》，并为之作注，明清统治者将《四书》作为学子科举考试的必读之书，影响更大。

《孟　子》

《孟子》是记录战国时期孟子及其弟子言论的著述，儒家经典著作之一。孟子鼓吹仁政，反对暴力，力阐性善之学，设计了一幅法尧舜、制井田、尊贤使能、民安国强的社会蓝图。诸侯认为孟子的主张迂阔而不合实际，故对他敬而远之，不甚欢迎。孟子仿郊孔子游历诸国申说己说，结果四处碰壁，甚不得志。晚年，他在邻国“与万章之徒”（指孟子门人万章、公明高等）序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇（《史记·孟子荀卿列传》）。

《孟子》一书全面系统地反映了孟子及其

学派的政治主张和思想学说。孟子学说的核心是“仁政”。“仁,人心也”(《孟子·告子上》)。他要求统治者“施仁政于民”(《孟子·梁惠王上》),并强调只有这样才能做到“治天下可运之掌上”(《孟子·公孙丑上》)。仁政的内容包括:在政治上要实行禅让之制,任用贤能,减免刑罚;在经济上要划定田界,分田制禄,轻徭薄赋;在军事上要节兵轻武,只兴仁义之师,反对霸权主义。

《孟子》一书包含着许多深刻的哲理,如:“以民为本”、“君轻民贵”的思想,作为我国民本主义的重要源头之一而在历史上占有特殊的地位;“性善之说”则将古代对于人的本质认识推上一个新的台阶;注重矛盾转化,强调事物变量的辨证思想,也对后世产生了积极的影响。此外,《孟子》还具有很高的文学价值,不仅书中设喻取譬的一些寓言、故事已广泛传播于后世,而且有的文章已成为文学史上的经典之作。

《孟子》一经成书即开始流传。《汉书·艺文志》著录《孟子》有十一篇,今存七篇,相传还有外书四篇,现已无存,今本外篇是后人伪作的。东汉赵岐作《孟子章句》,将七篇各分为上下两卷,全书共十四卷。

《孟子》在很长一段时间一直作为子书流传,在《汉书·艺术志》中被列于诸子略中,此后在《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》中,也都列入子部。自五代起,孟子学说越来越受到统治者的重视,《孟子》升入经部之中,后来《孟子》与《论语》一样,并为科考取士的应读之书。南宋时,大儒朱熹将《孟子》与《论语》、《中庸》、《大学》合并刊行,精心注释,成《四书集注》一书,从而大大提高了《孟子》的地位。从此之后,《孟子》就成为儒家经典的代表之一。元代以降,特别是在明、清两代,在决定学子士人前途命运的科举考试中,《四书》被定为考试科目,《孟子》成为读书者人人必读之书。

《尔　雅》

《尔雅》是我国第一部以解释字义和词义为主要内容的词典,著作时代与作者已不可考。近人认为它是汉代经师解释六经训诂的汇集,成书于汉代,非出于一时一人之手。

全书十九篇,收词二千零九十一条。前三篇《释诂》、《释言》、《释训》专门解释一般字义和普通词义,主要是用通训法,即将许多同义词和近义词集中起来,最后用一个通用的常用词来解释,间用互训、分训、反训法,令人亦称此三篇为普通语词的词典。后十六篇是对于百科名词的分类解释。《释亲》是解释有关家族关系的名称;《释宫》是解释各种建筑物的名称;《释器》是解释大小生活用具、器物的名称;《释乐》是解释乐器的名称;《释天》是解释有关天文、气象以及狩猎、祭祀的名称;《释地》是解释丘陵地形的名称;《释山》是解释山岳峰峦形状的名称;《释水》是解释江河湖泊泽陂泉渠的名称;《释草》是解释花、草、瓜、果、粮、菜等植物的名称;《释木》、《释虫》、《释鱼》、《释鸟》、《释兽》、《释畜》分别解释树木、昆虫、水产、飞禽、野兽、家畜等的名称。训释的词,大部分是单音字词,也有部分双音词或复合词,训释方法主要是以今词释古词,或以常用的通词释方言,如无相应的后世通语,则对训释名词加以具体描绘。

在文字学、训诂学上,《尔雅》反映了汉语词汇由单音字词向双音词或复合词发展演变的历史情况,以及通语与方言之间的相互影响与吸收关系。同时,《尔雅》保留了大量先秦语汇,对于了解古代社会生活与自然环境有很大作用。但因训释过于简略笼统,不易理解,只有依靠后人注疏才能读通。

《汉书·艺文志》著灵“《尔雅》三卷二十篇”,《隋书·经籍志》著录《尔雅》注本六种。唐中叶,《尔雅》始与儒家诸经并列,刊入开成

石经。自东汉至清，注家代有层出，以东晋郭璞注北宋邢昺疏的收入《十三经注疏》的《尔雅注疏》最为通行，清人邵晋涵的《尔雅正义》和郝懿行的《尔雅义疏》最为细密，学术价值较高。

《四书章句集注》

《四书章句集注》，宋元以后儒家重要经典，包括《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》，作者朱熹，共十九卷。

朱熹为南宋大儒，理学集大成者，他以继承发扬儒学、特别是二程理学为己任，又汲取释、道思想，建立"新儒学"思想体系，与二程理学合称为"程朱理学"。

自北宋以来，儒学之士，特别推崇《孟子》和《礼记》中的《大学》、《中庸》，使之与《论语》并列。朱氏称《大学》经文为"孔子之言而曾子述之"，传为"曾子之意而门人记之"，又"《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也"(集注《大学章句》)。称《中庸》为"孔门传授心法"，由于思"笔之于书以授孟子"(集注《中庸章句》)。四者合称"四书"，形成儒家一经籍体系，代表着从孔子经过曾参、子思到孟子这一儒家系统的基本思想。朱熹以毕生精力为《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》作注释，自称"毕生钻研，死而后已"。

章句集注全书分为《大学章句》一卷，《中庸章句》一卷，《论语集注》十卷，《孟子集注》七卷。《大学》、《中庸》的注释区分为经传各章，并重新对章节加以编排，称"章句"，一说完成于南宋淳熙六年(1179)，《论语》、《孟子》的注释因多引有前儒之说，称"集注"，一说撰于淳熙四年(1177)。四者合称《四书章句集注》。

《四书章句集注》为朱熹的力作，他作此书，先后耗费四十余年。此书既是封建时代知识分子的必读教科书，又是宋明理学的重要典籍；是研究儒家思想及程朱理学的重要参考书，也是一部影响深远的儒家经典。

《近思录》

《近思录》，辑录北宋周敦颐、程颢、程颐和张载言论之书，南宋朱熹、吕祖谦编，十四卷。

朱熹为南宋著名哲学家、教育家。"理学"经其倡导、阐发，成为明清儒学正宗，占据统治地位。著作有《四书章句·集注》、《朱子语类》、《朱文公集》等多种。吕祖谦亦系南宋著名哲学家，曾任著作即兼国史院编修官，治学欲取"陆学"、"朱学"两者之所长以成己之风格，著作有《东莱集》、《吕氏家塾读书记》等。

朱熹与吕祖谦曾在寒宗精舍共读周、张和二程之书，深感其博大精深，难以很快理解。特别是对于初学者来说，更不易求得入门之途径。故从四子书中，摄取其"关于大体而切于日用者"，得六百六十二条，分道体、为学、致知、存养、克治、家道、出处、治体、治法、政事、教学、警戒、辨异端、观圣贤共十四门，重新加以编排而成是书，为晚进后学者提供了入学门径。由于这本书的内容集中于性理之说方面，故被后世看作是"后来性理诸书之祖"(《四库全书总目》)。

《近思录》问世之后，很快受到广泛重视，并对后世也产生了很大的影响，为明清时期的文人学子必读之书，一些著名学者也相继为此书而注。主要有南宋叶采的《近思录集解》、清茅星来的《近思录集注》、清江永的《近思录集注》等。

《传习录》

《传习录》是明王守仁的哲学语录集，由

其弟子徐爱、钱德洪辑录删定,凡上中下三卷。

王守仁,自号阳明子,学者称之为"阳明先生",系明代心学代表人物,其学说对后世影响甚大。徐爱系王守仁妹夫,亦为其最早的及门弟子,传其心学,对"致良知"之说体认尤深。钱德洪曾受业于王守仁,颇得"良知"说之真谛。

该书取曾子"传不习乎"之意以名。初为徐爱备录其师王守仁讲学之语,对王学"致良知"之说疏通辨析,阐发旨要,以便学者。徐爱去世后,薛侃于正德十三年(1518)将其稿刊行,是为上卷。其后,南大吉于嘉靖三年(1524)续刻该收,增入王守仁论学书信八篇,即为中卷。此后,钱德洪再加编定,删去书信二封,并易中卷为问答体,又增加陈九川、黄以方等弟子所记之语,编为下卷。

该书荟萃了王守仁心学体系的各种思想主张,如"心即理"、"知行合一"、"致良知"等,是研究王守仁思想、学术的重要资料。

基 本 教 义

天

天是中国古代思想的重要概念。西周以后,天被奉为是至高无上的神,百神之神,是世界的主宰者,也是人世间的主宰者。春秋末期的孔子及其弟子受此影响,也常以天为最高主宰者,如孔子说:“吾谁欺?欺天乎?”(《论语·子罕》)子贡说:“固天纵之将圣,又多能也。”(同上)同样承认天是最高上宰者。儒家认为,天与民关系密切。天为了人民生活幸福才确立君王的,人民的愿望就是天的意志,违背人民的愿望,就是反天意,就要为上天所抛弃。《尚书·泰誓》说:“民之所欲,天必从之”(《左传》昭公元年引),又说:“天视自我民视,天听自我民听(《孟子·万章上》引)。要求统治者从体察民情中了解天意。(《墨子·天志上》)

孔子罕言天道,他说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)天不言而行健,不言而生生,对天已不是迷信,而是感念和精神信仰。孟子言天道至诚不息,人应以自身的“诚明”之道与天合德,也正是沿着孔子的思路而来。

战国时代大儒荀子在《天论》中说:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。”天文学成果确认天象变化是有规律的,天体运行有一定轨道和周期,这都是客观自然的,与人事无关,不管圣王还是暴君当政,都不会改变天的正常运行。这种说法,否定了商周以来的天命论,否定了天是至上神、天是世界的最高主宰。据此,荀子认为人的愿望要靠人自己的努力去争取,而不能等待上天的恩赐。他认为圣人讲天只是一种文化修饰,用以引导愚人的,并非真实。

汉代统治者注意总结秦亡的教训。汉初学者一致认为秦焚书坑儒、不施仁义,因此才迅速灭亡。董仲舒认为儒学是最优秀的思想,但是居于权力宝塔尖上的皇帝不肯信从儒学,是由于思想没有受到制约。他又重提“天”,认为天与皇帝会产生感应。皇帝是天的儿子,行为善恶,会受到天的赏罚。董仲舒用“天”作为皇帝的精神枷锁,使皇帝不敢胡作非为。董仲舒的天,弥补了中央集权制的缺陷,完善了封建制度,使中国的封建制度得以长期传延。

唐代刘禹锡在《天论》中说,论天有两种:一种认为天是世界的主宰者,能在暗中赏功罚罪,这叫“阴骘之说”。另一种是“自然之说”,认为天与人不会有精神方面的交感,天只是特别大的自然物。皇天、旻天、上天,这些神灵的天,都是阴骘之说;昊天、苍天,这些自然的天,都是自然之说。这是唐代刘禹锡对前代及唐代的论天总结,商周的天命论、董仲舒的天人感应、韩愈的天能赏功罚罪,都是阴骘之说。

宋代以后,儒者对天的看法有了发展,概

括出天人合一说。天人关系问题，先秦儒者已有论述。孔子说："惟天为大，惟尧则之。"(《论语·泰伯》)六经之首的《周易》称："天行健，君子以自强不息。"(《乾卦·象辞》)天伟大，天强健，都是有作为的人们效法的对象。北宋时代，张载认为，太虚就是气，也叫天。人和万物都是气的聚合状态，天、太虚是气本来的状态。天人合一，都统一于气。同时代的程颢说："人与天地，一物也。"又说："天人本无二，不必言合。"(《二程集》卷十一和卷六)程颐说："心即性也，在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道。"(同上，卷十八)天人统一于气，天人统一于道。后来，朱熹认为天人统一于理。自此儒"心性"之学的本体论依据开始昌明。

道

道的本义是道路。后来引申为法则、规律、学说、主张、真理。儒家典籍论道甚多。在《论语》中，道字凡六十见，其中孔子论道四十四次，含义也不相同。儒家以道作为原始道路义的，如《易·履》："履道坦坦"，《论语·阳货》："道听而途说"。道，途，都是道路。引申为政治路线的，如《尚书·洪范》："无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡，无党无偏，王道平平，无反无侧，王道正直。"以道路比喻先王的政治路线。《论语·学而》："礼之用，和为贵，先王之道，斯为美。"先王最好的政治路线是用礼制来协调人际关系，使之达到和谐。实行先王正确的政治路线，说明社会有先王之道，简称有道，否则就叫无道。有道的社会，秩序良好，就是治世，太平之世，无道的社会，治安混乱，叫作乱世。《论语·泰伯》："天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。"秩序良好的社会，就出来做官，乱世，就隐藏起来。安定社会，做不上官，又很穷，那是可耻的。动乱社会，升官发财，也是可耻的。那该怎么办呢？《论语·公冶长》载，孔子说："邦有道，不废；邦无道，免于刑戮。"又说："邦有道则知，邦无道则愚。"社会安定，要发挥聪明才智，为社会出力献策，社会动乱，要装傻，躲起来，保存自己，免遭迫害。

道也表示学说、思想体系、政治主张以及世界观、人生观。《论语·里仁》载："子曰：'朝闻道，夕死可也。'"早晨听到道，晚上就死了，也是可以的。不致于至死不悟。又载："子曰：'士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。'"知识分子如果有志实行一种道或追求一种理想，对自己吃穿不好感到耻辱，那是不足以与他谈论大道理的。有大志的人，就不应该讲究吃穿，讲究吃穿的人是难以实现大志的。又载："子曰：'参乎！吾道一以贯之。'曾子曰：'惟！'子出，门人问曰：'何谓也？'曾子曰：'夫子之道，忠恕而已矣。'"孔子儒学有主线贯穿着，这条主线就是忠恕。忠恕之道，就是仁道。《论语·卫灵公》载："子贡问曰：'有一言而可以终身行之者乎？'子曰：'其恕乎！己所不欲，勿施于人。'"一辈子可以遵行的一句话，就是"恕"，就是"己所不欲，勿施于人"。当仲弓问仁的时候，孔子也提到"己所不欲，勿施于人"，说明孔子所讲的恕与仁是相通的，都是孔子核心思想的不同表述。《论语·卫灵公》载孔子的话："人能弘道，非道弘人。"人能弘扬一种道，但，不是道能够增加人的才能和名气。

正当的方法、正确的途径，也是道。《论语·八佾》载："子曰：'射不主皮，为力不同科，古之道也。'"射箭以中目标为优秀，不一定要射穿兽皮，因为力气大小是不一样的。孔子认为这是古代的做法。《论语·里仁》载："子曰：'富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。'"富贵是人们都想得到的，如果不用正当的方法或正确的途径得到，坚决不要。这也是孔子"见利思义"的思想。

在儒家的典籍中，道还分为天道、地道、

人道。《易·系辞》:“《易》之为书也,广大悉备。有天道焉,有人道焉,有地道焉。”《易·说卦》:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道,曰阴与阳,立地之道,曰柔与刚,立人之道,曰仁与义。”孔子以及后代儒家比较注重人道,极力宣传仁义之道。《论语·阳货》:“君子学道则爱人。”学了仁义之道,自然知道爱别人。《荀子·儒效》:“道者,非天之道,非地之道,人之所以道也。”这里明确指出,儒家所讲的道,主要指人道,指人们要遵循的人际法则,也就是仁义。唐代韩愈认为儒家仁义之道是尧舜传下来的先王之道。尧传舜,舜传禹,禹传汤,汤传文武周公,文武周公传孔子,孔子传孟子。这是儒家的道统。

天　道

儒家把宇宙间普遍的总规律称为天道。王夫之认为,“立人之道,曰仁与义”,是指在人的天道。人道要因循天道。他还说:“天道不遗于禽兽,而人道则为人之独。”(《思问录内篇》)人道是人特有的,而天道是普遍的,不但包括人,而且也包括禽兽。他又说:“人之道,天之道也。天之道,人不可以之为道者也。”(《续春秋左氏传博议》卷下)这里有种属关系,可以说狗是动物,不能说动物是狗。戴震说:“天道,五行阴阳而已矣,分而有之以成性。”(《原善》)五行阴阳是天道,人性、物性都是禀五行阴阳而成的,都是从天道中分出来的。

儒家重视人事,为什么也讲天道呢?鲁哀公问孔子:“敢问君子何贵乎天道也?”孔子回答:“贵其不已,如日月东西相从而不已也。是天道也。不闭其久,是天道也。无为而物成,是天道也。已成而明,是天道也。”(《礼记·哀公问》)日月随天旋转,东升西落,不停息。这是天道;君王应该学习这种自强不息的品格。天是大开放的,从不闭塞,这样才能使所生之物长久。君王也应持久不倦怠。天无为,自然成万物,君王也要不烦人民,使之自成。天功显明,君王善治而致太平,功劳显明。总之,所讲天道,都是要君王效法天道,做好政治的。虽说天道,意在人道。

命

儒家讲命,首先指天命,《诗·周颂》:“昊天有成命,郊祀天地也。”西汉董仲舒对此有比较多的论述,如说:“天令之谓命”,“人受命于天”(《贤良对策》三),又说:“新王……受命于天”,“受命之君,天之所大显也”。(《春秋繁露·楚庄王》)

其次指不以人的意志为转移的客观必然性。孔子说:“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也。公伯寮其如命何!”(《论语·宪问》)道的行废,都是由命决定的,公伯寮其奈命何,无能为力。孔子主张“知命”,“不知命,无以为君子也”(《论语·尧曰》)。并且说他自己“五十而知天命”(《论语·为政》),这个天命,实际上是指客观必然性,相当于命。孔子说:“回也其庶乎,屡空;赐不受命,而货殖焉,亿则屡中。”(《论语·先进》)颜回的道德很高尚,但他很贫困;子贡不受命运的安排,自己出去经商赚钱,往往猜中行情,赚了大钱。子夏听孔子说过:“死生有命,富贵在天。”(《论语·颜渊》)生死是命决定的。孟子说:“莫之致而致之者,命也。”(《孟子·万章》)没有去努力追求的东西却意外地得到,这是命。同时,他又讲“立命”、“正命”。他说:“夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”(《孟子·尽心上》)寿命长短,不须加以考虑选择,只管修身,等待死亡的到来。这就是立命。修身,包括修养道德和保养身体两方面。孟子又说:“莫非命也,顺受其正。是故知命者,不立乎岩墙之下。尽其道而死者,正命也。桎梏死者,非正命也。”(同上)命是不以人的意志为转移的,

人无能为力，只好顺其自然，这叫“顺受其正”，正常死去，寿终正寝，这叫“正命”，被外力强迫而死，是非正常死亡，叫“非正命”。知道命是怎么回事的人，不站在危墙下面，避免非正常死亡。对于正常死亡，早有思想准备，不害怕，也不妄想逃脱，企求长生不死。孟子又说：“求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”（同上）追求长寿应有正常的途径，是否长寿，有命决定着，追求不能保证一定得到。这相当于后人所说：“谋事在人，成事在天。”除了生命之外，做其他事也都一样，人可以有各种追求，是否实现则不一定。古人讲命，后人则以为这是社会多种因素决定，或者说是由于某种机遇，即偶然因素决定的。

汉代，讨论命的问题比较多。当时有三命说：一曰正命，二曰随命，三曰遭命。正命就是孟子所说的正常的命。随命指富贵寿夭随人的体质品德所决定的，积极行善则得吉福，纵情施欲则得凶祸。遭命指偶然遭受外界的残害，积极行善的人在天灾人祸、国难当头的情况下遭受祸殃。国命胜于人命。（《论衡·命义》）王充认为命只有二品：一是身体强壮的人，命定长寿；一是偶然遭遇对生命的残害。他反对随命说，认为人行善并不能随之招来幸福，行恶也不会随着招来凶祸。历史上许多著名的善人并不长寿，恶人也不夭折。王充还探讨命的根源，他认为天上星星会施放星气，星气随天气降于人间。受胎之时正好禀受了某一星的星气，也就具备该星的命。该星在天上的地位决定了这人在人间的富贵贫贱、寿夭强弱。人的命是由星气决定的。

班彪著《王命论》，李萧远著《运命论》，刘孝标著《辨命论》。刘孝标对命有本来的说法，认为王充论命“蔽其源”，“萧远论其本而不畅其流，子玄语其流而未详其本”。他认为：“君子居正体道，乐天知命，明其无可奈何，识其不由智力，逝而不召，来而不拒，生而不喜，死而不戚。瑶台夏屋，不能悦其神，土室编蓬，未足忧其虑，不充诎于富贵，不遑遑于所欲，岂有史公董相不遇之文乎？”（《文选·辨命论》）一切听天由命，顺其自然，对什么都没有刻意追求。这样就不会像董仲舒那样写出《士不遇赋》，也不会像司马迁那样写下《报任安书》。

唐宋时代，强调自己努力，一般不讲命，程颢说：“儒者只合言人事，不合言有数，直到不得已处，然后归之于命可也。”（《二程集·外书》卷五）南宋大儒朱熹曾与学生讨论命的问题，他认为：“命有两种：一种是贫富、贵贱、死生、寿夭，一种是清浊、偏正、智愚、贤不肖。一种属气，一种属理。”性是以理来说的，圣愚贤否都一样，命是兼气来说的，气有多寡厚薄的不同，因此，命也各不相同。又说：“人之禀气，富贵、贫贱、长短，皆有定数寓其中。”命是由禀气决定的，与东汉王充所说相同。

王充认为人禀气以后，就有了内在的性命和外在的骨相。从骨相上可看人的内在性命。也像看到器皿的形状，就知道它的用处，看见水桶，知道可以装水，看见铁锅，知道可以炒菜。看相专家可以从人的骨相知道他的吉凶祸福的命。

唐代名臣邺侯李泌提出造命说，他与德宗讨论建中之乱，唐德宗认为是天命，与宰相卢杞奸邪无关。李泌说：“天命，他人皆可以言之，惟君相不可言。盖君相所以造命也。若言命，则礼、乐、刑、政，皆无所用矣。纣曰：‘我生不有命在天’，此商之所以亡也。”（《资治通鉴》卷二百三十三）清初大学者王夫之在《读通鉴论》卷二十四中，就李泌的说法，加以发挥。他说：“君相可以造命，邺侯（李泌）之言大矣。……惟能造命者而后可以俟命，能受命者而后可以造命。推致其极，又岂徒君相为然哉？天之命有理而无心者也。”他认为按理办事，不仅君相，普通百姓也可以造命。国家兴亡，是君相的造命，人生祸福，是百姓的造命。这就是说，“命在己”，命运掌握在自己的手中。

天人合一

天人合一是非常复杂的命题,是中国传统儒学的重要内容和突出特点。其基本涵义就是肯定人的肉体和精神与天地万物有统一性、同一性。实际上就是关于人类这个主体与自然界客体的关系问题,而西方主张主客体处于对立状态,中国强调主客体是协调统一的。这也就是中华民族精神的核心内容,同时也是中国哲学基本精神和主要特点。由于各个历史时期不同哲学家对这一问题的论述差异,天人合一有不同的内容和表达方式。从大的方面分,基本上可以分为四大类,即天人合德、天人同类、天人共性、天人一本。

天人合德也叫天人一德,这是早期原始儒学的观点。孔子说:"惟天为大,惟尧则之。"(《论语·泰伯篇》)只有天是最伟大的,只有尧这位古代圣王也像天那么伟大。"则"有效法的意思。由此导致后人的"则天"思想,即仿效、学习天的品质。《周易·乾卦·象言》中说:"天行健,君子以自强不息。"在《坤卦·象言》中又说:"地势坤,君子以厚德载物。"古人以为天上列星的整齐东升西落是因为天是一个固体,故称天体。天体一昼夜旋转一圈,速度极快,故称"健"。古人以为道德高尚的"君子"应该像天那样,自强不息。地是非常大的固体,无论高山峻岭,还是江河湖海,都放在它身上,它也不嫌重,都接纳负载。君子也要学习地的宽容大度,任劳负重,对万物都以厚德载之。这两段话是说人要学习天地的高尚道德,或者说要效法天地的伟大,简单说,就是人要"则天"。在《周易·乾卦·文言》中又说:"夫大人,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。"这里说,大人物即圣人、君子,道德与天地的道德是相符合的。

古人认为天人是同类的。古代有三大思想体系:阴阳、五行、八卦。自然界天为阳,地为阴,天上日为太阳,月为太阴。地上火为阳,水为阴,夏为阳,冬为阴。山为阳,川为阴,山南为阳,山北为阴。河北岸为阳,南岸为阴。天下万物无不归于阴阳。人也有阴阳,男为阳,女为阴,君为阳,臣为阴,父为阳,子为阴。一人体,后为阳,前为阴,外表为阳,内脏为阴,血气为阳,骨肉为阴。血与气相对,气为阳,血为阴。骨肉相对,肉为阳,骨为阴。内脏分脏腑。心、肝、肺、脾、肾五脏为阴,胆、胃、膀胱、大肠、小肠、三焦六腑为阳。人的性情也属阴阳范畴,如说性为阳,情为阴,故性善情恶,那么,善也属阳,恶为阴。笑为阳,哭为阴。喜为阳,悲为阴。在政治上,德为阳,刑为阴,所以,布德在春夏,行刑在秋冬。在《周易·说卦》中说:"立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才用两之,故易六画而成卦,分阴分阳,迭而柔刚,故易六位而成章。"这里把天、地、人,合成"三才",又把仁义与天的阴阳、地的柔刚相对应,那么,仁属阴柔 ,义属于阳刚。《周易·泰卦·象言》曰:"内阳而外阴,内健而外顺,内君子而外小人。君子道长,小人道消也。"这里又把"君子"与"阳"对应,把"小人"与"阴"对应。总之,在阴阳这种思想体系中,天与人是同类的。

孟子讲:"尽其心者,知其性也,知其性则知天矣。"(《孟子·尽心上》尽心、知性、知天。心、性、天是一致的,那么,心与天在性上是统一的。这就导出天人共性的新观点。

人的性与天的性为什么相同呢?孟子并没有论证。东汉哲学家王充对此作了论证。王充认为天地是从来就有的,天施气于地而产生万物,同时产生了人。人"禀气而生,含气而长"(《论衡·命义篇》),"用气为性,性成命定"(《论衡·无形篇》)。人的性是由天的气决定的。因此,人性与天性有一致性,天可以通过气对人产生感应,这种感应是自然的,单向的。因为人过于微细,不能感应极大的天

体。王充说："天不变易，气不改更。"天与气都是不变的。同样禀气的古今人本性也一样。因此，"气之薄渥，万世若一。帝王治世，百代同道。"(《论衡·齐世篇》)天不变，气不变，人性也不变。

北宋哲学家张载对天人共性问题论述得更为明确、彻底，理论也更加深刻。他认为，天就是太虚，最广大的虚空。他提出："太虚即气。"太虚就是气，是气的本来状态。"太虚无形，气之本体。其聚其散，变化之客形尔。"(《正蒙·太和篇》)无形的气聚合成有形的物，物又化为无形的气，这就是变化。气的本来状态是无形的，有形的物是气的变化的暂时的状态。暂时的状态，叫客形。客形包括哪些呢？包括一切看得见、摸得着的东西，包括一切无生物和生物，当然也包括人类。天是无形的气，人是有形的气，天与人统一于气，因此，天与人有共同的本性。"故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人。"(《正蒙·乾称篇》)天人合一的思想，古已有之。《庄子》有"通天下一气耳"的说法，董仲舒也曾说过"天人之际，合而为一"(《春秋繁露·深察名号》)的话。与张载同时代的邵雍、二程也有这种思想，例如邵雍说："学不际天人，不足以谓之学"(《皇极经世·观物外篇》)。又如，程颢说："故有道有理，天人一也，更不分别"(《程氏遗书》卷二上)，又说："天人本无二，不必言合"(同上书卷六)。"天人合一"这一命题，是张载首先明确提出的。他经过详细论证，认为这个"一"就是气。宇宙统一于气。他的宇宙观是明确的气一元论，或称气本体论。张载在《乾称篇》中还说到"天人一物"、"一天人"、"万物本一"等，说明他讲"天人合一"并非偶然提到。从他思想体系来看，这个命题也是他的基本精神。他的"乾称父，坤称母"，"天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性"，"民吾同胞，物吾与也"，都是建立在天人合一的基础之上的。

二程说："天人本无二，不必言合。"(《程氏遗书》卷六)这是针对"天人合一"的，而其实，他们的说法，天人本是一物，不必讲合。但是，他们所谓合一，并非统一于气，而是统一于道。把天与人都看作像器物那样，是不妥当的。程颢说："人和天地，一物也，而人特自小之，何耶？"如果"别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。"(同上书卷十一)他认为，天和人是一个整体，人包括天。如果说人不包括天，那么，就有一个与人不相关的天，那就是别立一个天，这就形成了两个"本"。言外之意，天与人是一个本。天人共同的本在哪儿？就在心上。程颢说："耳目能视听而不能远者，气有限耳。心则无远近也。"(同上书)耳目视听的距离是有一定的，超出这种距离，就无法视听，为什么？这是气的限制。心就不同了。"以天下之大，万物之多，用一心而处之，必得其要，斯可矣。"(同上书)用心去想，任何远近，都无关紧要。因为心想不受气的限制。他从"知性知天"，到"以心知天"，再到"只心便是天"(《程氏遗书》卷二上)。在程颢的思想中，天人一本，其本是心。南宋陆九渊提出"宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"(《象山全书》卷二十二)。明代王阳明提出："心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善"(《王文成公全书》卷四)，心外什么也不存在，"心之本体，无所不该"(《传习录下》)。心包含一切，包含整个宇宙，当然，天与人也都在其中。所以，王阳明又说："言心，则天地万物皆举之矣。"(《王文成公全书》卷六)说到"心"就包括了一切。二程有时说："天地人只一道也。"有时又说："物我一理"(《程氏遗书》卷十八)。总之，他们认为天与人只有一个本，这个本，有时说是心，有时又说是理或道。因此，天人一本，也可以叫做天人一心、天人一道、天人一理。

天人感应是西汉董仲舒关于天人关系的学说。他在天命论的基础上，把阴阳、五行以及同类相感之类思想都加以综合利用，来附会成一个神学目的论的哲学体系。

董仲舒深入研究了《春秋公羊传》,又研究了战国、秦、汉的历史,对西汉社会现实,政治状况都有极为深刻的研究,提出了政治上的大一统论,经济上的调均分与思想,思想文化上的独尊儒术,教育上的太学制度,用人上的荐举责任制和破格超迁的任人惟贤等一系列治国的大政方针。为了使当时高居于权力的宝塔尖上的皇帝能够采纳、实行,他附会于天命,借天的权威来劝皇帝接受。

董仲舒先肯定天下有各种灾异,例如旱灾、水灾、虫灾、风雷以及地震等自然灾害。日食、月食、流星、彗星、五星运行以及地面动植物的变异。把灾异与政治相联系。他认为皇帝做错了事,上天就降下灾异,来谴告皇帝。皇帝如果及时纠正错误,那就平安无事,如果无动于衷,不改错误,上天会再次警告。再三警告,皇帝一直不改,那么,上天就会让他亡国灭身,另立新君,改朝换代。董仲舒还说他是认真研究《春秋经》后才发现这些奥秘的,过去亡国之君都是不听上天告诫的人。

他认为人是天生的,所以天与人是同类的;同类相感,所以,天与人会产生相互的精神感应。天子做了好事,上天就降下瑞应;天子做了坏事、错事,上天就降下灾异。天与天子的这种感应是很神秘的,看不见的,只有通过对各种自然现象的奇异变化,来窥探上天的意思。汉代皇帝相信了董仲舒的这种说法,他的天人感应就对当时的皇帝起了一种约束作用。后代儒家都利用这种理论,借自然灾害,向皇帝进谏,成了一种传统的做法。一定时期,天人感应说成了皇帝的精神枷锁,使他们不敢为所欲为。可是,有的皇帝把出现灾异的责任推给丞相、三公,有的皇帝下诏罪己,南郊祈天,弄一些宗教形式,并未能在政治上有所改革,劝谏未必起到作用。从汉代历史来看,天人感应论确实起了一些约束皇帝的作用,但在历史的发展过程中,对皇帝约束作用越来越小,而对人民的欺骗作用越来越明显。明清时代的皇帝每年正月初一,都要到天坛祈年殿,祈祷上天风调雨顺,国泰民安。来表明只有皇帝能够与上天对话、联系,上天委任他来管理人世间。上天成了皇帝的精神支柱和靠山,老百姓只好顺从统治。

良知良能

良知良能是孟子提出的概念。《孟子·尽心上》载:"人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。"孟子所谓良知良能,是指天赋的道德意识和道德能力,他讲的道德内容主要指四善:仁、义、礼、智。他认为这四善道德是天赋的,人生固有的,不是外加的。但这种天性只是萌芽状态,是"端",称为"四端"或"四善端",需要加以扩充,才能发展成四善,又要不断抵制、排除欲望的障蔽,才能顺利发展。

孟子良知良能说对后代有很大影响。北宋张载说:"诚明所知,乃天德良知。"(《正蒙·诚明》)朱熹在《孟子集注》中说:"良者,本然之善也。"又引程子曰:"良知良能,皆无所由,乃出于天,不系于人。"本然,指本来自然,不是人为加工的,而是天赋的。出于天,也是指天赋,意为自然天成。宋代对良知良能的理解是基本一致的。

明代王阳明也借用孟子的概念,建构自己的思想体系。他自称:"吾平生讲学,只是致良知三字"(《寄正宪男手墨二卷》)。"致良知"成为王阳明学说的宗旨。他认为:"良知者,心之本体。""吾心之良知,即所谓天理也;致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。"(《传习录中》)又说:"良知是造化的精灵,这些精灵生天生地,成鬼成帝。""天地万物俱在我良知的发用流行中"。(《传习录下》)在王阳明思想中,心和良知、天理都是相通的,既是宇宙本原,又是万物主宰,又是人内心的崇高德性的标准。他说:"尔那一点良知,是尔自家的准则。尔意念著处,他是

便知是，非便知非，更瞒他一些不得。”（同上）良知在自己心中，他可以判断一切是非。很显然，这里有个性独立的思想。他提倡“致良知”主张自己独立思考，不随人而云，随波逐流。

明清之际的王夫之从自然本性的意义上使用“良知”“良能”概念。他说：“自然者，有自而然也，阴阳合而各有良能”（《张子正蒙注·参两》），“天德良能，太和之气健顺动止时行，而为理之所自出也”（《张子正蒙注·神化》）。他又说：“人不学而能，不虑而智者，即性之谓也”，“良即善也，仁也，义也”（《读四书大全说》）。这还是按孟子的说法，良知良能是人性中固有的善良德性。

浩然之气

浩然之气，语出战国时期《孟子·公孙丑上》。孟子说：“我善养吾浩然之气。”什么叫浩然之气呢？孟子说：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”孟子解释说，浩然之气作为一种气，是极为伟大、极为刚强的，如用正确的方法去培养而不是去伤害它，那么它将充塞于天地之间。同时，它作为一种气，是与正义与大道相配合的；否则，它就没有力量，就会气馁。再者，它是长期的义行所日积月累而成的，并非偶尔的义行所能获取的。行为中有一点愧对良心时，就会气馁了。孟子还认为，浩然之气的培养，既不能急于求成、揠苗助长，也不能知难而退、半途而废，而应持之以恒，循序渐进，通过长期的道德修养和实践，就会达到问心无愧、无所畏惧的精神境界，就会产生出一种至刚至强、自立于天地之间的伟岸心理状态。即孟子所谓“仰不愧于天，俯不怍于人”的正直坦荡；“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元”（志士不怕抛尸山沟，勇士不惧丢脑袋）的刚烈勇敢；“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫气概；“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道”的牺牲精神；“生斯世也，为斯世也”的忧国忧民情怀；“穷则独善其身，达则兼济天下”的豪情壮志。

怎样培养浩然之气？孟子为此指出的修身、养性、处世的原则是：“居天下之广居（仁），立天下之正位（礼），行天下之大道（义）；得志与民由之，不得志独行其道。”（《孟子·滕文公下》）他认为：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”（《孟子·离娄上》）就是说，仁，是人心应常居的安宅；义，是人身应常行的大道。“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”、“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》），这是仁者的情怀；“非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也；系马千驷，弗视也。非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人”（《孟子·万章上》）。这是行义的原则，就是说，如果不合乎正义，即使以天下作俸禄，我也不会理睬；即使送来好马千驷，我也会不屑一顾；非义非理，即使一点点东西也不会给予人，也不会取于人。即是说，哪怕是很微贱的东西，舍之有道，取之有道；否则，不轻取、不妄予。如果求生与行义有了冲突，即孟子所说的“生，亦我所欲也，义，亦我所欲也；二者不可得兼”之时，则“舍生而取义者也”（《孟子·告子上》）。总之，心居于仁，身立于礼，行合于义，自会养气浩然，从而“仁人无敌于天下”（《孟子·尽心下》）。

孟子继承孔子“杀身以成仁”的道德精神，提倡“养浩然之气”的主张，为中华民族培植了无数仁人志士、英雄豪杰：汉有受腐刑忍垢含辱著《史记》而功耀千秋的司马迁，有拘于匈奴牧羊几十年而不投降变节的苏武；宋有“先天下之忧而忧，后天之乐而乐”的贤臣范仲淹，有“精忠报国”的抗金名将岳飞，有被俘不屈、高吟“人生自古谁无死，留取丹心照

汗青”的文天祥；清有临死不屈、大义凛然“我自横刀向天笑”的谭嗣同……他们，都是具有“浩然之气”的中华民族的脊梁。

太　极

太极是中国传统哲学中表示世界本原和本体的哲学范畴。太极这个概念最早见于《庄子》和《周易·系辞传》。《庄子》一书在论述“道”时认为，“道”“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”。显然，《庄子》的太极指的是空间中的最高极限，并非哲学范畴。《周易·系辞传》说：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”对于《周易》中的这段话，后人主要从两方面加以解释，一种解释认为这段话讲的是筮法中揲蓍或画卦的过程，另一种解释则认为这段话讲的是由太极到天地万物的宇宙生成过程。在后一种解释中，《周易》的太极概念就被赋予了宇宙本原的意义。

对于《周易·系辞传》中作为宇宙本原意义的太极究竟是什么，后人有各种不同的解释。汉代人一般把太极解释为天地未分前宇宙最初浑然一体的元气，赋予太极实体的意义。《易纬·乾凿度》说：“易始于太极，太极分而为二，故生天地。”刘歆认为“太极中央元气”，郑玄也认为太极是“淳和未分之气”。班固所著《典引》说：“太极之元，两仪始分，烟烟煴煴，有沉而奥，有浮而清，沉浮交错，庶类混成。”这就把太极生两仪等解释成元气化生天地、万物的具有唯物主义倾向的宇宙生成论。魏晋时代，玄学家王弼、韩康伯等人用老庄学说解释《周易》，把太极解释为虚无的世界本体。王弼以“一”为太极，而“一”即“道”即“无”。韩康伯在注《周易》“易有太极，是生两仪”这句话时说：“夫有必始于无，故太极生两仪也。”玄学家解释太极，一方面把太极说成是“无”，另一方面又把作为“无”的太极看成是宇宙的本体，太极同两仪、四象、八卦的关系是体用关系，“体用不二”，从而把汉代的元气化生万物的宇宙生成论引向了“天地万物皆以无为本”的宇宙本体论。

到了宋代，理学家们又将太极概念纳入理学的范畴体系，给予了极高度的重视。理学的奠基人周敦颐作《太极图说》，以太极为阴阳混沌未分的状态，太极动静变化从而产生阴阳、五行、四时和万物。周敦颐对作为阴阳统一体的太极究竟是理是气未作说明，且在太极之上又安置了一个“无极”，尚未能摆脱以虚无为宇宙本体的窠臼。周敦颐之后，理学家们对太极的理解各有不同。张载认为：“一物而两体，其太极之谓与?”他以太极为气，称太极是包含对立的阴阳二气的统一体，因此，太极既是宇宙的本体又是天地万物运动变化的根源。二程和朱熹则改造了周敦颐的说法，以理为太极，宣扬理为气本，反对张载的气本体论。朱熹对周敦颐的“无极而太极”说加以阐发，他说：“‘无极而太极’，正所谓无此形状，而有此道理。”在朱熹看来，宇宙的本体，就其作为抽象的道理而言，是没有像具体事物那样的外形的，所以称之为“无极”，但就其作为观念的存在而言，它又是实有的道理，所以不是空无所有，故应称之为“太极”。“无极而太极”就是“无形而有理”，宇宙的本体，或者叫无极，或者叫太极，其实是一个东西。太极动静变化而生阴阳、五行及万物，并没有时间上的先后顺序，太极就在阴阳、五行和万物之中，太极与万物不即不离，是本体和现象的关系。朱熹以理解释太极，把太极看作是最高的理，亦即天地万物之理的总合，他借用佛教“月印万川”的比喻，认为在具体的事物之中也具有太极之理，他说：“太极只是个极好至善的道理，人人有一太极，物物有一太极。”作为理的太极就成为万物和人存在的根据。稍后的心学家陆九渊不同意朱熹的理本论，他认为“心即理”、“心为

太极”,不承认在心之外、心之上别有什么“无形而有理”的最高本体。

明、清时代的思想家大多继承张载、朱熹、陆九渊等人的思想,对太极的性质展开新的论证。明末清初的著名思想家王夫之吸收张载和朱熹有关太极的学说,提出了自己气本体论的太极说,对太极之辩作出了理论上的总结。王夫之以气解太极,认为太极是阴阳二气混沌未分的细缊状态,即“太和细缊之气”。太极中包含的阴阳二气本身有健顺之性,此性即为理,所以太极又是理气合一的实体,此实体为天地万物的共同本原。太极作为阴阳二气合一的实体,自身具有运动的本性和变化规律,且寓于天地万物之中,一切现象都是这个阴阳统一体的不同表现形式。王夫之吸收朱熹“人人有一太极,物物有一太极”的思想,在解释“易有太极,是生两仪”这段话时,认为太极与万物的关系不是一个有时间上顺序的生成关系,太极本身就蕴含着阴阳五行万物,太极就在阴阳五行万物之中,从哲学上导出天地万物是太极即太和之气自身的展开,而天地万物皆具太和之气,太极始终寓于天地万物之中的结论,把中国传统哲学对太极的认识推进到了一个新的阶段。

乾　坤

乾坤是中国古代哲学思想史上的重要概念,被看作是宇宙间两种最基本的、既彼此对立又相辅相成的物质力量或属性,是万物产生的根源。

乾坤这对概念最初出现在儒家经典《周易》中,是两个卦名。乾为八卦之一,由三个阳爻组成,卦形为☰;又为六十四卦之一,乾上乾下,卦形为䷀。坤为八卦之一,由三个阴爻组成,卦形为☷;又为六十四卦之一,坤上坤下,卦形为䷁。在《易传》及后来的易学中,认为乾象征天、阳,具有刚健、运动的特性;认为坤象征地、阴,具有柔顺、宁静的特性。乾坤两卦的卦画符号及其所代表的意义都是互为对立的。

《周易》一书对乾坤两卦分别从所象征的事物和所代表的属性两方面进行了区别和归类。首先,从所象征的物象上看,关于乾,《周易·说卦传》说:“乾,天也,故称乎父。”同时把乾看作是天、首、君、父、金、马等一系列物象的代表。关于坤,《周易·说卦传》说:“坤,地也,故称乎母。”同时把坤看作是地、腹、母、子母牛、布等一系列物象的代表。所以,《周易·系辞传》总结说:“乾,阳物也;坤,阴物也。”把乾、坤看作是宇宙间阴、阴两大类物质的代表。其次,从所代表的属性上看,关于乾,《周易·说卦传》说:“乾,健也。”《周易·乾·象传》说:“天行健,君子以自强不息。”这就把乾的性质看作是刚健且运动不息。关于坤,《周易·说卦传》说:“坤,顺也。”《周易·坤·象传》说:“地势坤,君子以厚德载物。”和乾相对照,坤的性质则被看作是柔顺而具有宽博、宁静的特征。

在《周易》中,乾坤被作为宇宙的本原。《周易·乾·彖传》说:“大哉乾元,万物资始。”《周易·坤·彖传》说:“至哉坤元,万物资生。”这就把乾坤二者看作是生成万物的宇宙本原。其中,乾是阳性的、刚健的,起着生动、创始的作用,坤是阴性的、柔顺的,起着被动、完成的作用,《周易·系辞传》说:“乾知大始,坤作成物。”在《周易》中,乾坤不仅标志宇宙本原,同时又是标志宇宙万物发展变化的范畴。《周易·系辞传》说:“乾,阳物也。坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。”又说:“刚柔相推,变在其中矣。”这就表明,天地间万物的生成变化都是在乾与坤、阴与阳的相互交合推移中产生的。关于乾坤,《周易》承认二者间的矛盾斗争,但又提出“天尊地卑,乾坤定矣”的观点,把社会伦理意义上的尊卑观念加到乾坤之上,从而把乾坤矛盾斗争推动事物变化发展的辩证思想又

拉回到了形而上学的定位论。

《周易》一书主要是谈阴阳变化之道的，乾坤两卦作为纯阳、纯阴卦，是标志阳、阴的符号。《周易》的八卦以至六十四卦符号系统都是建立在乾坤两卦的对立统一基础上的，而《周易》正是通过乾坤等卦象的推演变化来描述宇宙人生之理的。《周易·系辞传》说："乾坤，其易之门邪？"又说："乾坤，其易之蕴邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。"

《周易》一书对乾坤范畴作了多方面的阐述，后来的易学家多数只是祖述前人。到了宋代，张载、朱熹等人方又就乾坤范畴作出新解。张载认为："阴阳言其体，乾坤言其用。"乾坤是阴阳或由阴阳构成的有形物体的特性。他把乾坤用于他的"一物两体"学说中，他说："一物而两体，其太极之谓也！阴阳天道，象之成也；刚柔地道，法之效也；仁义人道，性之立也。三才两之，莫不有乾坤之道。"他又说："天性，乾坤、阴阳也。二端，故有感；本一，故能合。"张载把乾坤看作是事物内部固有的对立的不可分割的两个方面，这两方面的感应推动着物质世界的变化。朱熹将乾坤与阴阳作为同等的范畴来使用，他认为乾、坤的字义是健、顺，而健、顺则是阴阳二气的性情，世界上的任何事物都是乾坤、阴阳的对立统一。朱熹继承《周易》中把乾坤看作宇宙变化动源的思想，在解释《周易》中"阖户谓之坤，辟户谓之乾"时，把乾、坤看作是事物生化过程中两种对立趋势、倾向的表示者，体现了一定的辩证思想，但他局限于"天尊地卑，乾坤定矣"的经传说法，最终得出"乾无对待"的结论，抹杀了乾、坤双方相互依存的对立统一关系，走向了形而上学。张载、朱熹之后，明末清初的王夫之在解释乾坤时，认为乾、坤即健、顺，是阴阳二气所具有特性，他有时也把乾坤看作阴阳的代称。王夫之认为乾坤即阴阳的统一体就是宇宙的本体太极，而宇宙就是由于乾坤对立双方的互相结合、互相推动，从而形成万物并且使万物处于日新月异的变化发展之中。

阴　　阳

阴阳是中国传统哲学中的基本范畴。阴阳二字的本义当是指物体对于日光的向背，向日的为阳，背日的为阴。后来阴阳的词义逐渐发生变化，成了标志宇宙本质和运动变化的哲学概念。

西周末年的周太史伯阳父，就曾经用阴阳二者的相互关系来解释地震的起因。他认为，天地之气有其正常的秩序，如果阳伏不能出，阴迫不能蒸，即天地之气出现了秩序的混乱，那就要发生地震。显然，在伯阳父那里，阴阳是被看作天地间的两种相对立的气。在先秦时代，除了把阴阳看作气外，又引伸出凡是非人为的自然界的事物、变化都叫做阴阳之事，这种观点散见于《庄子》、《荀子》等典籍中。

在儒家的经典《周易》中，阴阳概念始被提到了极高的地位。《周易》用—和- -两种符号来代表阳、阴，称为阳爻、阴爻，由此构成八卦、六十四卦的符号系统，来模拟宇宙人生之理，揭示宇宙的根本规律。在《周易》中，阴阳概念仍有继承前代作为两种气的意义，如《周易·乾·文言》解释乾卦初九爻时说："潜龙勿用，阳气潜藏。"但在《周易》中，阴阳已逐渐从实体概念转化为属性概念。首先，《周易》认为，阴阳是宇宙间两种根本对立的属性，从自然到人类社会，莫不如此。《周易·系辞传》首句即言："天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。"在《周易》里，乾坤是标志阴阳的符号，因此，这段话就从最广大的范围内把宇宙万物包括人类划分成了阴阳两大类别。其次，《周易》又把阴、阳两者间的矛盾斗争看作是宇宙万物生成变化的根源，它提

出:“生生之谓易,成象之谓乾,效法之谓坤。”“阴阳不测之谓神。”阴和阳之间不可窥测的关系构成了事物的形成和发展。再次,《周易》提出“一阴一阳之谓道”的命题,把阴阳两者间的对立统一看作是最高的道,它既是宇宙的本体又是发展的源泉,更是人们应努力去把握的最高真理。《周易》一书对阴阳范畴多方面含义的揭示对后来的哲学家们影响极大。

与《周易》大略同时的阴阳学家邹衍,将阴阳与五行概念结合起来,用天道来比附人道。邹衍的学说没有流传下来,但他有关阴阳的思想被汉代的大儒董仲舒所吸收。史载董仲舒“始推阴阳,为儒者宗”,他继承《周易》、邹衍等前代的思想,既把阴阳看作实体的二气,又把阴阳看作两种对立的属性,他用属性的阴阳来贯通天人,又用实体的阴阳来沟通天人,建立了天人感应的神学目的论。董仲舒大大发挥阴阳作为两种对立属性的意义,他把天国和人间进行比附,用天和地、日和月等自然界的阴阳对立来论证封建制度下君臣、父子、夫妇间的尊卑、服从关系,为封建的纲常名教提供理论依据。同时,董仲舒在承认阴阳二者矛盾对立的前提下,又用形而上学的不变论,取消了二者的对立。董仲舒承认一切事物内部皆有阴阳,即承认矛盾普遍存在,但他认为:“天之常道,相反之物也不得两起,故谓之一。一而不二者,天之行也。阴与阳,相反之物也,故或出或入,或右或左。……并行而不同路,交会而各代其理。”董仲舒只承认阴阳有对立,而不承认阴阳的对立矛盾构成世界的变化发展。董仲舒之后的一些汉代易学家,如孟喜、京房等人,在解释《周易》时,以阴阳二气解释阴阳两爻,将《周易》与天文、物候、历法、干支等相联系,创出了卦气、八宫、纳甲、爻辰等一套繁琐的理论,其末流则陷入迷信、支离。

宋明时代,理学家们通过对阴阳范畴的不同阐释,表达了各自对宇宙本性和事物运动变化根源的看法。理学的奠基人周敦颐把阴阳看作是阴阳二气,但他认为是由于太极动静而生出阴阳,再由阴阳化生出五行、万物。周敦颐从宇宙的动因问题入手,认为太极主动静,把阴阳置于太极的支配之下。张载在解释《周易》时,把《周易》中的太极看作是气,即他所谓的“太和细缊之气”。张载把太极即气看作是宇宙的本体,他提出“一物两体”说,认为太极本身就有阴阳两个方面,太极是阴阳二气的统一体。张载在解释阴阳时,既把它看作是两种实体的气,又把它看作是两种属性,他认为阴阳统一于太极内,且正是由于阴阳两个对立方的推移交合,方才形成了这个统一体的运动发展,这就把事物发展变化的原因归结为内部阴阳的对立。程颐不同意张载以阴阳二者统一的气作为宇宙本体的思想,他说:“离了阴阳更无道,所以阴阳者是道也。阴阳,气也。气是形而下者,道是形而上者。”在这段话里,程颐同样把阴阳看成是两种不同性质的气,但与张载不同,他不承认阴阳二气的统一体是宇宙本体,而把“所以阴阳者”即阴阳二气背后的道理看作是宇宙的本体,凌驾于阴阳二气之上。程颐的思想后来被朱熹所发扬光大。而到了明末,王夫之则在张载的基础上,进一步解释阴阳范畴,形成自己朴素唯物论和朴素辩证法相结合的气本体论哲学。

五　　行

金、木、水、火、土,古称五行。本是人们生活中经常要接触的五种物质。五行之说,始见于《尚书·洪范》:“五行,一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。”《国语·郑语》载:西周末史伯说:“故先王以土与金、木、水、火杂,以成百物。”《左传·昭公二十五年》载:子大叔曾说“用其五行”。《左传·襄公二十七年》载:“天生五材,民并用之。”杜注:“金木水火土

也。”

五行说流行以后，被运用于各个方面。思孟学派把五行与仁、义、礼、智、信相附会。荀子在《非十二子》中说：“案往旧造说，谓之五行。”邹衍用五行的相克关系来解释历史发展的规律。《淮南子·齐俗篇》高诱注引《邹子》：“五德之次，从所不胜，故虞土、夏木、殷金、周火。”五德即五行之德。五行相胜的循环次序是：木胜土，金胜木，火胜金，水胜火。虞属土德，夏属木德，木胜土，夏胜虞。金胜木，殷胜夏。周胜殷，火胜金。周属火德，胜周者应属水德。后来，秦灭周，统一天下，自认水德。就是受五德终始说的影响。

秦汉时代的医家用五行相胜相生的关系来解释人体五脏的关系以及生理、病理和治疗原则。脾脏属土，肝脏属木，肺脏属金，心脏属火，肾脏属水。《黄帝内经·素问·阴阳应象大论篇》：“东方生风，风生木，木生酸，酸生肝，肝生筋，筋生心，肝主目。”这就把东、风、酸、肝、筋、目等都与五行中的木联系起来，同时把南、热、苦、赤、徵、脉、喜、笑、心、舌等与火联系起来，把中央、湿、甘、脾、肉、口、黄、宫、思与土相联系，将西、辛、肺、鼻、燥、哭、咳、白、商、忧、皮毛与金相联系，将北、寒、咸、肾、耳、骨、黑、羽、恐与水相联系。这样，就将人体的部位、内脏、生理、情感、五官都与五行相联系。在人体中，这种相关现象在医疗实践中得到应用，例如易怒、头晕、目眩、抽搐、筋和眼的一些症候，可以采用治肝的方药和针灸肝经的穴位，来进行治疗。根据五行相胜相生的道理，例如水生木，肝属木，如有病，可用补肾的方药，有助于肝脏的康复。总之，用五行的生、克和相侮、相乘等理论来阐述五脏之间的互相依存、互相制约的复杂关系。历代医家在实践中不断总结经验，丰富并发展了五行学说。五行学说还是现代中医的基础理论之一。

西汉儒家董仲舒充分吸取五行学说，丰富儒学。他撰写了《五行之义》、《五行对》、《五行相生》、《五行相胜》、《五行顺逆》、《治水五行》、《治乱五行》、《五行变救》、《五行五事》等专论五行的篇章。他认为，行就是指运行，由于运行不同而有五行。五行是五官，即有五种不同的官能、功能。五行的顺序是木、火、土、金、水。他认为它们之间的关系是“比相生而间相胜”。比相生、木生火、火生土，土生金，金生水，水生木。间相胜：木胜土，火胜金，土胜水，金胜木，水胜火。五行原是并列的，董仲舒首先提出土的特殊地位。他说五行中的木、火、金、水与四方四时相对应，而土居中央，是“天之股肱”，土的道德茂美，不是一时所能命名的，所以它兼管四时。土居中央，兼管四时，成为“五行之主”。土有圣人最高贵的忠德，又是官位最高，什么都管的，所以是最高贵的，“五行莫贵于土”。一人得道，鸡犬升天。土是最贵的，与土成为一个系列的其他各项也都身价百倍。“土者，五行最贵者也，其义不可以加矣。五声莫贵于宫，五味莫美于甘，五色莫贵于黄，此谓孝者，地之义也。”(《五行对》)地就是土，只有地有资格与天相对应，地对天有忠孝之义，所以土也就有忠孝之德，“忠臣之义，孝子之行”都是“取之土”的。

根据五行相胜，董仲舒推出政府机构中各种职能互相制约的道理。他认为木是司农(管钱粮的官)，金是司徒(管教化的官)，司农不轨，司徒诛之，这叫“金胜木”。土是君，木是农，农指广大农民。君奢侈过度失礼，农民就造反，君就要倒霉，这叫“木胜土”。君制约百官，百官互相制约并制约农民，农民制约君，在制约条件下，五行能够协调、相生、各尽其职，政治活动进行正常轨道，产生良性循环。这是最理想的天人协调的有序的社会。五行一旦错乱，稳定社会就会混乱，引起天灾人祸。例如“火干木”，春天暖得过早，蛰虫早出，雷早行，就会出现春旱。对此要进行变救，救之以德。有的灾是皇帝的言行引起的，例如，君王对臣下不礼貌，不肃敬，就会引起

“夏多暴风”的灾。变救的办法,就是君王对臣下要注意礼貌,肃敬一点,夏天就没有那么多暴风了。这就是上天与君王的精神感应。

董仲舒认为宇宙有十端:天、地、阴、阳、木、火、土、金、水、人。天在上,地在下,人生活在地上。天地之间充满阴阳五行之气。君王不肃敬的态度,通过阴阳五行之气,传到上天那里,天就发怒,又通过阴阳五行之气,传到地上,夏天就刮起暴风。君王知道天意以后,赶紧改正错误,这一信息又很快地通过气传到上天,天一高兴,又通过气传到地面,暴风立即停息,晴空朗日,风清气爽。这就是天人感应理论。在这一理论中,阴阳五行之气是沟通天人的中介,又是推测天意的逻辑方程式。当然,董仲舒所讲的天意就是以儒家的仁爱为核心的。

东汉朝廷,在章帝主持下召开白虎观会议,讨论经学异同。后由班固撰成《白虎通德论》,又叫《白虎通义》或《白虎通》。《白虎通义》卷二对“五行”作了专节论述。五行的行指天行气。五行顺序是水、火、木、金、土。与董仲舒不同,与《尚书》一致。五行与四方、四时、五味等对应,五行相生相胜,五行土为最尊贵,诸多观点,都与董仲舒一致,说明董仲舒的思想在当时经学家的心中有权威性和经典性。并将五行与阴阳相配,火为太阳,木为少阳,金为少阴,水为太阴。土则是阴阳中和。另外,在五行相胜中有木王、火相、土死、金囚、水休的说法。木王就是春天,金王就是秋天。《白虎通义》一再将五行来比附人事。这里受到董仲舒以后纬书的影响,也影响了后来的迷信家。五行学说是后代风水先生、算命先生进行推理、预测的重要依据。

理

理是中国哲学史上一个极其重要的哲学范畴。它的含义主要有二。一是指事物的条理、规律、准则,它的存在是以具体事物为依据的,是事物所具有的一种属性。二是指作为最高层次的实体范畴,是世界的本体,是哲学体系最根本的范畴。在先秦的哲学典籍中,理是作为事物的属性,不能孤立存在,主要是第一种意义。以二程为首,把理作为最高本体后,“高谈性命,详析理气”成为一时的风尚,理由此成为哲学本体范畴。

“理”字本义是指玉石的条纹。《说文》曰:“理,治玉也,从玉声。”由玉石的条纹,理的含义引申为事物的规律,事件的条理。《中庸》说:“文理密察,足以有别也。”文、理是两种不同的条纹,它们相似却又不同,经过仔细观察,就可以把它们区分开。《周易·系辞传》曰:“仰以观于天文,俯以察于地理。”“乾以易知,坤以简能。……易简而天下之理得矣。”这里“天文”“地理”分别指天地运行的规律,易简之理也是自然界运行的规律,这些规律都是可以被人们认识的。同时以先秦典籍中,理还有道德原则的含义。“口之于味也,有同耆焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也。”(《孟子·告子上》)视觉、听觉、味觉都有人们所共同欣赏的性质,产生美感的享受,心灵也有人们所公认的优良品质,那就是理、义,也就是各种道德规范。以“礼”解释理的还有荀子。“礼也者,理之不可易者也。”(《荀子·乐论》)这就是说,理有变易之理,也有不变之理,而作为社会道德规范的“礼”是不可变的永恒之理。《周易·说卦》把理与“性”“命”相统一,比以“礼”“义”解理更进一步。“穷理尽性以至于命”,理的永恒性、不变性更加突出,这种思想对宋明哲学以理为本体的思想体系有重大、深远的影响。

宋明时期的理学和心学把理作为实体范畴。理原作为事物发展变化的规律,经过荀子、孟子、易传等的引申和解释,理被伦理化,并转化为道德准则,赋予了人类精神的属

性。二程首先建立了“惟理为实”的理本论哲学，把它设想为可以派生天地万物的宇宙本体。“有理则有气”(《二程集·二程粹言》)，理是万物生成的本体，是抽象无形的。朱熹更加明确、清晰地表述了理与气之间的关系。他说：“天地之间有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。”(《朱子文集》卷五十八《答黄道夫》)他指出就本体而言，先有理才有气，而就某一具体事物的生成和存在而言，理与气是相互依存，不相分离的。“有是理便有是气，但理是本”，“以本体言之”，“先有是理，后有是气”，“天下未有无理之气，亦未有无气之理”(《朱子语类》卷一)。陆王一派以心为最高的哲学范畴，因此理不能离开心。又以“心即理”为哲学基本命题，理也是具有本体意义的第二层次的范畴。陆九渊说：“塞宇宙一理耳。”(《象山全集》卷十二《与赵咏道》)“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理”。(同上书卷三十四《语录》)在心的统帅之下，理与气没有本质的区别，都是归属于心这一最高范畴的第二层次的范畴。王守仁说：“心一而已，……以其条理而言谓之理，……以其流行之言谓之气。”(《传习录》中)理与气仅仅是心的不同表现形式而已。这点与理学的观点不同。程朱哲学的理还指所以然之理和当然之则。程朱区别了自然之理与道德原则之后，又把两者归于同一的理，说：“物理须是要穷，若言天地之所以高深，鬼神之所以幽显。”“……今且以其至切而近者言之，则心之为物，实主于身，……次而及于身之所具，则有口鼻耳目四肢之用；又次而及于身之所接，则有君臣父子夫妇长幼朋友之常，是皆必有当然之则而不容已，所谓理也！”(《程氏遗书》卷十五)就是说万物之所以如此，人与人之间所具有的各种关系、交际原则都是理，它们是必然的、永恒的，也是可以认知和践履的。正如二程所说：“物我一理，才明彼即晓此，合内外之道也。”(同上书卷十八)理作为宇宙的本体，它的存在也是很特别的。它“不同于一物”，“只是个净洁空阔的世界，无形迹”，“无情意，无计度，无造作”。(《朱子语类》卷一)宋明时期对“理”的认识既反对了有意志、能造作的天命说，也避免了把一切事物作为万物本源的局限制。理既是无限广大、没有界限、难于捉摸的，又是确实有实在作用的。正如朱熹所说：“以理言之，则不可谓之有；以物言之，则不可谓之无。”(同上书卷一百二十六)

天　理

天理是宋代儒学的基本概念，意指社会的伦理原则和道德规范是天经地义、千古不变的规则。天理与人欲往往作为一对概念出现，谈到天理与人欲的关系时，宋代及后世的思想家各自有不同的观点。

在先秦哲学典籍中，天理并不具有伦理道德的含义。《庄子·天运》说“顺之以天理”，《韩非子·大体》说“不逆天理”，这里的天理是指自然界运行的规律性及人类所不能逆转的必然性。《礼记·乐记》出现天理与人欲对举的思想。“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”此处天理是指天之所生人的本性，它与人们感于外物，贪嗜外物的欲望是对立的。如人们不能抑制内心的欲望，无法抵抗外物的诱惑，就会丧失天理，也就是丧失人的本性。这种说法对宋儒天理与人欲对立的理欲观产生过重要的影响。董仲舒“天人感应”的哲学体系中，把天理看作是最高主宰“天”所授予万物的秩序，其中当然包括人类社会的伦理、道德规范。尽管天理仍然是从属于“天”的概念，不具有自在的本体特征，但这却在把天理社会化、伦理化的道路上迈出了重要一步。周敦颐接受佛教、道教“无欲”说，以

"仁义中正"之性为"人极",主静无欲,把感性欲望排除在人性之外,也影响了儒学天理范畴的发展。

张载提出天理与人欲关系问题。他的关于天理的理论为宋代及以后的天理学说奠定了基础。他所谓的天理,就是性命之理,是人生过程中所遵循的原则。在他的哲学体系中还被称为"天地之性"。他说:"所以谓天理也者,能悦诸心,能通天下之志之理也。"(《张子正蒙·诚明》)就是说天理能够给人的心灵产生快乐的感受,是和宇宙、天地的意志相沟通的。它是指一种超越时空,永恒的道德原则。对于人的欲望,他说:"口腹于饮食,臭舌于鼻味,皆攻取之性也。"(同上)这就是说,人所具有的各种感官欲望也是人性的一种。这种欲望并不是自然而然具有的,需要主体发挥作用且与外物相接触,才会产生。由此可见,在张载的理论体系中,天理与人欲是有区别的。无理是绝对的、永恒的,可以和宇宙自然界相沟通。人欲则是主、客体相互作用而产生,经过努力才能具有。作为天地之性的天理是最高层次的,人欲则是处于低位的。同时,天理与人欲也有共同点,即它们都是人的本性。因此张载的天理、人欲观决定了天理概念发展的两条路线。其一,天理是自然具有的,与宇宙同一具有超越性。与此相比人欲却低一层次。因此天理与人欲被二程、朱熹等人发展为完全不同的两个概念,而且彼此对立,互不相容。其二,天理、人欲都是人性的一种表现形式,因此它们有可能被统一。陆王一派认为天理与人欲都出于人心。

二程以人性与宇宙自然规则相统一的部分为天理,而一切有意识、有目的的活动无论其是否合乎礼仪都是人欲。天理具有如下的特点和性质。他说:"在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心。其实一也。"(《二程遗书》卷十八)因此理是具有永恒性的。"人之所以为人者,以有天理也。天理之不存,则与禽兽何异矣!"(《二程粹言》卷二)天理是人与动物相区别的本性,也就是仁义礼智信等伦理道德。天理与人欲绝对不能并存。"视听言动,非理不为,礼即是理也。不是天理,便是私欲。人虽有意于为善,亦是非礼。无人欲即皆天理。"(《二程遗书》卷十五)这句话明确天理就是礼,是一切超功利的行为。如果一切为善,合礼的言行都是有目的、有意识的,便也不能得到承认,依然是人欲,是应该摒弃的。因此他说"灭私欲则天理明矣"(同上书卷二十四)。朱熹的观点稍微柔和一些。他认为天理与人欲是相互依存的。"人欲便也是天理里面做出来,虽是人欲,人欲中自有天理。"(《朱子语类》卷十三)这样他肯定了人欲的合理性。人欲主要是指维持人的生命存在所必须的物质资料。天理的含义与二程的观点一样,而对人欲,朱熹则予以它更多的约束。他说:"饮食者天理也,要求美味,人欲也。"(同上)就是说对物质享受的沉溺,对感官欲望的过度追求就是人欲。他还说:"然天理人欲,同行异情。循理而公于天下者,圣人之所以尽其性也;纵欲而私于一己者,众人之所以灭其天也。"(《孟子集注》卷二)天理是按社会道德规范行动,是为公的。而私欲则是利己行为,是与天理背道而驰的。朱熹对天理人欲关系也归结为一句话,"圣贤千言万语,只是教人明天理,灭人欲"(《朱子语类》卷十二),这也成为理学人生论的宗旨。

罗钦顺发展朱熹的思想,把天理说成是道心。"盖人之生也,自其禀气之初,阳施阴受而此理即其主宰一定,生意日滋,缠绵周匝,遂成形质,此上智下愚之所同也。其名为道心,其实即天理。"(《困知记》附录《再答林正郎贞孚》)他认为天理是人的本质,是每个人都具有的。天理与"欲"并不是对立而不能共存的。他说"欲未可谓之恶,其为善为恶,系于有节无节尔"(《因知记》卷上),就是说"欲"本身是无所谓善恶的,只有违背了伦理道德,且没有节制时才可以叫做恶。而且他认为"欲"作为七情的重要内容,是人的本性

的一种表现,因此“欲”是不能被丢弃的。这一点与理学、心学都是不同的。

在天理、人欲概念问题上,陆王一派持与理学对立的观点。陆九渊的思想体系中,“心”是最高范畴,主张天人合一。因此他说:“天理人欲之分,论极有病。”(《象山全集》卷三十五)他认为天理、人欲是不可分离的,都是低于“心”的概念。王阳明则更进一步指出:“须是平时好色好利好名等项一应私心,扫除荡涤,无复纤毫留滞,而此心全体廓然,纯是天理。”(《传习录》上)他认为私欲也存在于心中,不在心外。良知就是天理,是人心的一点“灵明”,是人人皆有的,是评价是非、善恶的道德标准。只要用这“一念发动处”的良知去克制、消除“私欲”,就是应该做的修养功夫。因此,在以天理除私欲方面,理学与心学是统一的。

王夫之作为理学的集大成者,他的天理观具有如下特点。首先,他认为理与欲是统一的,它们都具有同样的物质基础。“天理人欲,同行异情。异情者,以变化之几;同形者,同于形色之实。”(《周易内传·屯》)第二,他强调理与欲本质相同,而天理是更普遍、更根本的。“天理充周,原不与人欲相为对垒。理至处,则欲无非理。”(《读四书大全说》卷六《论语·宪问》)他肯定人欲存在的合理性,认为合乎道德规范和行为准则的欲望就可以叫做理。这样天理的内容就不仅仅是宋代理学、心学所说的道德规范,而是指一切合乎事物发展,能够有存在的合理性,符合本性的性质。第三,“欲”具有不同的性质,只有自私的欲望才是应该予以否定的。“天下之公欲,即理也;人人之独得,即欲也。”(《张子正蒙注·中正篇》)

戴震继承了王夫之的一些思想,成为在天理问题上极有特点的一位清代思想家。他以批判程朱的理欲观为己任,在《孟子字义疏证》篇末说明自己的写作目的时说:“程朱其所谓欲,非帝王之所尽心于民,其所谓理,非古圣贤之所谓理。”他的天理观也是通过对人欲的描述而得以明确的。在认识论方面他以自然、必然解释人欲、天理。他首先肯定欲是一种本性。“欲根于血气,故曰性也。”(《孟子字义疏证·理》)接着说:“由血气之自然,而审察之以知其必然,是之谓义理。自然之与必然,非二事也。”(同上)这就是说欲与理的区别,也就是自然与必然之间的区别。只有发现了自然之欲而又对它进行思考、审察,才能认识其中的必然之理。这样由欲可以转化为理,他说:“性,譬则水也;欲,譬则水之流也。节而不过,则为依乎天理。”(《孟子字义疏证》卷上)这个比喻说明,性是水,是实体,欲是水的流动,是实体的运动形式,也是水的自然属性。只要对欲进行适当的节制,而不过分,就是顺天理,也就可以归于天理了。在此基础上,戴震还明确肯定了欲的社会历史作用。“凡事为皆有于欲,无欲则无为矣;有欲而后有为,有为而归于至当不可易之谓理;无欲无为又焉有理!”(《孟子字义疏证·权》)他把情感、欲望等一贯被贬低的人性表现,提到了相当高的地位,把它视作推动一切人类活动发展的动力,给天理概念予以一个很好的总结。

理一分殊

理一分殊是说明世界普遍性与特殊性、统一性与多样性关系的一对范畴。“理一”是指普遍或一般,代表世界的统一性;“分殊”指特殊或个别,代表世界的多样性。

周敦颐所说的理一指太极,二殊指阴、阳二气。在《通书》中他论述了二气五行化生万物之后,说:“二殊五实,二本则一,是万为一,一实万分,万一各正,小大有定。”(《通书·理性命》)意思是说,万物由于阴阳二气之不同而显示不同的特性,然而构成万物的质料——五行,却是相同而实在的。阴阳二气又都本于太极,在这种意义上,万物的大小不同

都有其必然性，是由统一的太极决定的。他还说："神明之德，通于万殊；万物之情，类于形器。"（《横渠易说·系辞下》）"神明之德"就是太极，它与"万殊"是相通的。在周敦颐那里，"万殊"指代万理还是万物并没有明确论述。儒学思想史上关于理一分殊的争论起源于张载《西铭》的首句"乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃浑然中处。"意思是说天是人的父亲，地是人的母亲；人十分藐小，与万物一样生存于天地之间。程颐与杨时论《西铭》时，杨时认为像张载所说的那样，就会走上只知"父天，母地"连自己生身父母也没有分别的兼爱道路。程颐回答杨时的问题时，提出"理一分殊"四个字。"《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分。……分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而非之。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也；无别而述兼爱，至于无义之极，义之贼也。"（《二程文集·答杨时论西铭书》）这是讨论伦理学问题，强调"理一"与"分殊"统一的重要性。如果只有分殊，则丧失仁义，私利成为社会的主流；如果不讲分殊，就会成为绝对的兼爱，丧失道德礼义的原则。这些都是不可取的。因此"理一"就是以仁为核心的伦理原则，"分殊"就是保证社会等级关系的道德规范。二程对理一分殊还有其他看法。其一，太极之理为"理一"，天地万物分有此理为分殊。"散之在理则有分殊，统一在道则无二致。"（《二程集·伊川易传·易序》）这就是所谓"万理归于一理。"其二是"理一"指事物的统一性，"分殊"指事物的差异性。"天下之理一也，途虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。"（《二程集·伊川易传》）这实际是说"万物一理耳"（《二程粹言》卷一）。其三，"理一"是事物的整体及其功能，"分殊"是构成事物的各组成要素及对这一事物的作用。"尝试观诸其身，耳目口鼻，肢体脉络，森然有成列而不乱，定其分于一体也。一处有阙，岂惟失其用，而体固不完矣。是'理一分殊'之说也。"（《西铭说》）强调分殊对理一的重要性，而万理与一理的关系却没有探讨。朱熹的观点则较为明确，他说"物物各具一太极"，这就彻底贯彻了理本体论。万事万物各具其独特的理，这理与普遍的本体理并没有本质区别。他认为理就是"理一"与"分殊"的统一，也就是普遍性与特殊性的统一。"或问理一分殊。曰：'圣人未尝言理一，多只言分殊。盖能于分殊中事事物物，头头项项理会得其当然，然后方知理本一贯。不知万殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何处。'"（《朱子语类》卷二十七）就是说理一分殊是一理与万理的关系，万理统一于一理，同时一理又通过万理而得以表现自身。只有认识万殊才能认识理一。通过对"理一分殊"的论述，朱熹还论证了事物的统一性与多样性。"只有此一理，万物分之以为体。"（同上书卷九十四）万物各具其特殊的理为本体，同时这些有独特性的理又统一为"理一"。统一的理为万物共同的本体。由于理之分，才有事物的多样性；由于理的统一，才有事物的统一性。以理为本体的事物也具有统一性和多样性。

罗钦顺对理一分殊作了比较精彩的论述。他从"理气为一"的观点解决了一般和特殊之间的关系问题。他的哲学最高范畴是作为宇宙本体的气。"理一"和"分殊"都是气的属性的反映。"谓理一分殊，理与气皆有之。以理言则太极理一也，健顺五常其分殊也；以气言则浑元一气理一也，五行万物其分殊也。"（《困知记》附录《与林次崖宪佥》）这就是说理一和分殊，即统一性和特殊性是有层次的，它们可以是各种规律之间的关系，也可以是规律与具体万物之间的关系，然而无论怎样，它们都是统一的。"分殊从理一中来，而理一在分殊中见，不能离分殊而超然独存。""差人物之生，受气之初，其理惟一，成形之后，其分则殊。其分之殊，莫非自然之理；其理之一，常在分殊之中。此所以为性命之妙也。"（《困知记》卷上）就宇宙论而言，人与物

都源于一气,有共同的自然规律。它们在最初都是相同的。人或物作为个体一旦形成便具有了其特殊的规律,这些特殊规律也是“自然之理”,是万物之所以统一的原因所在。因此理一分殊在气的统帅之下具有更大的合理性。王廷相与罗钦顺相似。他也是以气作为最高范畴。以理一分殊作为属性范畴。他说:“人与天地鬼神万物,一气也。气一则理一,其大小、幽明、通塞之不齐者,分之殊耳。知分殊,当求其理一;知理一,当求其分之殊。”(《慎言·作圣篇》)“理一”是一个抽象原则。“分殊”指理还是指物并不明确,但是它们的相互依赖与统一却是确定的关系。王夫之认为宇宙中万事万物都各有其自身的道理,彼此各不相同,独具特色,可是它们又具有可以统一的性质。“细为分之,则非但身之与国不可以一律相求,即身之于家,家之于国,亦有厚薄之差。……故曰理一而分殊,然原其分殊,而理未尝不一,要以帅人而后望人之从,其道同也。”(《读四书大全说》卷一)实际这里的理一分殊意指抽象的普遍性与特殊性是统一的。

心

心是儒家哲学非常重要的哲学范畴,它在哲学认识论、伦理观及本体论三个方面有重要意义。在认识论上它指思维、使思维活动产生的器官和因此而产生的思想、认识。在伦理观上它指人的道德意识和自由意志。在本体论上它有时是指宇宙的本体,与物相对。“心”在《论语》中已有论述,而且具有认识和道德意识两种含义,这就奠定了“心”概念发展的基础。佛教传入以后,以心为本体的思想才开始出现。

首先,从认识论方面讲。《论语·阳货》说:“饱食终日,无所用心。”这是孔子批评一些每天除了吃饭不干任何事情,没有丝毫认识活动的人。孔子是不喜欢下棋这样一些被视为娱乐,甚至带来玩物丧志恶果的活动的,而对于那些无所用心的人来说,“弈”也是件好事。可见这里“心”是笼统指任何一种认识活动。孟子提出“心之官则思”的命题,认为心是思维器官。他说:“耳目之官不思,而蔽于物,物交物则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。”(《孟子·告子上》这里以耳目等感觉器官与心之官对举,肯定心有思维作用,不会像感觉器官那样失于片面。而且他认为只有经过思考才会获得认识。可以肯定,这种具有思维作用的心并不是我们现在所说的心脏。先秦论心最详的是荀子。他认为:心与其他感官都是认识活动必须依赖的,而心在各种感官中占有统治地位。“耳目鼻口形态各有接而不相能也,夫是之谓天官;心居中虚以治五官,夫是之谓天君。”(《荀子·天论》)心作为一种认识器官它是无形的,却又协调各种感官的认识作用,成为五官的重要统帅。荀子认为在人的认识活动过程中,心和五官所起的作用是不同的。“天官薄类”即各种感官和外物接触后便产生相应的感觉印象,要获得真正的认识就必须经过“心有征知”的过程,心才能够认识客观对象。心是进行抽象思维的。“人何以知道?曰心。”这是说心所认识的是抽象的道。对于认识抽象的事物之所以如此的原因,必须发挥心的功能,而且这种认识活动可以脱离感觉器官独立进行,具有比五官更高级的优越性。

心还具有伦理学的意义。它主要是指对道德观念的意识。这种含义在《论语·为政》中就出现了。孔子称自己“七十而从心所欲不逾矩”,指自己道德意志的自由状况与社会道德规范的统一。孔子还夸曾子“其心三月不违仁”(《论语·雍也》)他心目中具有“仁”的思想,而且能够坚持一段时间,这是很不容易的。仁是具有丰富道德内涵的概念,因此心是一种道德自主的意识。孟子发挥了孔子的这种思想,提出“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞

让之心"、"是非之心"。(《孟子·公孙丑上》)心是指生而具有的道德意识。孟子还提出培养这种道德意识的方法是"求放心"。他说:"人有鸡犬放,则知求之;有放心,而不知求。学问之道无他,求其放心而已矣。"(《孟子·告子上》)这就是说,先验的道德意识必须经过修养,不断培植,才能茁壮地成长。由于荀子提出性恶论,他十分肯定心对于行为的主导作用。"欲不待可得,而求者从听可。欲不待可得,所受乎天也;求者从所可,受乎心也。"(《荀子·正名》)这就是说,人为了满足自己的欲望,他必须要受制于心。心具有裁制情欲,主宰行动的作用。也就是他所说的"性之好恶喜怒哀乐谓之情,情然而心为之择谓之虑"(《荀子·正名》)。他把心与情分开,也就是情感与理性分开,并且主张以理性约束情感。这种思想对宋代也有影响。

宋代儒家对心的讨论又有了一些新意。首先张载对心何以产生作了解释,他说:"由太虚,有天之名;由气化,有道之名。合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名。"(《张子正蒙·太和篇》)他提出太虚就是天,气的运动变化就是道,明白太虚即气,虚和气统一就是性,性与知觉的合一就是心。可见心是指能够对事物的现象和本质进行认识的能力。在此基础上,他提出了"尽心"和"大心"的观点,认为只有尽心、大心才能真正发挥这种认识功能。他说"若只以见闻为心,但恐小却心。今盈天地之间皆物也,如只据己之闻见,所接几何?安能尽天下之物?所以欲尽其心也。"(《张子正蒙·诚明篇》)认识活动如果仅限制在个体感官直接接受的现象范围之内,人对事物的了解和认识就狭小有限。所以,要对宇宙和万物有所了解,就须努力扩展自己的思维,超越感官的局限,以彻底发挥思维的能动作用,这就是"尽心",也就是"大心"。"大其心则能体天下万物"。(《张子正蒙·大心篇》)张载把心视作理性思维,并且是超越感觉认识局限性的。程颢对《尚书·大禹谟》中的四句话"人心惟危,道心惟微,惟精为一,允执厥中"进行解释,使这四句话有了明确的伦理内涵。"人心惟危,人欲也。道心惟微,天理也。惟精惟一,所以至之。允执厥中,所以行之。"(《二程集·遗书》卷一)他认为道心是道德意识,人心是感性欲望,两者是交织在一起的。程颐则不同,提出了心之体与心之用,但没有详细论证。"心一也,有指体而言者(自注:寂然不动是也),有指用而言者(自注:感而遂通天下之故是也),惟观其所见如何耳。"(《与吕大临论中书》)就是说心只有一个,它的善恶和它的作用在于心是运动还是静止。朱熹继承发扬了张载和二程的观点。在"心所从来"的问题上,提出"所觉者,心之理也;能觉者,气之灵也"(《朱子语类》卷五),心是理与气结合的产物,心是包含了知觉之理,同时又具有气之灵才能够对外物进行认识。由于构成人的理是同样的,因此人心只有一个,而由于所禀之气不同才有了"道心"和"人心"的区别。"心之虚灵知觉,一而已矣。而以为人心、道心之异者,则以其或生于形气之私,或原于性命之正,而所以为知觉者不同,是以或危殆而不安,或微妙而难见耳。然人莫不有是形,故虽上智不能无人心,亦莫不有是性,故虽下愚不能无道心。"(《中庸章句》序)任何人都有道心和人心,它们都具有认识的作用,只是表现不同。朱熹认为人心是人的主宰,他说:"人之一身,知觉运用,莫非心之所为,则心者固所以主于身,而无动静语默之间者也。"(《朱文公文集》卷三十二《答张钦夫》)人的任何活动包括诸如动静的运动,各类认识过程,语言表达等都是在心的支配下完成的。朱熹还区分了作为理性认识能力的心和形体性的心,他说:"如肺肝五脏之心,却是实有一物。若今学者所论操舍存亡之心,则自是神明不测。"(《朱子语类》卷五)心脏是有形的实体,而思维活动是无法预测且很神妙的。朱熹提出了"心统性情"的命题,以回答心与其他思维、意识活动的关系。

(“心统性情”一说始于张载,但他没有明确论述)朱熹说:“性是体,情是用,性情皆出于心,故心能统之。”(《朱子语类》卷九十八)理性与情感都是心的作用。他详细说明:“心者一身之主宰;意者心之所发,情者心之所动;志者心之所之。”(《朱子语类》卷五)心是意、情、志的统一体。意就是一般的行为动机,情是指感情、情绪,志是行为的目标,也就是志向。可见朱熹所说的心实际是指人的意识及一切主体的意识活动。陆九渊、王阳明的观点则与朱熹不同。他们把心看作超越时间和空间的永恒存在。“四方上下曰宇,往古来今曰宙,宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”(《陆九渊集·杂说》),这是陆九渊把认识活动的客体看作是内在于自己本心的。同时他所说的心还是指先验的道德意识。“仁,人心也,心之在人,是人之所以为人,而与禽兽草木异焉者也。可放而不求哉?”(《陆九渊集·拾遗》)人心是人的本质,它可以用“仁”概括。因此心是认识论主体与客体的统一,也是伦理观中的基本概念。王守仁说:“心不是一块血肉,凡知觉处便是心。如耳目之知视听,手足之知痛痒,此知觉便是心也。”(《传习录》卷下)心是指一种能力而不是指有形的实体。心不仅为人所具有,而且是宇宙所公有的:“先生曰:‘尔看这个天地中间甚么是天地的心?’对曰:‘尝闻人是天地的心。’曰:‘人又甚么教做心?’对曰:‘只是一个灵明。’曰:‘可知充塞天地中间只有这个灵明’。”(同上)这与陆九渊一样,把心看作宇宙的统一性。在此基础上,他提出的修养方式就是消除一切私心,只要有私心的行为,都是必须抛弃的。心具有了本体的意义,可以脱离物质实体而存在。王夫之综合宋元以来的观点,承认心的统帅作用后,强调心与感官的联系。“一人之身,居要者心也。而心之神明,散寄于五藏,待感于五官。”(《尚书引义》卷六)就是说心只有寄居于人的身体之中,以感官认识为基础,才能发挥作用。尽管心有想象等超感觉的作用,也必须以感觉的见闻为依据才有可能发生。因此他所说的心就是指理性思维。

和

和的本义是指歌唱时的相互应合,引申而指不同事物间相互和谐一致的关系。

在儒家学说中,和被看作是一种良好的人际关系状况和极高的道德境界,并成为指导人们思维和行为的准则。

早在春秋时期,当时的一些执政者和思想家们就开始探讨和这个概念。《国语·郑语》记载周太史史伯的话说:“夫和实生物,同则不继。以他平他之谓和,故能丰长而物归之。若以同裨同,尽乃弃矣。……于是乎先王聘后于异姓,求财于有方,择臣取谏工,而讲以多物。”史伯把和定义为“以他平他”,即不同事物相互集合得到平衡,从而能产生出新事物,这就叫“和实生物”。如果只是相同事物重复相加,就不可能产生新事物,这就叫“同则不继”。史伯劝谏君主应当把和作为治国的原则。比史伯稍后的齐相晏婴也讨论了和与同的区别,晏婴也认为和是不同事物之间的统一,和运用到君臣关系上,就要求臣下不可完全顺从君主,而应该既赞同君主正确的地方又能举谏君主的过错,这样才能做到君臣和谐,使国家得到治理。

儒学创始人孔子继承前代思想资料,把和看作是最高的政治伦理原则。他说:“君子和而不同,小人同而不和。”《论语·子路》在这里,孔子区别了和与同,他认为一个有道德的君子在为人处事时应力求与周围的人和睦相处,但却并不盲目地附和别人也不朋比成党。儒家经典《中庸》中还记载了孔子区别和与流的话:“故君子和而不流,强哉矫!中立而不倚,强哉矫!”孔子把流看作是和的对立面,所谓“和而不流”就是说君子应该和别人协调一致但却不是无原则地迁就他人,和是在遵守

原则、遵守礼义的前提下与别人取得和谐。《论语·学而》记载孔子弟子有若的话说："礼之用，和为贵。"就是说按照礼义来处理人际关系，使人们之间和谐一致，就会达到人际关系的理想境界。

孔子不仅把和看作是一种良好的人际关系状况，同时也把和看作是一种良好的政治状况，在赞扬郑国执政子产时孔子说："善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。"

先秦其他儒学典籍也论述了和概念。《中庸》说："喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。"这里把中看作是天道和人性的本然状态，而和则是符合礼节法度的正确的行为方式和理想的精神境界。《周易》也论述了和概念，并认为天下万物各正性命，互相间不损害，就达到了最好的状态——太和，所谓太和就是最大的和谐。《周易》把和看作是宇宙的本然状态和最佳状态。

汉代大儒董仲舒把和与阴阳联系起来，认为和是阴阳的相伴、谐调，是天地的最佳状态，人应效法天地，以和修身、治国。宋代理学奠基人周敦颐把和与理联起来，认为"万物各得其理然后和"，这与《周易》中的太和思想是比较接近的。

和的观念不仅在思想史上影响深远，而且更深入到了中国人的现实生活之中，成为最高的价值标准，在这个标准指导下，人们追求个体心灵的平和、家庭的和睦、人际关节的和谐以至天人之际的和谐。历代的封建帝王也把和看作是理想的政治境界，并希望保持这种和谐，使他们的家天下永远延续下去。

中 庸

中庸是儒家哲学的基本概念，被看作是人们思维和行为的准则，同时也指理想的道德境界。

据学者们考证，上古时代"庸"字的意义是用，中庸就是用中，中庸一词最早是由孔子提出的，但贵中、用中的思想在孔子以前就存在了。《论语·尧曰》记载尧的话说："咨，尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。"这里把执中看作是一种基本的治国安民方法。

孔子继承了前人贵中、用中的思想，并更多地把中庸运用到人类的道德生活中去。《论语·雍也》说："中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。"孔子把中庸看作是至德，即最高的道德。在孔子看来，中是事物内部和人类社会生活里的一种恰当的标准，超过这一标准或达不到这一标准都是不好的，《论语·先进》记载孔子评价他的两个学生时说："师也过，商也不及。……过犹不及。"孔子明确反对偏离中庸原则的行为。《论语·为政》说："攻乎异端，斯害也已。"不过，孔子的中庸并不是一种无原则的折衷主义，它有自己的内在标准，《礼记·仲尼燕居》说："夫礼所以制中也"，就是说中庸之道应是在礼的指导下去思想、行动。

儒家学派十分重视中庸思想，传世的儒家典籍《礼记》中就专有一篇《中庸》。《中庸》把中庸的道德境界提得很高，它说："天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。"《中庸》把能否做到中庸作为划分君子和小人的标准，并进一步提出了"时中"的思想，它说："君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也，小人而无忌惮也。"所谓时中是指有道德的君子在任何时候、任何条件下都能做到中庸，而小人却不能遵守礼，行事肆无忌惮，所以只好"礼不下庶人，刑不上大夫"了。

汉代大儒董仲舒把中庸运用到治理国家的政策中，提出了调均的主张。他说："孔子曰：'不患贫而患不均'，故有所积重则有所空虚矣。大富则骄，大贫则忧。忧则为盗，骄则为暴，此众人之情也。圣人则于众人之情，见

乱之所从生，故其制人道而差上下也。使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧，以此为度而调均之。是以财不匮而上下相安，故易治也。”董仲舒从封建国家的长治久安着眼，试图用调均来缩小社会上贫富间的差别，减缓社会矛盾。到了曹魏时代，刘劭著《人物志》，把中庸运用到品评人物中，他说：“故偏至之材，以材自名；兼材之人，以德为目；兼德之人，更为美号。是故兼德而至，谓之中庸。中庸也者，圣人之目也。”刘劭把达到中庸境界的人称为圣人，列于人物品级的最高等。

宋代理学兴起后，中庸理论更受重视，《中庸》与《大学》、《论语》、《孟子》并列为“四书”，成为封建王朝官方钦定的最高经典。理学家们对于中庸作了新的解释和发挥，程颐说：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。”朱熹认为：“中者，不偏不倚，无过不及之名。庸，平常也。”他又说：“中庸者，不偏不倚，无过不及，而平常之理，乃天命所当然，精微之极至也。”程、朱释庸为“常”，认为中庸就是不变的天理、常理，这实际上是把三纲五常之类所谓合乎中庸之道的封建伦理看作是恒常不变的天理。程、朱关于中庸的解释在后期封建社会被奉为正统，影响极大。

综合起来看，以孔子为代表的儒家中庸理论，承认事物中普遍存在着矛盾的两端，它企图通过不偏不倚的执中方法来调和、统一事物的矛盾，使之处于稳定状态而不至于发生质的转化。中庸理论运用到人的道德修养和行为方式上，就是要求人们自觉遵守道德规范、行事不走极端，从而达到调和人际关系、明哲保身的目的。中庸理论运用到治国上，则要求调和各方面的利益冲突，使社会矛盾不激化，维持现存秩序的安定。中庸理论重和谐、稳定，这是它的高明之处，但是一味重调和而反对变革，自然就会走向保守，尤其是到了封建社会后期，中庸理论被奉为教条，把封建纲常名教绝对化，严重地束缚着人们的思想，阻碍了社会生活向新境界的发展。

体　　用

体用是唐宋以至明清哲学经常使用的范畴，渊源于先秦。在《荀子》中它们才首次作为一对范畴而被提出。体用在哲学发展的不同阶段，在不同的思想体系中具有不同的含义，其含义经历了由简到繁的发展历程。体用作为儒学的主要范畴，其含义有如下几种：第一，“体”指具体的、有形的万物，“用”指该物所具有的功能、作用。这是体用最基本的含义，而且经常被用作类比论证其他有相似关系的概念或命题。第二，“体”指本体，“用”指现象。这主要表现在思想体系的天道观，宇宙观中。第三，“体”是事物自身的本质，“用”是指该事物作用于其他对象，与其他事物发生联系时而表现出的某种性质。在中国哲学的范畴中，与体用有相似含义的范畴还有本用、质用。

作为哲学范畴的“体”与“本”有相似含义。《论语》中“本”五见，如“君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁之本与？”（《学而》）“本”指根本，这是最主要的内涵，也可以说是事物的本质。而“本”的含义在《孟子》中则更加明晰了：“且天之生物也，使之一本”（《孟子·滕文公上》），“本”是惟一的，绝对的，不能有处于同等地位的相对之物。可见“本”是指一事物所具有的本质特点，它具有惟一性、独在性，是一物之所以成为它的根本。由此可以看出，本末与体用概念有紧密联系。

《荀子》中第一次出现体用对举。“万物同宇而异体，无宜而有用。”（《荀子·富国》）这里“体”指形体，“用”指用处，功能。因此对一事物而言，体是常在而可以独立于人的。用是潜在的，只有被人利用才能显现出来，而且表现各异。《荀子·解蔽》中有这样一段，可以

窥知“道、体、用”三者的关系。“墨子蔽于用而不知文,宋子蔽于欲而不知得,慎子蔽于法而不知贤,申子蔽于执而不知知,惠子蔽于辞而不知实,庄子蔽于天而不知人。故由用谓道尽利矣,由俗谓之道尽嗛矣,由法谓之道尽数矣,由执谓之道尽便矣,由辞谓之道尽论矣,由天谓之道尽因矣——此数具者,皆道之一隅也。夫道者,体常而尽变,一隅不足以举之。”就是说“用”、“俗”、“法”、“执”、“辞”、“天”,都仅仅是“道之一隅”,而道的特点是“体常而尽变”,道体和道尽是道所包含的内容,是道的两个组成部分,常和变是这两部分各自具有的特点。由此,“体”和“尽”在本体论中是两个相对的概念,而“用”仅仅是“尽”的一种表现。也就是事物本体的变化性在人事方面的表现。在这种意义上,“体”是代表普遍原则的恒常性,“尽”是代表普遍原则的变化性,“用”是这种变化性的一种表现形式,是指事物有被人利用而显示其功能的特点,是比“体”低一层次的概念。“体”从此便具有了作为哲学本体范畴的萌芽。

尽管体用被作为相对的关系提了出来,但还不是哲学范畴。体用真正成为哲学范畴,应该说是始于玄学。王弼论证有无的本体范畴时,不仅用体用范畴的性质规定有无,而且作为把无有与本末、一多、静动、常变、言意等范畴相连接的中介,构成自己以无为本的哲学范畴结构。他以“万物虽贵,以无为用,不能舍无以为体也”(《老子道德经注》三十八章),明确提出了体用二者的关系问题。唐代的儒家学者崔憬,把体用的意义明确下来。“形质之中有体有用,体即形质,用是形质之妙用”。孔颖达曰:“故以无言之,存乎道体;以有言之,存乎器用”。形而上之道是无是体,形而下之器是有是用。“道体”“器用”,这里“体”有本体、实体之意,“用”有表现、功用之意。以体用喻道器、无有、形上形下,是对体用范畴的发展。由以上论述可以看出,“体”是实体、本体,“用”是“体”的作用、功能,这样的含义已经固定下来,广为人所接受。体用可以作为连接不同层次范畴的中介。体用可以借以解释其他范畴。是中国哲学较早出现、意义较明确、较为根本的范畴。

在佛教哲学中,也无不谈体用。无论是智颢的“显体专用理,宗用专用事”(《法生玄义》卷一上)的理事体用观,还是法藏“体用不碍双存”(《法界缘起章》)“体用全收,圆通一际”(《华严策林》)的性相圆融说;无论是禅宗神秀“总归于体用二字”(《楞枷师资记》)的心体用说,还是慧能的“定是慧体,慧是空用”“定慧体不一不二”以及“无念为宗,无相为体,无住为本”(《坛经》)的心体顿悟说,都是一种心性本体论。它们以绝对超越的普遍存在为体,以具体相对的现实为用。

玄学和佛学的体用说,对体用范畴自身的含义并没有很多新的影响,但他们的思维方式都直接影响了理学家们。他们在明确体和用两个概念的含义的前提下,体用关系问题成为他们研究的重心。邵雍吸收佛家、道家体用不离不杂、即体即用、非体非用的思想,开体用一源的端绪。他说:“声色气味,万物之体也;耳目口鼻者,万人之用也,体无定用,惟变是用;用无定体,惟化是体,体用交而人物之道于是乎备矣。”(《皇极经世·观物内篇》)程颐明确提出了“体用一源,显微无间”(《周易程氏易传》序)。体用都源于理,体不离用,即本体不离现象,表现为发育流行的过程;同时“体用一源”就说明本体与现象又截然不同,仅仅是同源而已。程颢强调“体用无先后”(《遗书》卷十一),体中有用,用中有体,体即用之体,用者体之用。体用关系在这时得到了明确的规定。

朱熹运用体用范畴,完成了理本论的体系,同时对之作了进一步规定。首先,体是第一性存在,用是体派生的。“见在底便是体,后来生底便是用。”(《语类》卷六)“先有体而后有用。”“凡言体者,必先做个基骨也。”(同上书卷九十八)其次,体是普遍超越的实体存

在,所谓用,则是它的现实作用,即现象界的具体存在及其过程。它们都是用来说明最高范畴"理"的。所谓"道兼体用","体是这个道理,用是他的用处"。(同上书卷六)第三,体用不是孤立存在的,它们有相互依赖的关系。"用即体之所以流行","即是体中流出也"。(同上书卷四十二)用虽然在体之后,但又是体之所以流行的原因,所以有体必有用;用也不是孤立地存在,必有其体。第四,提出"盖寻这用,便可以知其体"(同上)的命题,表现出由现象认识本质的猜测。这一观点后由王夫之加以进一步改造和发展。第五,明确提出有两种意义上的体用观。"若以形而上者言,则冲膜者固为体,而其发现于事物之间者为用。若以形而下者言之,则事物又为体,其之发现者为用。不可概谓形而上者为道之体,天下之达道五为用也。"(《答吕子约》)前者即形而上者之体用是本质与现象的关系,后者即形而下者之体用是万物与其作用的关系。以前的哲学家是在没有明确区分的情况下混合使用两种意义的体用的。陆九渊不讲体用是把体用合二为一了;王阳明以体用为根本范畴,建立了他的哲学体系,与朱熹"体用为二"的思想相对立,认为体用是心的体用,心之体即良知,是先验观念,心之用就是良知的发用流行,也就是物。实际上这种思维方式与朱熹是一致的。与理学、心学不同,北宋张载提出"太虚无形,气之本体,其聚其散变化之客形尔。"(《正蒙·太和篇》)他以太虚之气及其属性为宇宙本体,以万事万物为本体的表现或作用,二者是实体和现象的关系。气即是本体是无形的,同时还是实体,可以运动变化,演化各种有形的万物。但是他没有明确提出体用。

王夫之批判、发展了理学和心学,以能所关系解释体用,把体用从本体论领域引入认识论领域。"体俟用,则因所以发能;用用乎体,则能必付其所。"(《尚书引义》卷五《召诰无逸》)坚持以客观存在为体,以主观认识为用。这与张载有相似之处而又更加深刻。他说:"天下之用皆有者也,吾从其用而知其体之有,岂待疑哉?用有以为功效,体有以为性情,体用胥有而相需以实。"(《周易外传》卷二)"有"相当于西方哲学所说的存在,"功效"就是表现,"性情"指本性与属性。这句话反映了本性与表现的统一性,同时也肯定了事物本质的可知性。

清代颜元提倡实事实功之学,把范畴理论变为实践问题。而体用的含义及其关系则流传下来,成为论证现实问题的工具,似乎和唐代有相似之处。近代张之洞"中学为体,西学为用"之说更是产生了深远的影响。他借体用范畴说明自己对待传统文化与西学的态度,就是不能闭关自守,也不搞全盘西化;以传统文化的伦理价值观为根本,而西方的科学技术则是固其根本的手段。

格 物 致 知

格物致知之说首见于《礼记·大学》,但是《大学》的作者并没有深入论证其含义。在宋元时期,格物致知成为思想家的主要话题之一。他们"格物致知"的认识论往往与理或气本体论构成完整的体系。

《大学》说:"致知在格物,格物而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。"这里格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下,宋代理学家称之为"八条目"。"八条目"中的后七条,《大学》中都作了阐述,惟有头条"格物"没有解释,到宋代便产生很大分岐,各儒者都有自己的解释。

明确提出"格物致知"并进行详细论证的当数程颐。首先他以为格物致知是每个人都具有的能力。他说:"'致知在格物',非由外铄我也,我固有之也。因物有迁,迷而不知,则天理灭矣。故圣人欲格之。"(《二程集》)意

思是每个人都有格物致知的能力，只是由于人们常常为事物的变幻莫测所迷惑，而没有获得对天理的认识。圣人便欲“格物”，使天理显现出来。其次他谈到“今夫欲致知，须要格物”（同上）。那么所格之物是什么呢？程颐说：“物者，凡遇事皆物也。”（同上）可见其范围之广泛，应当既包括自然界的万物，又包括各种社会现象。在回答弟子“格物是外物，是性分之物”的提问时，程颐答道，“不拘，凡眼前无非是物，物物皆有理。如火之所以热，水之所以寒，至于君臣父子间皆是理。”（同上）更肯定了认识对象“物”的范畴，且包含了格物的目的“明理”。第三，谈“致知”的内容。程颐把“知”分为两种，即“闻见之知”和“德性之知”。“闻见之知，非德性之知。物交物则知之非人也，今也所谓博物多能者是也。德性之知，不假闻见。得之于心，谓之有德。”（同上）这样，由格物的两种对象，及“致和”的两类内容，便决定了认识过程的两条不同路线。一条是为了获得闻见之知，其主要方法是思考。他认为“能致知，则思一日，愈明一日，久而后有觉也”（同上）。就是说每日的思考积累起来便可以达到认识事物之理的目的。同时他强调思考过程中不能以感觉经验扰乱思虑：“所闻所见者，外也，不可以动吾心。”（同上）他还指出有时思无所得的现实，指出“思虑”，久后，睿自然生。若于一事上未得，且别换一事思之，不可专守着这一事。盖人之知识，于这里蔽著，虽强思亦不通也。”（同上）就是说，在认识过程中，应该灵活变动，认识对象可以更换，而不一定固守一物不变。另一条路线是为了获得社会人伦知识及品德修养的提高，其方法主要在于体悟。“‘致知在格物’。格，至也。物，事物。事皆有理，至其理，乃格物也。然致知在所养，养知莫过于寡欲二字。”（同上）就是说寡欲“是提高品德修养的根本方法，而且“格物之理，不若察于身，其得尤切”（同上），即从自身做起，以自身为最初的认识对象，得到的知识将更真切。当然这两条认识路线并不是没有关系，而是可以沟通的。首先，无论哪种认识方法都以“诚”为基本的前提。“但立诚意去格物，即迟速却在人明暗也。明者，格物速，暗者格物迟。”（同上）就是说只有诚意才能有格物的快慢问题。有弟子问：“进修之术何先？”曰：“莫先于正心诚意”，也表达了同样的意思。更重要的是在程颐看来，天下万物之理及人理想都是统一的，所得“闻见之知”与“德性之知”的实质，即物理与人理也是统一的，所以只要善于把两理会通，就是真正认识天理了。有人问：“观物察己，还因见物，反求诸身否？”程颐回答：“不必如此说，物我一理，才明彼即晓此，合内外之道也。语其大，至天地之高厚，语其小，至一物之所以然，学者皆当理会。”（同上）就是说天下只有理，认识一种后如能贯通便识得天理，而不在于遵循了一条怎样的认识路线，即“各随人深浅，如于蹊万径，皆可适国，但得一道人得便可”（同上）。格物致知是渐近的过程。“所务于穷理者，非道须尽穷了天下万物之理，又不道是穷得一理便到，只是要积累多后，自然见去。”（同上）

同时他说：“格犹物也，物犹理也，犹曰穷其理然后足以致之，不穷则不能致也。格物者适道之始，欲思格物，则因近道矣。”（同上）似乎有把致和与穷理统一的趋势，到朱熹便直接提出了格物穷理之说。他用“致知”的最终目的——“穷理”代替了“致知”的活动。他认为人的认识活动与自我修养是统一的，即认识论和人性论，真理论和价值论的统一。心学家陆九渊也讲格物致知，但他所说的方法是自我反思。他认为：心中之理一切皆备，不需要文字，“义理之在人心，实天之所为，而不可泯灭焉者也。”（《象山全集》卷三十二）而他的理论结构与朱熹并无太大区别，他们分岐的焦点则在于方法论。

关于“格物致知”的两种方法，心学派发展为王阳明的“致良知说”；理学派发展为王夫之的“格物致知说”。王夫之尽管增加了许

多新观点，如认识能力的主观性及认识对象的客观性，认识过程中要联系实际，不仅仅是读书，“格物者，非记诵词章，区区于各物象数之迹，穷年不殚。亦身有所事之物，必格之也”。（《礼记章句》卷三十一《中庸》），初步具有“经世致用”的特点等，但他始终没有冲破理学的框架。

方以智把“质测”之学运用于格物致知，提出了新的见解。他认为“格物”是研究“至理”即普遍规律的，而普遍规律只能从各类具体科学中得到。“舍物则，理亦无所得矣，又何格哉?”（《物理小识·总论》）离开具体事物的规律，“理”便无从得到，格物也就成为空话了。这给“格物致知说”增加了新鲜空气，理学的道路便不再通行了。戴震的格物致知理论，则使感性经验与理性认识进入了认识论：“‘格’之云者，于物情有得而无失。思之贯通，不遗毫末，夫然后在己则不惑，施及天下国家则不憾，此之谓‘致其和’。”（《原善》卷下）。

知　行

知行是中国古代哲学史认识论和伦理观的一对重要范畴。知，指知道、知识、认知。行，本义是道路，引申为行动、践履。儒家的所谓知行，主要是指对伦理规范的认识和践履。它最早出现于《尚书·说命中》“非知之艰，行之惟艰。”意思是说，对于一件事知道它的道理并不难，而实行起来却很难。先秦哲学很分散地谈到知行问题。在宋元时期以后，各种哲学体系都涉及知行关系，知行的探讨达到比较成熟的阶段，并成为哲学思潮中的突出问题。

先秦孔孟的论著中，接触到了知行问题，但是没有明确、直接论述知行的关系，而且把认识论与伦理修养混合在一起谈。他们所探讨的主要问题是言与行，知与智。孔子所说的“知”是道德理想人格具有的一种品质。他说：“君子道者三，我无能焉；仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”（《论语·宪问》）“君子”是孔子思想体系中的道德理想人格，因此“知”是伦理观的概念。同时在孔子思想中言与行是一对范畴。“君子耻其言而过其行。”（同上）他主张言行一致。孟子把智与知混为一谈，也就是把自然之知与伦理之知混为一谈。他说：“是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）“智”，作为一种能够做出道德判断的能力，也是先天所具有的一定的道德感，是不需要向外物去追求的。同时他还说：“如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。”（《孟子·离娄下》）这就是说禹认识了水流动的特性，顺其自然，因势利导，就是“智”。因此，“智”是指对自然科学知识的掌握。伦理观与认识论混合的特性表现得更为明显。

荀子作为先秦儒学的集大成者，探讨了知行相互关系，明确提出“知明”才能“行无过”。他注重不同概念含义细微差别的区分，结伦理之知与自然之知以不同的概念，为哲学范畴的发展作出了贡献。他说：“所以知之在人者谓之知；知有所合谓之智。”（《荀子·正名》）就是说，“知”是一种认识能力，同时也是对人性的认识；知识与外物运行的规律相符合时，叫做“智”。“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（《荀子·解蔽》）正是因为人有认识能力，外物成为认识对象，从而产生“智”。人在发挥固有的认识能力时，荀子认为认识活动必须用心，而且认识活动的目的是掌握普遍的运动规律。“敬治之要在于知道。人何以知道，曰心。”（同上）对于道德规律的体认必须用心思考，对待其他认识对象则主要是通过各种感觉器官。他说：“心征知，征知则缘耳而知声可也，缘目而知行可也，然而征知必将待天官之当薄其类然后可也。”（《荀子·正名》）每一种感觉器官有自己独特的认识对象，而这种认识能力的发挥则

离不开“心”的作用。他说：“心不使焉，则白黑在前而目不见，雷鼓在侧而耳不闻。”(《荀子·解蔽》)因此在荀子这里，明确了两种不同知识的区别，而且提出认识能力，认识活动的目的，是认识了活动得以进行，取得认识成果的关键。这样“知”的内涵就比较清晰了。他初步分析了知、行关系，认为行比知更重要。他说：“不闻不若闻之。闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之，学至于行之而止矣。行之明也，明之为圣人。”(《荀子·儒效》)在他心目中的所知、所行与道德修养成为圣人是分不开的。可见谈到知行关系时，这些概念是伦理道德问题，而不是自然知识。

北宋张载明确把“知”分为“见闻之知”与“德性之知”。他把两者完全割裂开来，而且认为德性之知高于见闻之知，也就是贯彻儒家学说重德性修养，轻视自然知识的传统。他说：“见闻之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌于见闻。”(《张子正蒙·大心》)就是说德性之知与见闻之知是绝对不同的两种认识。德性之知并不是从见闻之知中产生的。“人谓已有知，由耳目有受也；人之有受，由内外之合也。知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣。”(同上)意思是说人们平常所说的知识是通过感官与外界事物接触面产生的，也就是所谓“见闻之知”。同时还有一种认识是超越于感官认识之上的，能获得这种知识的人也超出常人很远，这种认识就是“德性之知”，即对人情、事理和人的本性的认识。实际上高深玄妙的德性之知是一种道德修养的境界，或者说是一种心灵体验。在张载划分两种知识和认识活动的基础上，宋代理学和心学很少探讨知行的内容、方式、对象、目的等问题，而是特别重视知行关系问题。他们所说的知与行已经彻底成为价值论的问题，而不是认识论。

在宋代理学和心学中，“知”不是对客观外物的认识，而是对自我的认识。“行”也不是改造自然的物质活动，而是对“性理”的认识活动，是以自我完成、自我实现为宗旨的道德实践。它们不是利用自然、改造自然的方法，而是实现天人合一，达到一种特殊的心灵境界的中介。程朱首次提出“知先行后”说。他说：“知行常相须，如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重。”(《朱子语类》卷九)他认为知与行是相互依赖，不可偏废的。知是行的前提和依据；行是知的目的。由于知的内容是伦理道德规范的原则，因此“知先行后”就是先明晓道德规范，然后再按照这种规范行动，遵守道德规范的践履比对道德规范的认识更重要。心学派的主要代表人物王阳明，提出“知行合一”。他说：“知行工夫，本不可离。”(《传习录中·答顾东桥书》)在他的心学本体论的统摄之下，他认为知就是行，知与行是相互包含的，一旦知了，便就是行。这样他无限扩展了“行”的内容和范围，从而把知与行看作完全同一的。王廷相提出“知行兼举”说，与王阳明的观点相对立。他认为：“学之术有二：曰致知，曰履事，兼之者，上也。……精于仁义之术，优入尧舜之域，必知行兼举者能入矣。”(《慎言·小宗篇》)他认为知与行是两种认识的方式，它们是统一的。只有两者兼举时才能获得真知并获得圣人的境界。这与王阳明知与行同一的观点不同。王夫之是宋明理学的集大成者，在知行问题上也在古代哲学中占有重要地位。他的主要观点如下：一、坚持行是知的基础和源泉，提出“行先知后”。“知非先，行非后，行有余力而求知。”(《尚书引义·说命中二》)二、强调行的重要性，认为行不仅是知的源泉，而且是检验知的手段。他说：“行焉，可以得知之效也；知焉，未可以得行之效也。……行可兼知，而知不可兼行。”(同上)三、他还认识到了知对行的指导作用。他说：“行听乎知”。王夫之对知行关系的论述是正确的，而他所说的“行”也是应事接物这样一些道德实践活动，保持着儒学传统。孙中山为了唤起民众的革命意识，提出“知难行易”说。他

所说的“知”，包括科学知识、政治原则、政治方略，“行”，指科学实验和革命实践。他用大量的事实证明行先知后，认识是由行中产生的，“行其所不知，以致其所知”（《孙文学说》）。认识是高于行的。因此“知”对“行”有指导作用。他说：“所以不行者，非不能也，坐于不知其为必要也。”（同上）因此他十分重视革命理论、革命策略的制定和宣传工作。这种思想比前代哲学家有先进的方面，但仍然是不科学的，有缺点的。

人性善

性善论是孟子的人性观。孟子在与告子的讨论中阐述了性善论观点。他从多个角度来论证自己的观点。首先，孟子认为人有共同的本性。不知道买鞋者的脚去做草鞋，不会把草鞋做成草箱那么大，因为天下人的脚都相似。古代名厨易牙做菜口味好，是由于他了解天下人共同的嗜好。师旷知道天下人的听觉，所以能谱出美妙的音乐，成为古代音乐大家。人们都知道子都是美人，只有瞎子不知道。人的长相、听觉、视觉、味觉，都有共同性，思考器官“心”当然也应当有共同性。人心的共同性就在于能够接受义理，所谓“人同此心，心同此理”。

其次，孟子认为人有善恶。告子提出人性没有善恶，引导他做好事，他就变善，引导他做坏事，他就变恶，关键在于引导，像水那样，引它向东，水就东流，引它向西，水就西流，水没有一定要向哪一方向流的本性。孟子也用水作比喻。水向下流是其本性，向上流是被外力挤压的结果。人性本来是善的，由于外界环境的影响，有可能变坏。善性是先天固有的，不是外加的，而恶性则是外加的，是外界物欲诱惑的结果。

人性善虽然是先天的，却只是萌芽“端”。善端有四：仁、义、礼、智。例如一个人看见一个小孩爬到井边，有落井的危险，立即产生一种念头，怕小孩落井，想法救他。这个念头就是“恻隐之心”。在这时，他想救小孩，不是由于与小孩的父母亲有什么友情，也不是想获得乡亲们表扬，仅仅由于那是一个小孩而想去救。这种“恻隐之心”就是“仁”之端。此外，他说：“羞恶之心”是“义”之端，“恭敬之心”是“礼”之端，“是非之心”是“智”之端。仁、义、礼、智是善的，因此，“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”，就是四善端。

人性有善端，不能保证都能成为善人。善端就像草木的萌芽，需要加以保护、培养，才能逐渐成长，开花，结果。如果加以摧残，那就会失去本性，不能开花结果。同样道理，人性善端需要加以保护，使它不受伤害，同时要加以培养，扩充，使它能发展为完全的善。人如果这样做了，那就可以成为圣人。“人皆可以为尧舜”，就是这么提出来的。

孟子的母亲为了追求良好的生活环境，以保存孟子的善性，曾经三次搬家，所谓“孟母三迁”。后来，由于儒家的提倡，亚圣孟子的性善论深入人心，许多父母都不让子女接触不良思想的影响，当官的也禁止百姓接触丑恶现象，都是为了避免物欲的诱惑，保存善性。《红楼梦》中，王夫人担心贾宝玉被丫环们勾引坏了，就把小姑娘送给贾宝玉的小礼品都扔掉，以为这样就干净了，没有物欲的诱惑，贾宝玉就可以保持心净了。这也反映了性善论的影响。

理欲

理欲是中国儒学史上的一对重要范畴。它们是讨论如何对待欲望，即欲望究竟应当满足与否、应当满足至何种程度的问题。“理”是规律、准则的意思，宋明理学一般称之为天理，是强调道德规范的普遍性和永恒性。

"欲"是指个人之欲,与私欲相同;然而所有人不得不满足的欲望却被称作天理。儒学在对待理欲关系上,是主张节欲的。在先秦与"欲"相对的概念是"道",宋明时期与"欲"相对的概念是"理"。

孔子、孟子对"欲"的论述是略而不详的。孔子说:"七十而从心所欲,不逾矩。"(《论语·为政》)孔子在肯定自己欲望的同时,又说不凌越于社会规范,可知他所说的欲是有节度的。孟子讲:"养心莫善于寡欲。"(《孟子·尽心上》)他认为欲望会妨碍人们培养高尚的道德。他把欲望放到了对人生很不重要的地位,这种观念为宋明理学家所吸收。荀子建立了较完善的关于"欲"与"道"关系的理论,提出了"以道制欲",使"欲"恰当满足的理论。"君子乐得其道,小人乐得其欲。以道制欲,则乐而不乱;以欲忘道,则惑而不乐。"(《荀子·乐论》)他认为人生有两种追求:一种是追求礼义,这种人是君子;一种是追求欲望,这种人是小人。只有以礼义限制欲望,才能获得快乐;如果一味满足欲望,就会很迷茫而且得不到快乐。可见荀子肯定欲望满足能带给人快乐,同时强调欲望满足的尺度。他说:"是为是,非为非,能为能,不能为不能,并己之私欲,必以道夫公道通义之可以相兼容者。"(《荀子·强国》)必须摒除一己的私欲,而遵守公共的道义,这样就可以使欲与道兼容而不至相互冲突。尽管在这种条件下欲望不能完全满足,但是也可以最大程度地满足,而且能够获得良好的生活。

将天理与人欲对举,首见于《礼记·乐记》:"人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。"这段话把天理与人欲对立起来,认为天理与人的本性是相统一的,欲望会产生罪恶,因此必须把欲望消灭了才对。这种观点对宋儒产生了深刻的影响。

宋明时期理欲之辨在学术思想界占有重要的地位。天理、人欲之辨发端于张载,他认为天理、人欲都是本性。"所以谓天理也者,能悦诸心,能通天下之志之理也。""口腹于饮食,鼻舌于臭味,皆攻取之性也。"(《正蒙·诚明》)他把人欲看作是一种人性,因此天理所代表的道德礼义与人欲都是人性,它们是同源的。程子认为天理与人欲是不能共存的,"人心惟危,人欲也;道心惟微,天理也。"(《二程集·语类》卷十一)。天理就是道心,甚为隐微,人欲就是人心,殊为危险,他完全把两者对立起来。"先王制其本者,天理也;后人流于末者,人欲也。损之义,损人欲以复天理而已。"(《二程集·程氏易传·损》)他认为只有减损人欲,才能复得天理,两者是不能并存的。朱熹的观点则较为开通一些,他认为:"有个天理,便有个人欲。盖缘这个天理,须有个安顿处,才安顿得不恰好,便有人欲出来。"(《朱子语类》卷十三)人欲是天理的表现,有天理就必然有人欲,天理表现得不恰当就是人欲。对这一观点他还进行了进一步详细地阐述。"问:饮食之间,孰为天理,孰为人欲?曰:饮食者,天理也;要求美味,人欲也。"(同上)既然天理和人欲并存,那么对于饮食的问题,什么是天理的表现,什么是人欲的表现呢?朱熹认为:饥饿而食,口渴而饮,便是天理,求美味过分而伤害了别人则为人欲。依此可以类推:宫室、饮食、刑罚、征讨都是天理所应有的,但是峻宇雕墙、酒池肉林、淫酷残忍、穷兵黩武则是人欲之过分了。朱熹这种理欲观较为合理。陆九渊在天理与人欲并存问题上与朱熹是一致的,但他认为欲并不是从属于理的,而是都在人的心中。"天理人欲之分,论极有病。"(《象山全集》卷三十五)王阳明则明确提出去欲存理:"只要去人欲,存天理,方是功夫。静时念念去欲存理,动时念念去欲存理。"(《传习录》)他认为存天理、去人欲是人的品德修养的基本方式,需要时刻铭记在心中。而且去人欲、存天理是人性修养达到理想境界的必须手段。"必欲此心纯乎天理而

无一毫人欲之私，此作圣之功也。”（《答陆原静》）王夫之是理学的集大成者，他的理欲观很有特色。他说，“故《易》曰：‘天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰财。’于此声色臭味，廓然见万物之公欲，而即为万物之公理。”（《读四书大全说》卷八）在王夫之看来，理与欲是相通的，有利于万物的欲望也是天理，具体说就是：“天下之公欲，即理也；人之独得，即欲也。”（《正蒙注·中正》）可见公欲即理，值得提倡。私欲是应该摒除的。“天理人欲，同行异情。”（《周易内传·屯》）天理、人欲的本质相同，而表现不同。“天理充周，原不与人欲相为对垒。理至处，则欲无非理。”（《读四书大全说》卷六）王夫之给人欲予以最大程度的合理性。

清朝的戴震认为，欲是人性的一部分。“欲根于血气，故曰性也。”（《孟子字义疏证·理》）人欲对历史发展有重要的推动作用：“凡事为皆有于欲，无欲则无为矣；有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理；无欲无为又焉有理！”（《孟子字义疏证·权》）他认为欲望是一切事物的最初动机，只有做了以后根据结果才能评判是否有理。如果没有欲望，便不做，也就无所谓“理”。他认为欲比理更重要，这是与前代任何思想家都不同的观点。当然他也主张对欲望的节制这一儒学的传统观念。“是故欲不可穷，非不可有。有而节之，使无过情无不及情，可谓之非天理乎？”（《孟子字义疏证》）这是他反对陆王存天理、灭人欲的主张。认为欲不能达到完全满足，也不能完全消除，而应该以一定的礼节约束欲望满足的程度。

德

德是儒学伦理观中的重要概念，主要是指以仁义为核心的善良的品行和高尚的品格，可以解释为德行，道德。它是比“道”低一层次的概念，道是指道德原则。德的另一含义是指具体事物的特性。儒学在历史观中以五行之德的相互转化解释历史发展的过程。先秦其他学派对德则有不同的理解。比如，《管子》中的德字是本质的意思，具有本体论的含义。“虚而无形谓之道，化育万物谓之德。”“德者，道之舍，物得以生生。”（《管子·心术上》）这里道是虚而无形，至大而又至小的精气，它是世界的本源。它至大而充塞宇宙之间，至小而又无处不在。德是道在具体事物中的表现，道也只有通过德才能显示它的存在和功能。《老子》所说“道生之，德蓄之，物形之，势成之”中的道与德也有这样的关系。道是创生万物的本源，德是使万物生长的本质。

德字出现得很早，西周初年是指道德品德。“皇天无亲，惟德是辅。民心无常，惟惠之怀。”（《尚书·蔡仲之命》）意思是说在统治国家时，必须要以高尚的道德为辅助，只有取得民心才能统治得长久。古代的人们认为做天子是由天命决定的，但是“惟不敬厥德，乃早坠命。”（《尚书·召诰》）意思是说即使天命使某人做了君主，如果不施行德政，不能得民心，也会“坠命”，即失去做君主的命运。这种重德思想成为儒家德治主张的发端。孔子认为君王的德行是统治的根本。“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》）君主凭自己的德行管理国家，统治百姓，就不需要有很多约束性法令。百姓服从国家政令就如同众星必然围绕北极星一样，是自然而然的。实行德政的益处还有“道是以德，齐之以礼，有耻且格”（同上）。以德治作为治理国家的基本原则，它不仅使社会有秩序遵从礼义，而且人人都有羞耻之心而不干坏事。既然实行德政使社会和谐稳定，那么德治包含的内容是什么，能够称得上是德的品行有哪些呢？第一，坚持忠信、仁义是道德的。“子张问崇德辨惑。子曰：主忠信，仁义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其

死，是惑也。"(《论语·颜渊》)这就是说忠信仁义为道德中最优秀的品质。第二，只有经过劳动才有所得，是一种道德品质。"敢问崇德、修慝、辨惑，子曰：善哉问。先事后德，非崇德与?"(同上)这句话中"先事后德"的"德"是得到的意思。在孔子的观念中，道与德都是伦理观的概念，而且有密切的关系。"志于道，据于德，依于仁，游于艺。"(《论语·述而》)道是基本的伦理原则，德是依据原则而实践，也就是通过实践使伦理原则表现为各种具体的道德品质。孟子继承并发挥了《论语》中统治国家重视德的思想，提出"以德服人"的王道和"以力服人"的霸道。他认为："德之流行，速于置邮而传命。"(《孟子·公孙丑上》)以道德行为的宣传教育为统治方法，它影响人的速度和深度远远超过各种其他命令，这是因为"以德服人者，中心悦而诚服也"(《孟子·公孙丑上》)。只有依靠德，别人才能真正敬佩并且服从于他。可见孟子是提倡"以德服人"的。统治国家要重视道德教育，对于一个人来说，道德品质也很重要。"尊德乐义则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。"(同上)这是在说明优良的品德对于一个人的一生也是非常重要的，它可以使人在一生中做出巨大的成绩。在孟子看来，能够构成"德"的品性有很多，仁、义、礼、智是天赋的，是四种最基本的道德品质。这四种天赋的道德本性，又表现为孝悌、忠恕、温、良、恭、俭、让等德目，只是孟子没有明确说出。道与德一直有一定的关系，而道与德两字连举始见于《荀子》中："故学至乎礼而止矣，夫是之谓道德之极。"(《荀子·劝学》)荀子重视以礼治国，而礼是道德最完美的表现形式，因此荀子所说的礼治其核心是德治，也就是把道德规范的教育看作是统治国家最基本的政策。

汉代儒学的特色在于归纳了人所应该具有的几种重要的道德品质。《中庸》以智、仁、勇称为"三达德"。《周礼·大司寇》把知、仁、圣、义、忠、和称为"六德"。由于德毕竟只是内在的精神修养，而现实生活离不开物质利益、名誉等常人所喜好的东西。《中庸》认为人的品德修养与社会地位是统一的。"故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿"(《中庸》)。"大德"是高尚的品德修养和精神境界，是内在的。它与常人所追求的社会地位、财物、名声、长寿等是统一的。这实际是教育人们进行品德修养的手段，因为现实生活中品德高尚而地位卑微、生活困苦的人很多。董仲舒认为道德品质有多种，培养的难易程度也不同，而最重要的，也是最基本的品质是爱自己的亲人。"德等则先亲亲。"(《春秋繁露》)培养高尚的道德情操就应该从自我做起，从最基本的伦理规范做起。

宋代理学家也谈仁义之德。韩愈说："博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。"(《原道》)意思是说，仁存乎内，义见乎行，按仁义的法则去做就是"道"。"德"是对"道"的内在自觉，道与德的实质是仁义。宋明理学家吸收了这种思想，他们认为道德修养就是保存天理在社会中的流行。"修德之实，在乎灭人欲，存天理。"(《朱子大全》卷三十七)他们认为品德修养的实质是遵行仁义，也就是天理。"以德言之，则振三纲，明五常。"(《朱子文集》卷三十)这句话既说明了德的原则是遵守三纲五常，又说明了德的社会作用，就是维护三纲五常的封建伦理规范。

德指土、金、水、木、火五行分别具有的特性，形成儒学有特色的历史发展观。在周代用"天命"转移说解释周取代殷的合理性时，提出"以德配天"的理论，主要是强调天子的道德品质必须高尚。战国时代的邹衍用"五德终始"把天地五行相生相克的物理性质与社会政治生活相比附。他把黄帝说成是土德，其色黄；而夏禹则以木德代土德，其色青；此后汤以金德克夏木，其色白；文王以火德克金，其色赤，接替周的朝代应该以水克火，其

色黑，从而形成五德循环。秦始皇相信这套理论，便以水德自居。汉代董仲舒吸收了以五行之德解历史发展的观点。首先，他指出德并不是专属于人的。“德，天地与人三而成。”（《春秋繁露》卷七）德是天、地、人三者相和谐时才能形成的，是天、地、人共同具有的特性。第二，在五行之德中他对土德尤其重视，赞成“五行莫贵于土”、“五色莫贵于黄”（《春秋繁露·五行对》）的思想。他认为汉朝便居土德，因此汉代旗帜及衣饰重黄色。这种历史观与邹衍的几乎没有区别。但董仲舒接着又提出了天子的德性的重要性。他说：“且天之生民非为王也；而天立王以为民也。故其德是以安乐民者，天予之；其恶足以残害民者，天夺之。”（《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》）“天之命无常，惟德是命。”（《春秋繁露·三代改制质文》）这就是说能否成为王由天命决定，而天命降在哪个人头上是由这个人的德性决定的。至此董仲舒的历史观似乎又回到了重视品德的儒学传统之中，而实际上他说的“德”与先秦不同，他说：“德，天之好，不好刑。”（《春秋繁露》卷十一）德是依靠天意而得到肯定的，这样又把人事归于天意，与天人感应学说相协调。他以五行之德及人的品德解释历史发展的观点，最终归结于以天意决定朝代的转换和历史的发展。

明　明　德

明明德这个概念的意思是能够明晓人所具有的一种极为完美的德性。前一字“明”是动词，它的意思是知道，理解，体悟；后二字“明德”是指极为完美的德性。这个概念出于《大学》：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”《大学》中引“《康诰》曰：‘克明德。’……《帝典》曰：‘克明峻德。’皆自明也。”认为应该把自身具备的美善光辉之德发扬光大。“明德”是每个人都具有的，是学者修养的目标。

朱熹认为：“明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以其众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏，然其本体之明，则有未尝息者，故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。”（《四书集注》）“明德”是与生俱来的，它无形不可闻见而“虚”，但却有灵而不会消失，它包含众理而能与万事相配合。由于人的本性有智愚之分，人的物欲对心灵产生蒙蔽，以致“明德”朦胧不清，使人们无法体会、认识。但“明德”本体的清明本性却不曾丧失过，因此学者可以通过种种努力，使之清晰明见，而恢复其本体的特性。王阳明所说的“明德”是天人合一的本体，“明明德者，立其天地万物一体之体也”（《王阳明全集》卷二十六）。“明德”是宇宙万物的本体，而这个本体就在人们的心中，关键是人们是否努力发明这个本心。“故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳；非能于本体之外而有所增益之也。”（同上）私欲是蒙蔽“明德”的罪魁，修养的关键就是去除它们，使本性明晰。“明德”就是宇宙的本体，修养不是在本性之外又增加其他性质。朱、王都认为“明德”是人生而具有的，经过自身艰苦的修养就可以使它们尽善，至高的本性显示出来。而朱熹认为，此“明德”为万理之全，它能够在与外物接触时有不同的表现，从而与事物特殊之理相配合。王阳明则认为天地万物之理都是相同的，而人心中的“明德”如果被体悟到，就是体悟了宇宙之理，因为它们是同一的。

王夫之的“明德”观与宋代理学、心学不同。他认为“明德”是专属于人的本性。他说：“明德惟人有之，则已专属之人。属之人，则不可复名为性。性者，天人授受之总名也。”（《读四书大全说》卷一）“明德”是人特有的，生而具有的本性。第二，“明明德”与“致知”是体用关系。他说“‘明德’只是体上明，

到'致知'知字上,则渐由体达用,有光义矣。"(同上)只有"明明德"才会达到"致知"的程度,这样把精神修养与认识活动的最终结果看作是统一的。李贽也有这样的观点。他说:"不'明明德于天下',亦说不得'物格知至'。此《大学》之真血脉也。"(《四书评》卷一)第三,"明明德"并不是对伦理道德规范的简单认识和履行,也不是任何人都可以达到的精神境界。"明是复性,须在心意知上做工夫。若民,则勿论诚正,即格物亦断非其所能。"(《读四书大全说》卷一)"明明德"是树立理想目标,培养坚定志向的意志锻炼;是体认最高层次的本性。一般人能认识普通事物的道理就不错了。因此儒学倡导的推己及人的思想也不是以此来教育人民,让他们用同样的方法修养,而是使他们懂得遵守道德规范。"如但以保赤子之慈,而即可许之明明德,则凡今之妇妪,十九而明其明德矣。"(同上)这就是说"明明德"不是一般的品德修养,而是一种形而上的精神境界,非一般人所能达到。

三纲领八条目

三纲领八条目,此概念是南宋及以后的理学家所尊奉的治国、齐家和修身的总纲以及为达到这个目的而遵循的一系列修养方法。它是从为政方面对儒家伦理理想的概括,是实现内圣外王的根本方法。这个概念的首次提出者是南宋的大思想家朱熹。他注《大学》时说:"言明明德新民,皆当止于至善之地而不迁,盖必有以尽夫天理之极,而无一毫人欲之私也。此三者,大学之纲领也。"(《四书集注》)接着他指出"格物""致知""诚意""正心""修身""齐家""治国""平天下""此八者,大学之条目也"(同上)。朱熹认为这段纲领性的话是《大学》的经,后面各段为传,是对经的解释。三纲领八条目的思想主要来源于《大学》。

"大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。"朱熹解释说:"大学者,大人之学也。""孔氏之遗书,而初学入德之门也。"他把《大学》看作儒家学说创始人孔子的思想核心,是一切学者进行品德修养首先必须读的书。"明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以其众理而应万事者也。"明德是任何人都禀受于天,至灵而不污浊的本性,它能够与天地相沟通。"亲,当作新。""新者,革其旧之谓也。言既自明其明德,又当推己及人,使人亦有以去其旧染之污也。"意即,在明晓自身本性的善德之后,帮助其他人去除污染心灵的东西,使他们也能够达到与自己同样的心灵纯洁的境界。"止者,必至于是而不迁之意。至善,则事理当然之极也。"朱熹的意思是说,如果前两者都达到了,那么就能获得心灵最大程度的自由,达到自然与事物发展相统一的境界。这三者是儒家修养内心境界的根本原则。《大学》中所说的修养方法,也就是所谓的"八条目",是有顺序的、相互为条件的序列。每一个条目都以前一个条目为条件,而它们都是以"修身"为根本,前四条是"修身"的方法,后四条是"修身"的必然社会结果。"古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知。致知在格物。"(《大学》)这样就形成了朱熹所说的"八条目"。由于《大学》对"致知"、"格物"语焉不详,便产生了争论。朱熹认为只有通过一物一物的仔细研究,求得其物理,才能"豁然贯通"达到"致知"的境界。陆九渊也认为"此言大学指归。欲明明德于天下是大学标的。格物致知是下手处"(《陆九渊集》卷二十一《学说》)。但是他说的"格物致知"与朱熹的含义不同,他的意思是通过自己对本性的反思,而体悟到至精至灵的"明德",从而推而广之于天下,实现修身的目的。

对"三纲领"的解释,王阳明与前人不同。他说:"明明德者,立其天地万物一体之体也。

亲民者,达其天地万物一体之用也。"(《王阳明全集》卷二十六)即明德是体,亲民是用。他所说的"亲民"是指人与人之间有共同的本性,只有明明德,才能实现其用途"亲民"。而"明德"、"亲民"相对于"至善"而言又低了一个层次,因为"至善者,明德、亲民之极则也。天命之性,粹然至善,其灵昭不昧者,此其至善之发见,是乃明德之本体,而即所谓良知也"(同上)。因此王阳明以"良知"做为三纲领的核心,它是根植于人的心内的。他所追求的"天人合一"是内心境界的合一。朱熹所达到的是道德践履的"天人合一"境界。王夫之把八条目中的五条"格物"、"致知"、"诚意"、"正心"、"修身"看作是既相统一又相分离、彼此独立的条目。他说:"合而言之,与学相终始;分而言之,格一物亦须有五者之效方格得,乃至平天下亦然。"(《读四书大全说》卷一)就是说修养方法贯穿人生的始终,而每一条目的实现又以其他的条目为条件,不可以孤立地发挥作用。

仁

仁是儒学的核心概念。孔子给仁下的定义是:"夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。"(《论语·雍也》)自己想立,也要使别人立,自己要达,也要使别人达。就是说有好事就要想到别人,让别人也得到好处。与此相反,"己所不欲,勿施于人"(《论语·颜渊》),自己不想要的,也不要强加给别人。这两方面也可以表达为"与人为善"和"害人之心不可有",其基础就是"爱人"。孔子把仁作为人生的崇高理想。"天下归仁"是他的理想社会。"为仁由己"、"力行近仁",仁是一个宏大而切近的生活准则。每个人能否贯彻仁是由自己决定的,只要努力去实行,就差不多都能做到。一个人每时每事都做到仁,那是很难很难的事。

仁者,爱人,原也是孔子的思想,既概括,又通俗,所以比较流行。但是,后来学者却从对"人"的不同理解引出许多争议。首先,有些人这个"人"理解为"自身"。如说:"仁者以财发身,不仁者以身发财。"(《礼记·大学》)仁者用财产来施与,以便提高自己的名声,不仁者以身殉财。就是说,仁者是自爱的。《春秋左传》昭公二十七年的记载则更为明确。沈尹戌对子常说:"仁者杀人以掩谤",子常果然听信此说,"杀费无极与鄢将师,尽灭其族,以说于国。谤言乃止。"杀人止谤,被认为是仁者可以做的事。孟子说:"爱人不亲,反其仁。……行有不得者,皆反求诸己,其身正,而天下归之。"(《孟子·离娄上》)爱别人,别人还不亲近你,那么,你就要返回到"仁"上,反省自己哪些方面没有做到与仁统一。反面讲"反求诸己","其身正",可见,这个"仁"就是指"己"、"身"。从孟子的另一些说法可以知道,他所谓"仁"指自身,主要是指自己的心,自己的思想。如说:"仁,人心也。"(《孟子·告子上》)又说:"惟大人为能格君心之非,君仁莫不仁,君义莫不义,君正莫不正,一正君而国定矣。"(《孟子·离娄上》)君心之非,就是君心不仁、不义、不正。格君心之非,就是要克服不仁,使之仁。由此可见,孟子认为,仁义都在心上对于个人来说,仁义就在自己的心上。从这种意义上说,仁就是人心。孟子讲恻隐之心是"仁之端"(《孟子·公孙丑》),又讲仁义礼智是人心之所固有,都说明孟子强调仁与心的关系。

先秦思想家更强调仁与亲的关系。《论语·学而》记载有子的话说:"孝弟也者,其为仁之本与!"孝的对象是父,弟的对象是兄,父兄都是亲,孝弟为仁之本,也就是说,亲为仁本。在《礼记》中类似说法还有一些,如说:"仁亲以为宝。"(《礼记·檀弓》)又如:"厚于仁者薄于义,亲而不尊;厚于义者薄于仁,尊而不亲。"(《礼记·表记》)再如:"仁人之事亲也,如事天。"(《礼记·哀公问》)这些说法都强调

仁与亲的关系,基本上没有脱离子的"亲为仁本"的思想。告子提出"仁内义外"的思想,他说:"吾弟则爱之,秦人之弟则不爱也,是以我为悦者也,故谓之内。长楚人之长,亦长吾之长,是以长为悦者也,故谓之外也。"(《孟子·告子上》)爱自己的亲弟弟,不爱别人的弟弟,这种仁所爱的就是内部亲属,这就是所谓"仁内"。孟子与告子在人性问题上有过争议,在仁与亲的关系问题上似乎颇有相似之处。如说:"仁之实,事亲是也。"(《孟子·离娄上》)又如:"仁之于父子也……命也。"(《孟子·尽心下》)父子之间的恩爱是必然的,仁对于父子来说是命定的。

从以上可以看出,仁者爱人:一是爱身,爱自己;一是爱亲,爱与自己有血缘关系的人。这种爱加以扩充,"仁者以其所爱及其所不爱"(同上),便产生爱民的思想;再扩展,便产生爱及万物的思想。对此,孟子有明确的论述:"君子之于物也,爱之而弗仁。于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物。""仁者无不爱也,急亲贤之为务。""尧舜之仁,不遍爱人,急亲贤也。"(《孟子·尽心上》)这些话充分表达了孟子爱有差等的思想。他认为"仁者无不爱",但爱的程度是不一样的,对自己的亲属是亲爱;对人民,则是仁爱;对万物,只是最一般的泛爱。为了说明"爱物不仁"的思想,赵岐注中的例子很能说明问题。他说:"物谓凡物可以养人者也,当爱育之而不加之仁,若牺牲,不得不杀也。"对人类有用的动物,人要爱护它,饲养它,在需要的时候,却要杀了它。因此,对动物可以爱,却不能施以仁,不能不杀。对人民则要仁爱,无论如何是不能随便杀的,不能用对待动物的办法来对待他们,因为他们是天地之间最高贵的。这是仁爱与泛爱的区别。对于亲属的亲爱当然又要超过仁爱。孟子主张对贤者也要亲爱,要像爱亲属那样去亲贤。墨子主张兼爱,"视人之国若视其国,视人之家若视其家,视人之身若视其身。"(《墨子·兼爱中》)把别人的国、家、身体,都看作像自己的那样重要,都同样给予爱护。孟子批评兼爱说是无君无父。他认为对君、父的爱要与对别人的爱有区别,即要爱得比别人深。可见,孟子爱有差等的观点在批墨中又有体现。他的差等主要是亲近疏远,虽然也是由近及远,也像传热那样,近热远凉。

总之,先秦讲仁颇多意义,各不相同。孔子视仁为人生的崇高理想,故有"杀身成仁"之说。他的"仁者爱人"衍化成四种爱:爱身、爱亲、爱民、爱物。以爱亲为中心,爱身的基础也是爱亲。孝为德本,"身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也。"(《孝经·开宗明义》)爱身是孝的开始,也是出于爱亲。爱亲又高于爱民、爱物。因此,先秦的仁的观念虽然复杂,却以爱亲为中心。如《中庸》所说:"仁者,人也,亲亲为大。"另以孟子的"急亲贤"作为补充。先秦儒家的仁的思想特点是:亲亲为大,亲贤为急。

董仲舒吸收先秦儒家"仁者爱人"的思想,并作了扬弃和发展。

首先,董仲舒否定只爱自身的思想。他说:"仁之法,在爱人,不在爱我。"又说:"人不被其爱,虽厚自爱,不予为仁。"(《春秋繁露·仁义法》)仁就是指爱别人。不爱别人,只爱自己,不能算"仁"。

春秋时代,有一个这样的诸侯王叫晋灵公,他让诸位大夫都去拜见他,他却在台上,用弹丸弹射他们。诸位大夫跑来跑去躲避弹丸,晋灵公觉得很开心。晋灵公以弹射大夫来取乐,作为一种精神享受,很不得人心。另外,晋灵公在物质享受方面很讲究。有一个膳宰给晋灵公煮熊掌。熊掌是比较难熟的,要煮很长时间,而晋灵公口馋得很,等不及,把尚未煮熟的熊掌取出来吃。一吃发现不熟,晋灵公一气之下,就把膳宰杀了,肢解以后放在畚箕中,让别人抬走。董仲舒对晋灵公作出这样的评论:"晋灵公杀膳宰以淑饮食,弹大夫以娱其意,非不厚自爱也。然而不

得为淑人者，不爱人也。质于爱民，以下至于鸟兽昆虫莫不爱。不爱奚足谓仁？”（《春秋繁露·仁义法》）

朱熹说：“为君主于仁，为臣主于敬，仁敬可唤做德。”（《朱子语类》卷六）君关心爱护臣，是仁。臣对君忠心耿耿，是敬。这是君臣不同的品德。

仁、义、礼、智、信、称为五常，与五行相配搭，仁与五行中的木相配，主生，属于东方、春天。因此，朱熹又说：仁是“爱之理，心之德”，“其气则天地阳春之气，其理则天地生物之心。”（同上）。

综观儒学史，仁都是作为慈爱意思使用的，是儒家学说的核心，是伦理哲学的重要范畴，为了维护仁，儒家可以牺牲自己的生命，因此有“杀身成仁”之说。为了慈爱别人，就要克制自己的私欲，就是“克己复礼为仁”。仁是儒家的最高理想，“天下归仁”（《论语·颜渊》），是梦寐以求的完美社会。对于个人来说，仁是容易做到的事，并非“挟泰山以超北海”那样困难，而是就像“为长者折枝”那么容易，是举手之劳。就看愿意不愿意。这叫“为仁由己”。

义

义是儒家伦理思想的重要概念。它的根本含义是指符合一定的伦理道德规范的行为。这种道德规范所包含的内容十分丰富，与伦理思想其他重要的范畴“仁”、“利”都有密切的关系。

在儒学的创始人孔子看来，“义”是理想人格——君子所应该具有的重要品质，同时也是人生所追求的精神境界。他说“君子义以为质。”（《论语·卫灵公》）君子是孔子心目中的理想人格，而“义”是他所具有的本质特性。因此它也成为君子人生追求的目标之一：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）由于义这么完善和高尚，便在社会生活的许多方面发挥作用。它影响着“勇”（勇敢，不畏惧的特性）的善恶。“君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”（《论语·阳货》）这就是说“勇”这种品质必须符合“义”的行为准则时才会是善的，否则只能给社会带来混乱。作为国家的统治者，他颁布的政策也必须符合“义”的原则：“其养民也惠，其使民也义”。（《论语·公冶长》）这样才能使百姓归顺他。“义”作为社会伦理规范，主要表现在君臣关系中。“君臣之义如之何其废之。”（《论语·微子》）君臣之间的规范是永恒的。义是君子的人生追求，它体现了对精神境界的重视；同时人生也离不开物质利益，当两者同时出现供人选择时，孔子主张首先考虑的应该是“义”，也就是《论语》中常出现的“见利思义”（《宪问》）、“义然后取”（《宪问》）、“见得思义”（《季氏》）的含义。孟子对“义”概念的发展在于：他认为“义”与“仁”同样，是人内在具有的道德本性，它是人本心所具有的善性之一。他说“羞恶之心，义之端也。”（《孟子·告子上》）这就是说，义的含义就是要人区别应当和不应当有的行为，区分善和恶，从而帮助和指导人们做所当为之事和善事。由于孟子把义看作人心固有的善性，因此把它作为人生的追求和最基本的道德规范就具有了牢固的理论基础。‘生，我所欲也，义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）义是比生命还重要的人生追求。“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《孟子·离娄下》）“言必信，行必果”是人们赞赏的品质，但是如果和义发生冲突时，则完全听命于义。孟子常把仁与义并列来谈。“仁，人之安宅也。义，人之正路也。”（同上）仁就像人们的住宅，义犹如人们所行走的道路，它们都是人生所不能缺少的。他还说：“仁义实，事亲是也；义之实，从兄是也。”（《孟子·告子下》）仁义作为人的本性，作为基本的伦理规范，它表现在日常生活的琐事当中，只有从小事做

起,才能实现“义”。因此“义”便成为道德修养的内容。他说:“我善养吾浩然之气。……其为气也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。”(《孟子·公孙丑上》)就是说如果对儒学所讲的大“道”有明确认识,并努力去实行仁义,也就是“集义”,通过长期的“集义”就能培养出一种不可战胜的精神力量。对“集义”有损害的就是对利的追求,他说:“苟为后义而先利,不夺不餍。”(《孟子·梁惠王上》)如果不讲义而追求利就会造成不知满足的争夺场面,这是对人有损害的。荀子认为义是外在于人本性的行为原则,常常把它与“礼”连用。荀子认为具有“义”是人优越于动物的本质。他说:“人何以能群。曰分。分何以能行?曰义。故义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物。”(《荀子·王制》)是由于人具有“义”的规范,才能组成社会,分工不同而又统一,因此才能控制其他的事物。因此荀子认为“义”非常重要,它是社会安定的手段“礼义之谓治,非礼义之谓乱”(《荀子·不苟》)。“义”在人们的社会交往中有许多不同的表现:“能以事亲谓之孝,能以事兄谓之弟,能以事上谓之顺,能以使下谓之君。”(《荀子·王制》)在义利关系方面荀子较孔孟开明,他认为“利”是不能被消除的,但是必须“以义制利”(《荀子·正论》)。汉代董仲舒给“义”提出了一个别出心裁的解释:“仁者爱人,义者正己。”他说:“爱在人,谓之仁,义在我,谓之义。仁主人,义主我也。故曰仁者人也,义者我也。”(《春秋繁露·仁义法》)就是说“义”主要是规范自身行为的,而“仁”是对别人的态度。北宋张载认为“义”就是克己所得的善性。“义者,克己也。”“集义,犹言积善也。”(《经学理窟》)也就是以义理战胜一己的私欲。二程以体用解释仁、义的关系,他说:“盖仁者,体也;义者,用也。知义之为用而不为外焉者,可与语道矣。”(《程氏遗书》卷四)仁义都是内在于人心的,但二者并不并列,而以仁为根本。朱熹也主张义不只是外在的,而且也是发源于本心的。“义者,心之制,事之宜也。”(《孟子集注》)义不只是外在的原则,还要由“心”加以裁制,以看它是否合宜。

克己复礼

克己复礼是孔子提出的道德修养方法。“克己”就是克制和约束自己的语言和行为。“复礼”是克制自己言行所必须符合的原则,“礼”是社会已存的一系列道德规范和行为准则。“颜渊问仁。子曰:克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)就是说“仁作为人生最美好的追求是通过自身的努力获得的。只要严格要求自己,用社会规范约束自己,就会获得“仁”这样的精神境界。孔子接着提出了复礼的详细内容,“颜渊曰:‘请问其目?’子曰:‘非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动’。”(同上)就是说人的一言生行、一举一动都符合礼的规定能就获得仁。“礼”与“仁”便是外部表现与内在本质之间的关系。“仁”是一切礼义制度的核心,或者说礼义制度是按仁的原则建立的,因此通过复礼,归仁才能实现。这种修养身心的方式,重视人的主观能动性的发挥为孟子所吸收。而礼作为外部社会规范的约束作用为荀子所吸收。荀子特别强调礼义对社会稳定的作用。

宋明理学、心学以天理和私欲来解释“克己复礼”。朱熹在《四书集注》中说:“仁者,本心之全德。克,胜也。己,谓身之私欲也。复,反也。礼者,天理之节文也。”意为“仁”是本心所具有的善德,而人心中的私欲是有碍于本心善德发展的。“礼”是永恒、绝对的天理表现形式。天理与本心的善德是统一的,通过遵行礼能够抑制私欲,发扬善德——仁。朱子认为,提出“为仁由己”是有重要意义的,“又言为仁由己,而非他人所能预,又见其机

之在我而无难也。日日克己，不以为难，则私欲净尽，天理流行，而仁不可胜用矣”（同上），通过肯定人自身的主观能动性，和自身所具有的能力，能够帮助人们树立排除“私欲”的信心，有了这种信心，“仁”就可以获得了。朱子还引述程子的说法：“程子曰：非礼处便是私意，即是私意如何得仁？须是克尽己私，皆归于理，方始是仁。”（同上）在程子看来，“礼”是公的表现，而且与天理，与仁相沟通，与私欲是绝对对立的。克己复礼，否定私欲存在的合理性，主张消除一切私欲，这与他们的理欲观是相通的。

克己复礼的修养方式肯定了人在道德方面的向善性。“礼”虽是约束人们行为的各种规范，但它与至善、至完美的道德境界是统一的。它所代表的修养方式有一定的积极意义。

舍生取义

舍生取义是儒学所提倡的对待生命与正义之间关系的正确态度。由孟子首次提出。孟子认为一个人应该有坚强不屈的性格和坚定的信仰，只有这样，在生命受到威胁时，才能坚持正义。这种思想品质影响了我国众多的人民，至今仍为人们所赞颂。

孟子说：“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）他认为生命与正义比较起来，正义对于一个人更重要。“生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”（同上）尽管每个人都渴望生存，但是有信仰的人不为了自己的生命而丧失人格；尽管死是每个人都厌恶的，但是与非正义比较起来，宁肯为坚持正义而走向死亡。二程继承孟子的思想，曾对生命与正义的关系问题举了一个例子：“今有二人相与博虎，其致心悉力，义所当然也。至于危急之际，顾曰，吾有亲，则舍而去之，是不义之大者也。其可否，当预于未行之前，不当临难而后言也。”（《二程集·粹言·圣贤》）这个故事是讲，两个人一块儿冒着生命危险与老虎搏斗，这在义理上讲是应当做的。而到了万分危急的时刻，其中一个人说：我家中还有父母，便逃走了，这就是最大的不义。如果两个人在遇到老虎之前就曾经约定，其中一个人可以在危难之时为赡养父母而逃离，那就不应该指责他，如果临难逃脱便是要指责的。可见程子所说的舍生取义是从小事做起，而且是依条件的变化而不同的。接着这个故事，他的弟子问：“父母存，不许友以死，则如此义何？’曰：‘博虎者可。有不可者，如游侠之徒以亲既亡，乃为人报仇而杀身，则乱民也。”（同上）弟子说：按传统的观念，父母还活着的时候不能和别人订立生死的盟约，如何对待这种义呢？程子认为，搏虎时舍命与猛虎英勇搏斗，这时便可以忽略养亲之义。而有些所谓的侠义之士，仅仅以自己的父母已经亡故了，便随意地为别人报仇、打仗而使生命受到威胁，这种做法是扰乱百姓生活，不能得到肯定的评价。可见“义”的内涵是非常丰富的，而现代人认为它的核心是以大多数人的幸福为原则。这种为正义而献身的精神，具有永恒的价值。

杀身成仁

孔子把仁当作最高理想，比生命更重要，他认为，为了实现仁，可以牺牲自己的生命，而不能为了保存生命，苟且偷生而损害仁。他说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）有仁心的人，敢于牺牲，因此有勇气。孔子说：“仁者必有勇”（《论语·宪问》）。又说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）一个普通士人只要有了仁志，就是坚持到底，在任何威胁利诱

下,也毫不动摇。殷纣王时代,没有人敢批评纣王的暴政,只有微子劝说无效以后,自己离开纣王,箕子劝说纣王,被贬为奴隶,比干强谏,被纣王杀死。孔子说:“殷有三仁焉!”(《论语·微子》)仁人为了仁的志向,不怕丢掉富贵地位、荣华声誉,也不怕失去身家性命。最集中的口号,就是杀身成仁。战国时代的孟子认为义的原则也比生命更重要,在义和生不能兼得的时候,要舍生取义。后代将杀身成仁与舍生取义并提,成为气节烈士的精神支柱。南宋宰相文天祥在英勇就义以后,在衣带中留下遗言:“孔曰成仁,孟曰取义,惟其义尽,所以仁至。读圣贤书,所学何事,而今而后,庶几无愧。”(《宋史·文天祥传》)文天祥诗云:“人生自古谁无死,留取丹心照汗青。”也是仁者必有勇的表现。

清代焦循提出:“杀身不必尽刀锯鼎镬”,“以死勤事,即杀身成仁”(《雕菰楼文集》)。诸葛亮“鞠躬尽瘁,死而后已”,为国事竭尽心力,也是一种杀身成仁,这是一种更难得的敬业精神。

大义灭亲

儒学提倡大义灭亲,即为了君臣大义而杀死其亲属的气节。这里“亲”是指儿子、母兄、兄弟等亲属,而不指父母。

这一概念出于春秋时期。据《左传·隐公四年》记载,卫国的大夫石碏,其子石厚与公子州吁弑卫桓公,立州吁为国君。石碏因此杀死了儿子石厚以及公子州吁。《左传》称赞道:“石碏纯臣也,恶州吁,而厚与焉。大义灭亲,其是之谓乎?”从此为忠君的大义而杀死亲属,便成为忠臣所应有的品德与气节。“诛不避亲戚何?所以尊君卑臣,强干弱枝,明善恶之义也。”(《白虎通义·诛伐》)儒学认为,君王是至善的象征,臣子忠君、顺君就是君臣大义。忠臣为了维护君臣之义杀死自己的亲戚,正显示了社会地位的高低,表明了善恶的区别。在《淮南子·泛论训》中有“周公诛管、蔡之置”。高诱注曰:“管叔,周公之兄也,蔡叔,周公之弟也。二叔监杀,而导纣子禄父为流言,欲以乱国,周公诛之,为国故也。传曰:大义灭亲也。”这里“大义”的含义为国家的安定,不完全是指忠君。意思是说:为了保持国家的稳定,杀死祸国殃民的兄弟,同样值得称颂,也被称为大义灭亲。在《吕氏春秋》中也有类似的记载。可见在汉代以后大义灭亲成为一种普遍称颂的正义行为。随着历史发展,朝代更替,“大义”不仅仅指君臣之义,而是泛指社会正义。“亲”则包括各种亲属,当然也包括父母。大义灭亲表现了坚持正义的气节。

当仁不让

当仁不让,指人坚持真理和至善,不因为自己的行为与既有的社会规范发生冲突而改变自己的信仰。这显示了坚定的信念和不屈的勇气。这个词源于孔子所说的“当仁不让于师。”

《论语·卫灵公》说:“子曰:当仁不让于师。”意思是说面对“仁”的原则是,即使是对老师也不谦让。这是孔子启发学生坚持行仁义时所说的话。按照儒家学说尊师的礼节,学生必须对老师尊敬和服从。学生要做什么时,必须先经过老师的允许才能去做。而孔子却教育学生面对“仁”时,可以不顾询问老师的意见而自觉去做,也不用与老师谦让而应该抢着去实行。然而孔子只是说“不让于师”,并没有讲当仁时对待其他人的态度。汉代董仲舒认为面对仁时,对尊君之礼也可以不让。在《春秋繁露·竹林篇》中记载了这样一个故事:楚国子反出使宋国时,听说那里有人们相杀而食的事件发生,他便在君王面前、朝廷之上痛哭起来,违背了在朝拜君王时通

常所应该遵行的礼仪。这个故事是鼓励当仁不让于君王。这显示了子反看到仁义之道没有实施,百姓互相残杀时,无法抑制的痛心之情。董仲舒对这种做法很赞赏,他说:“礼者,庶于仁、文、质而成体者也。今使人相食,大失其仁,安著其礼?方救其质,奚恤其文?故曰当仁不让,此之谓也。”(《春秋繁露·竹林》)按儒学传统的道德教育,从师、尊君都是社会礼仪,是人们在日常生活中所必须遵守的。但是孔子认为,只有“仁”才是人最应遵守的道德准则,“礼”只是“仁”形式化、规范化的表现方式。“仁”是“礼”的核心。他说:“人而不仁,如礼何?”(《论语·八佾》)只有仁人,才有可能真正地遵行礼仪。因此“当仁不让”实际是当仁不让于礼。“礼”作为“仁”的形式化可以被抛弃。“当仁不让”似乎是违礼的行为实质是行仁义,也就是奉行礼的本质。

智

智是儒家哲学的重要概念。它的主要含义有以下几种:第一种是指对仁义道德的伦理规范的体认。儒家传统观点中把道德准则视作人之所以区别于禽兽的特性,因此认识了各种道德规范就是认识了人。同时儒家思想认为知人与知天是统一的,因此只要达到知人的境界,就可以知天。既知人又知天就是达到认识的最佳境界,可以说是一种无所不知的状态。正如《释名·释言语》所说,“智,知也,无所不知也”。就这种意义上说,智是对道德准则的认识,也是最高等级的知识。这种知识能够使人明智。第二种含义是指认识客观事物的过程和由此获得的知识。获得这种知识能够使人聪明,有智慧。第三种含义是孟子把智看作人性的一项内容,是人生而具有的能力。

在孔子的著作中,没有出现“智”,但是“知”的含义与后代学者所说的智有相似之处,主要是指对伦理道德规范的认识。《论语》中对“知”的论述主要表现在仁与知的关系中。孔子认为,仁与知是互为前提的,都是人所应该具有的道德特质。“里仁为美,择不处仁,焉得知?”(《论语·里仁》)如果一个人选择行为准则不是以仁为标准,那么就不能称他具有“知”。这就是说仁是知的前提,只有具有了“仁”的品质,在各种行为中才能表现出“知”的特性。同时《论语·公冶长》中也有一句话:“未知,焉得仁。”如果一个人连伦理规则都不认识,怎么会具有“仁”的特性呢?可见“知”也是“仁”的前提。因此“知者”与“仁者”在《论语》中占有同样的地位。“仁者不忧,知者不惑。”(《论语·宪问》)“知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”(《论语·雍也》)“仁者”与“知者”又分别具有不同的素质。孔子把“仁”与“知”并列,就是把致力于人道,而不惑于鬼神看作“知”的内容。因此便确立了儒学所说的“知”主要是指人类社会的各种知识,几乎把对外界的认知排除在外的传统。

在《孟子》中“知”与“智”有了较为明确的区分。“知”主要用作动词,指认识、知道。“智”的含义则较为丰富。“智”首先是人性所具有的四端之一。“是非之心,智之端也”(《孟子·公孙丑上》),是指个人所具有的判断是非的能力。其次,“智”作为一种知识,主要是对伦理道德规范的体认和履行。“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。”(《孟子·离娄上》)意思是说,懂得事亲与从兄的道理并且按此去行为便是“智”。孟子认为,这些关于伦理规范的知识是先天具有的,与其他知识是不同的。“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。”(《孟子·尽心上》)孩子们很小就都知道爱他父母,稍长大一些以后都知道尊敬他们的兄长,这些都是孩子们生而具有的本性,不需要后天的教育和思考。

第三,智者行为的表现主要是遵循一定的规律,就如同人们遵守自然界事物发展的规律一样。“如智者若禹之行水也,则无恶于智矣。”(《孟子·离娄下》)意思是说,如果智者像禹治水那样,依据水往低处流的特性采取必要的措施,从而取得治水的成功,智者也按一定的规律做事就不会有害于人本性的“智之端”了。那么按“智”的本性做事,主要是做什么事呢?孟子提出在管理、统治百姓时,就需要用“智”。“爱人不亲反其仁,治人不治反其智,礼人不答反其敬。行有不得者皆反求诸己。”(《孟子·离娄上》)意思是说统治人民时必须要用礼义,如果统治没有被人接受就应该从是否依从了礼义的原则方面找原因。第四,智与仁还是构成圣人人格的根本。孟子在评价孔子时说:“学不厌,智也,教不倦,仁也。仁且智,夫子既圣矣。”(《孟子·公孙丑上》)可见智主要是指个人精神境界的不断提高,而仁是把个人良好的道德情操表现出来,并且使别人受益。荀子明确提出知与智的区别。他说:“所以知之在人者谓之和,知有所合谓之智。”(《荀子·正名》)就是说,“知”是指人所具有的认识能力,也是指人们的认识过程。“智”是指认识活动所获得的对其他事物的知识,并没有区分关于人类社会的知识和关于自然界的知识。而且荀子认为,无论何种知识都能够使人聪明、明智。知识的获得与道德修养一样要经历一个过程,而不是生而具有的。“夫天生蒸民,有所以取之。志意致修,德行致厚,智虑致明。是天子之所以取天下也。”(《荀子·荣辱》)天子统治国家是依靠他坚强的意志,高尚的情操,明晰的知识。这里谈到使人明智的知识并不是绝对的,在荀子看来,即使特别聪明睿智的人也会有考虑不周到的地方。“大巧有所不为,大智有所不虑。”(《荀子·天论》)因此荀子所说的智是知识及由它所带给人的聪明、明智、智慧等特性。这点与孟子所说的先天所具有的善性是不同的。先秦所确立的这种对智的认识有广泛的影响。智作为《中庸》中“三达德”之一,成为“五常”中的一条根本原则,都是吸收了孟子关于仁、义、礼、智四端的学说。《白虎通义·性情》说:“五性者何?谓仁、义、礼、智、信也。”“智”是一种人的本性。书中为了肯定儒学经典的永恒意义,在《五经》篇中把五经(《诗经》、《尚书》、《礼记》、《春秋》、《周易》)与五性相对应。与“智”相对应的是《周易》,也就是说智是对规律的认识,而《周易》正是对规律的反映。汉代董仲舒认为,获得知识主要是对治理社会及各种道德准则的认识,以便更好地治理社会,当一个人的知识与智慧不足以选拔人才、统治国家时,便是一件令人遗憾的事,因此董仲舒曾经叹息“智不足以知贤,无可奈何矣”(《春秋繁露·精华》)。

宋明儒学吸收荀子对智的看法。他们所谈到的智主要是指智慧,与愚相对。二程认为智是“学道”的基础,即只有在具备对一定的伦理规范的认识之后才能学习根本的原则,他们说:“识道以智为先,人道以敬为本。”(《二程集·粹言·论学》)由于认识的对象是社会道德准则,因此“人之智思,因礼以发。智短思敝,神不会也”(同上)。这就是说智慧的运用应该符合一定的社会礼仪,否则无法达到最高的境界。这种最高境界与知天是统一的,他们说:“不知天,则于人之贤否愚智,有所不智,虽知之,有所不尽。”(同上)意即不仅要知人,而且要知天。陆九渊的观点与此有所不同,他认为至善至明的智是存在于人的内心之中,只是有些人得到并保持它们,有些人失去它们罢了。因此他认为获得智的关键在于自身的努力,而有人教授所谓求智的方法是对“智”的毁坏。“圣人之智,非有乔桀卓异不可知者也,直先得人心之同然耳”(《陆九渊集·程文·智者术之原论》)圣人的智慧从其来源上讲并没有异于常人之处,他们之所以能如此是由于自身的努力。“自学之不明,人争售其术,而智之名益尊,说益详矣。……名尊说详,此则智之贼也。”(同上)有些自己不

够努力而力图得到一些技巧的人，实际并没有获得最高等级的智。同时那些以智的名义教别人的人实际是把自以为是的观点扩大，这是老子所说的“绝仁弃智”的智，而并没有永恒的价值，而永恒的智是圣人所具有的，它“明澈洞达，无一毫私意芥蒂于其间”(同上)。要达到这一境界的关键是自身的努力，任何形式的学习都是有利于求智的。“今自童子受一卷之书，亦可谓之学。虽学农圃技巧之业，亦不可不谓之学。”(《陆九渊集·拾遗·好学近乎知》)学习经典书籍与学习农业技术是同等的。只有这样才能达到无所不知的“智”的境界。“夫所谓智者，是其识之甚明，而无所不知者也。”(同上)总之，宋明儒学都认为有无所不知的“智”的境界，要达到这种境界的途径都是学，只是在学的方法上理学和心学有不同的观点。此处的智与作为五常之一的智显然是不同的。

信

信是儒学伦理思想的重要范畴。它的含义主要是指诚实不欺，守信用。作为人所具有的优秀品质和做人的伦理规范原则，在儒学精神中占有重要的地位。

首先，信是人所应该具备的一种最基本的品质，这种含义出于《论语》。“人而无信，不知其可也。”(《论语·为政》)做人如果不守信用，就任何事也做不成，可见信在孔子心目中的重要地位。

第二，信是儒家学者进行道德修养以完善人格，提高自身境界时所必须遵守的原则之一。“子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行五者于天下，为仁矣。’‘请问之。’曰：‘恭、宽、信、敏、惠。’”(《论语·阳货》)孔子认为如果在自己的言行中以恭、宽、信、敏、惠为原则，那么就可以达到仁这样的最高精神境界。孔子还提出“敬事而信”(《论语·学而》)这样一种办事认真、谨慎而守信用的态度。在其他儒学典籍中“信”也有相似的含义：“礼所以观忠、仁、义也，……信所以守也。”(《国语·周语上》)礼是使忠、仁、义这样一些内在道德准则得以表现的外部手段。信则是使这些内在准则能够保持的外部规范。《大学》说：“是故君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之。”这里信也是一种普遍遵循的行为原则。

第三，信作为行为规范尤其适用于和其他人的交往中。“曾子曰：‘吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”(《论语·学而》)守信用、诚实是交朋友的基本原则。汉代这种原则在《大学》中适用的范围扩大到普通的人与人的社会交往中，这无疑较孔子为进步。“与国人交，止于信”就是这个意思。

第四，信对于一个国家的统治者来说，也是社会稳定、百姓服从的关键。“上好信，则民莫敢不用情。”(《论语·子路》)就是说，如果君王不失信于民，百姓也不会愧对君主。荀子在谈到春秋五霸时说：“信立而霸”，意即：如果君主在执行对官兵及百姓刑赏的政策时有信用，与别国进行对外交往时守信誉，就能够获得霸主的地位。

第五，自孟子开始把信作为内在于本心的道德原则，同时多与“忠”连用，而且成为人伦的一项内容。他说：“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。”(《孟子·告子上》)信与仁义是平等的，是内在于本心，生而具有的。孟子还把信看作是“人伦”之一，他说“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)

汉代董仲舒合“信”入孟子所提出的“四德”并称之为“五常”，使信在伦理道德中的重要性进一步提高。但这也是有代价的，信从此便很少单独出现，而是作为五常之一。“夫仁义礼智信五常之道，王者所当修饬也。”(《天人对策》)二程认为仁义礼智信是人的本性，但是仁是全体，而其他四者是分支。“仁

义礼智信五者,性也。仁,全体也。四者,四支。"(《二程遗书》卷二上)朱熹认为:"仁则为慈爱之类,义则为刚断之类,礼则为谦逊,智则为明辨,信便是真个有仁义礼智,不是假。"(《朱子语类》卷二十)信是对内在道德原则的信念及执行它们时的不做假。

由上可见,信是人与人交往,国与国的外交活动及政治统治中所必须遵守的原则。起初它是独立的道德准则,自孟子把信做为五伦之一,董仲舒把它看作五常之一,信做为道德原则的独立性便失去了。但是历代儒学对于信的特别重视却从来没有改变过。信并入五常之后,它所占有的地位也更重要了。

忠

忠是儒家的重要范畴,既是伦理范畴,也是政治范畴。

先秦时期,忠多为伦理范畴,如说"为人谋而不忠乎?(《论语·学而》),对朋友"忠焉,能勿诲乎?"(《论语·宪问》)在伦理上,忠指忠诚、诚心,真心实意、全心全意,是交朋友的重要道德。孔子说:"君使臣以礼,臣事君以忠。"(《论语·八佾》)这里主要仍是伦理问题,同时已包含政治的成分。曾参认为孔子贯彻始终的原则就是"忠恕",忠是要求自己真诚,恕是对待别人宽厚。这个原则也是伦理原则。

孔子把伦理原则"忠"用于政治上,"臣事君以忠","行之以忠"(《论语·颜渊》),就是说,在政治活动中,臣对国君要忠,执行国君的命令要忠。忠,就是指要竭尽自己的心思和能力。朱熹说:"尽已之谓忠。"秦汉建立中央集权制度以后,忠就成为历代帝王提倡的最重要的道德,也成为儒家重要的政治范畴。

秦汉以后,忠孝成为整个封建社会最重要的道德。孝有《孝经》,影响很大,后儒据此补撰《忠经》,与《孝经》相对应。《忠经》题"后汉南郡太守马融撰",据朱一新考证,《忠经》应为唐代马融所撰,并非后汉马融。它概括了汉唐时代的"忠"的思想。"忠也者,一其心之谓也。"忠就是"一其心",一种志向、一种心思,就是专心为一个主子效劳。

汉唐时代,把忠君地位摆在孝亲之上,这是先秦儒家所否定的。鲁人参加战争,三次逃亡,是为了怕父母老了无人赡养,孔子认为这是孝子加以赞扬。孔子重视孝亲,学生弃学,辞归养亲的有十三人。这是重孝亲而轻忠君。后来,忠君地位提高,因此,《忠经》有"奉君忘身,徇国忘家"的说法,也有"苟利社稷,则不顾其身"的说法。"利这稷"就是忠君。忠君思想深入人心,不仅统治者提倡,而且全社会提倡,父母也常鼓励子女弃家忠君,如岳母刺字,有"精忠报国"四字。家庭妇女能有这种思想,可见,忠君思想影响的深刻。《忠经·保孝行》称:"孝者心贵于忠",没有忠,不仅危身,而且辱及双亲,"故君子行其孝必先以忠。竭其忠,则福禄至矣,故得尽爱敬之心,以养其亲。"就是说,忠君可以得福,有福可以与双亲共享。相反,不忠君可以招祸,使双亲受辱。忠君与孝养,从利害上加以论证。

忠君并非愚忠。《忠经·忠谏》称:"忠臣之事君也,莫先于谏。"忠君,不是一切服从君命,君命如有不妥之处,忠臣就要提出批评。战国时代的孟子提出:"君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇。"(《孟子·离娄下》)君臣关系是手足和腹心的关系,也正是孔子所谓"君使臣以礼,臣事君以忠"的最佳关系。当君使臣不以礼的时候,孟子主张臣事君不必忠,可以藐视之,如国人即普通公民,也可以视为寇仇,随时准备推翻他的统治,或者杀了他。这不是"弑君",而是"诛一夫。"在这里没有一点愚忠的成分。后来,秦汉大一统政治以后,才逐渐产生了愚忠的观念。到了唐朝,忠臣徇国,成为普遍公式。臣受命任官,就是承受了浩荡的皇恩,当国难之际,就要徇国,以报皇恩。即使皇帝无

道，义军揭竿而起，他们仍然要奋力反抗，维护已经腐朽的政权。所谓"桀犬吠尧"。《贞观政要》的《忠义》一节中，大量事例反映了各事其主的忠心，与先秦儒家"从道不从君"的原则相背离。

忠　恕

忠恕，儒家伦理思想的重要概念，就是根据自己内心的体验忖度他人的思想，以达到推己及人的目的，实现一种道德境界。忠恕是思想修养的方法，也是一种精神境界。实际就是"己欲立而立人，己欲达而达人"，"己所不欲勿施于人"。

"忠恕"一词最早出现在《论语》中。孔子曾经说："吾道一以贯之。"他的高足曾子解释说："夫子之道，忠恕而已矣。"（《伦语·里仁》）可见在曾子看来，忠恕是孔子思想修养的核心。对于忠恕的内涵，《论语》中没有更多的解释，但是从一些说法中可以窥其一斑。"其恕乎！己所不欲，勿施于人。"（《论语·卫灵公》）这也被称作"仁"。在《雍也》篇中，有一位弟子请教孔子何谓仁。孔子回答说："出门如见大宾，使民如承大祭，己所不欲，勿施于人。"可见，"仁"与"恕"在《论语》中的地位是何等重要的。由于《论语》中解释"仁"时还曾经说："夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。"（《论语·雍也》）这种说法与前述对仁的解释，是在说明一个问题的两个不同方面。由于前者被称为"恕"，后者便被学者称为"忠"。《中庸》说："忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人。"可见忠恕是精神境界，它离理想的"道"不远；忠恕是求道的方法，它的原则就是以己度人，忠恕的目的是推己及人，以达到人际关系的和谐和感情的沟通。孟子人为："万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉，强恕而行，求仁莫近焉。"（《孟子·尽心上》）就是说一切善性都是深藏于每个人的心中，只要坚信自己所拥的善性，就能把它发扬出来。推广自身善性的方法就是"恕"。在孟子看来忠与恕都是精神修养的方法。

宋明理学家对忠恕进行了内容丰富的注解。二程认为忠与恕是同时存在的，不能偏废任何一种。忠恕是最理想的境界，它与中庸相同。"忠恕犹曰中庸，不可偏举。（《二程集·粹言·论道》）当然忠与恕也并不完全相同。"忠者天理，恕者人道。忠者无妄，恕者所以行乎忠者也。忠者体，恕者用，大本达道也。"（《二程集·河南程氏遗书》卷十一）程子认为"忠"是天理，是永恒的。"恕"是对天理的运用，使"忠"能够大行于天下。这就是说，忠是修养的目标之一，恕是修养的方法，两者是相互依赖的。这是用本体论概念解释忠恕。同时，忠恕还是自身品德修养的方法。"故君子之治人，治其不及人者使及人而已。将欲治人，必先治己，故以忠恕自治。"（《二程集·经说·论语说》卷六）朱熹认为："尽己之心为忠，推己及人为恕。"（《论语集注》）这是以己度人，推己及人，有所为的原则和方法。同时"己所不欲，勿施于人"则是有所不为的原则和方法，两者都是"修身之要"（《四书集注》），是并行不悖的。宋明理学家认为无私无欲的天理与"忠"是一致的，"恕"是对它的运用及它的作用。由于天理与"私欲"是不相容的，因此清代思想家提出："忠恕既尽，己私及克。"（《日知录·忠恕》）

由以上叙述可知：忠恕是一种道德原则，同时也是自身修养推己及人的方法。这种思想对中国人有广泛而深远的影响。

孝　悌

孝悌是儒家伦理的重要范畴。孝指子女对父母的尊敬与赡养。悌指弟对兄的敬爱。仁是儒家思想的核心，而孝悌则是仁之根本。《论语·学而》："君子务本，本立而道生。孝弟

也者,其为仁之本与!"儒家认为,人如如果有孝弟(即悌)这些品德,就很少会"犯上作乱"。大家都不"犯上作乱",天下就太平了。因此,提倡孝悌,就是治国的根本。

怎样才叫孝呢?过去有的人以为只要能赡养父母就算孝了。孔子对此提出纠正,他说:"今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养。不敬,何以别乎?"(《论语·为政》)没有敬,只能养,与犬马没有区别。孝指满足长辈物质和精神的两方面需求。物质需求是低级的、犬马都有的。精神需求是高级的、人类才有的。孔子所谓"竭力"、"无违"、"慎终"、"追远"、"色难"、"忧疾"、"知年"、"三年无改于父之道"、"几谏"、"劳而不怨"、"父母在,不远游,游必有方"(均见《论语》,都是从不同角度体现对父母的敬。

孟子对孝有所发展。孟子认为舜尽力事亲,使父亲高兴,感化天下,可以称为大孝。"舜尽事亲之道,而瞽瞍厎豫;瞽瞍厎豫,而天下化;瞽瞍厎豫,而天下之为父子者定,此之谓大孝。"(《孟子·离娄上》)古诗云:"娶妻如之何,必告父母",这就是孝的内容。大孝的舜"不告而娶",为无后也,君无后也,君子以为犹告也。"(《孟子·离娄上》)结婚是人的大伦,为什么?孟子作了如下解释:"告则不得娶。男女居室,人之大伦也。如告,则废人之大伦,以怼父母,是以不告也。"(《孟子·万章上》)又说:"不孝有三,无后为大。舜不告而娶,为无后也,君子以为犹告也。"《孟子·离娄上》结婚是人的大伦,是传宗接代的大事。"告父母"一般说是必要的。如果"告父母",会使结婚告吹,那么,说应该顾全大伦而不告父母。对于儒家伦理不能理解其精神实质,只背诵某些话,而在一切情况下都不折不扣地加以实行,那就会出现违背儒家思想的大错。愚孝不是儒家所提倡。成书于西汉的《韩诗外传》卷八记载孝子曾参的一段故事:"曾子有过,曾晳引杖击之。仆地,有间乃苏,起曰:'先生得无病乎?'鲁人贤曾子,以告夫子。夫子告门人:'参来勿内也。'曾子自以为无罪,使人谢夫子。夫子曰:'汝不闻昔者舜为人子乎?小箠则待,大杖则逃。索而使之,未尝不在侧,索而杀之,未尝可得。今汝委身以待暴怒,拱立不去,汝非王者之民邪?杀王者之民,其罪何如?'"曾晳是曾参的父亲。夫子即孔子。舜是孝子的典范,当父亲用小杖打的时候,他站着,用大杖打的时候,他就逃走。要找他干事,他都在身边,要杀他时,怎么也找不到。小打就逃,大打不跑,都不是孝子的行为。因此,后人所说的"君叫臣死,臣不死,臣为不忠,父叫子亡,子不亡,子为不孝"不符合儒家忠孝本义。这是后人按愚忠愚孝编的反儒家的说法。

"五经"之外,儒家重要经典《孝经》有孔子对孝的看法:"夫孝,德之本也,教之所由生也。身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也。立身行道,扬名于后世,以显父母,孝之终也。"(《开宗明义》)又说:"夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。"(《三才章》)"圣人之德无以加于孝","人之行,莫大于孝","明王之以孝以天下"。总之,孝是天经地义的、是最根本最崇高的道德。汉代《孝经》盛行,举孝廉,推举孝子当官成为一种制度。每一个皇帝,死后封号,都加个孝字,如汉武帝,封号为"孝武皇帝"。

孝亲与忠君有矛盾。韩非揭示了这种矛盾。楚国有直躬,他的父亲偷了羊,他告到官府去。令尹说:"杀了。"韩非说:"君之直臣,父之暴子。"鲁国有人参加战争,三战三北,仲尼问是什么原因,他说:"我有老父,我死了没人奉养他。"孔子认为他是孝子,加以推举。韩非说:"父之孝子,君之背臣。"(《韩非子·五蠹》)在春秋战国时代,各诸侯间纷战,争夺人才,"士为知己者死","从道不从君",士没有必要一定忠于某一国君。秦汉以后,建立了大一统的国家,天下只有一个君,是士人效忠的惟一对象,忠的重要性就大大提高了。儒家在春秋战国时代,重孝亲,轻忠君,在秦汉

以后，重忠君，认为忠包含了孝亲。在忠孝不能两全时，多提倡尽忠报国，以尽孝道。

魏晋时代，由于曹氏、司马氏的政权都是篡夺来的，与儒家的忠君思想不协调，当时统治者就特别着重提倡以孝治天下。同时用所谓“不孝”的罪名杀害名士，排除异己。

孝的理论在《孝经》，孝的事例在《二十四孝》中。《二十四孝》：一、孝感动天（虞舜），二、戏彩娱亲（周老莱子），三、鹿乳奉亲（周郯子），四、为亲负米（周仲由），五、啮指心痛（周曾参），六、单衣顺母（周闵损），七、亲尝汤药（汉文帝刘恒），八、拾葚供亲（汉蔡顺），九为母埋儿（汉郭巨），十、卖身葬父（汉董永），十一、刻木事亲（汉丁兰），十二、涌泉跃鲤（汉姜诗），十三、怀桔遗亲（后汉陆绩），十四、扇枕温衾（后汉黄香），十五、行佣供母（后汉江革），十六、闻雷泣墓（魏王裒），十七、哭竹生笋（晋孟宗），十八、卧冰求鲤（晋王祥），十九、扼虎救父（晋杨香），二十、恣蚊饱血（晋吴猛），二十一、尝粪心忧（南齐庚黔娄），二十二、乳姑不怠（唐崔山南曾祖母），二十三、亲涤溺器（宋黄庭坚），二十四、弃官寻母（宋朱寿昌）。这是流传很广的童蒙教材。据考，《二十四孝》成书于元代，作者郭居敬。《二十四孝》的流传藉之于中国传统文化，同时，它也加深影响了中国传统文化。这里列举了各层次的人物和各种类型的孝行，是很感动人的。但有些孝行似乎过了头，不合常情，如为母埋儿、卧冰求鲤等，受到鲁迅的批评，“以不情为伦纪，诬蔑了古人，教坏了后人”（《朝花夕拾·二十四孝图》）。其他如“为亲负米”、“拾葚供亲”、“怀桔遗亲”、“行佣供母”、“扼虎救父”、“亲涤溺器”、“弃官寻母”等都是合情的。

中国历史上各个时期，对孝的观念有一些发展变化，不同时期会有不同的内容。例如，黄宗羲认为凡为国家民族的利益，抵御外族入侵而牺牲的，也是大孝的表现。“须血战孤城，待得夕死，交割还与父母，始谓之全归，不待身体肤发，受之父母而已。”（《孟子师说》）现在，又进入新的时代，孝的观念又需加入新的内容。例如“父母在，不远游，游必有方”，现在，父母在，许多学子要远游，甚至到外国留学。因此要在“方”上下功夫。游子出国，可以经常打电话回家向老人问候，在物质和精神两方面给父母以满意，远游则非不可。孝的道德，尊敬父母的行为，应该提倡，但不宜固守僵化，而要掌握敬爱的精神，在新的情况下有新的创想。

敬

敬是儒家伦理思想的重要概念，它是指人与人之间在交往中互相尊重对方而又谦虚的道德准则。同时这种恭敬他人的准则内化于心便形成一种庄重、谨慎而又忠诚的待人、处事的态度。这内化于心的恭敬的准则，在宋明理学家那里，被发展为一种道德修养的方法。

孔子认为敬是礼的核心，敬也是一种礼节和行为规范。他说：“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉。”（《论语·八佾》）如果一个人处于君或官的社会地位，但却不知道体察民情、宽厚待人，在举行一些仪式、典礼时却不怀着恭敬的态度，在丧礼中没丝毫哀痛的表现，那么他就没有接受别人评判的资格，就是说可以不把他当做人来对待了。从这种说法中，可见敬的礼节在孔子心目中的重要地位。敬并不是繁琐的礼节，孔子主张要以恰当的文饰表现敬的态度。“居敬而行简，以临其民，不亦可乎？”（《论语·雍也》）以简单的礼节对百姓表示尊敬是很好的。子路是孔子的弟子中比较直率、鲁莽的一位，他向孔子询问怎样才能成为君子时，孔子答道：“修己以敬。”（《论语·宪问》）孔子认为子路的直率是由于缺少对别人的尊重而引起的，因此建议他用尊敬他人的种种礼节来修养自己

的精神。孔子教育学生的一番苦心我们可以从中体会了。这种做法用现代的词来说就是伦理学中提倡的敬业精神,因此孔子对仕人也提出要求,“事君敬其事而后其食。”(《论语·卫灵公》),“敬事而信”(《论语·学而》),就是只有很好的完成了一件事后,才有权力向别人索取报酬。孟子对“敬”这一概念的贡献在于,他把敬(或说恭敬)看作人生而具有的品质。他说,“恭敬之心人皆有之”(《孟子·告子上》),“恭敬之心,礼也”(同上),尊重他人是人人都有的品格,这种品格是社会礼义制度的核心。他尤其强调君臣之间的互相尊敬,提出:“用下敬上谓之贵贵,用上敬下谓之尊贤。”(《孟子·万章下》)社会地位的高低不能影响人们的新生之心,只有坚守这种良好的本心,才能具有“贵贵”或“尊贤”的好名声。“敬”对任何人都是重要的,而且以恭敬之心行礼,主要是个人的事。“礼人不答反其敬。”(《孟子·离娄上》)当人很符合礼节地与别人说话时,却碰上了钉子,孟子认为此时不能归罪于他人的无礼,而应该反省自己是否怀有恭敬之心。由此可见,孟子在进行精神修养时对自己的要求有多么严格。荀子把敬看作礼的本质,“礼”是对“爱敬”的文饰。“礼者断长续短,损有余,益不足,达爱敬之文,而兹成行义之美者也。”(《荀子·礼论》)爱与敬在不同的场合有不同的表现,过度时就会伤害人体。比如在亲人离开世界时,会很伤心而痛哭,如果不制定丧礼,就会有伤身体,妨碍工作。制定三年之丧的礼节会使人们对逝者的敬仰和思念恰当地表现出来,也不至于因短暂而极度的伤心而伤害身体。所以说礼使人们本身具有的爱、敬等心理、情感能有场合表现。他认为敬有种种表现,同时也是“仁者”具备的优秀品质。“故仁者必敬人,敬人有道,贤者则贵而敬之,不肖者则畏而敬之,贤者则亲而敬之,不肖者则疏而敬之。其敬一也,其情二也。”(《荀子·臣道》)尊敬别人的方式和心理是不同的,有敬仰、敬畏、敬重、敬而远之等。荀子所说的敬,不仅有对人的尊敬,还有重视的含义。他说:“凡百事之成也,必在敬之;其败也,必在慢之。”(《荀子·议兵》)在做任何事情时只有重视它,才能取得成功,如果轻视它,只会带来失败。荀子是非常重视人的主观能动性的,因此在对待人生及某些不可抗拒的力量时,他说:“君子敬其在己者,而不慕其在天者,是以日进也。”(《荀子·天论》)只有重视自己,发掘自己的潜力才能不断进步。因此先秦儒家看来,敬的意思就是人与人之间的相互尊重,就是人对自己所从事事业的重视。《白虎通义》提出“忠”“敬”“文”三教,有明显的等级观念。“夏人之王教以忠,其失野,救野之失莫如敬;殷人之王教以敬,其失鬼,救鬼之失莫如文;周人之王教以文,其失薄,救薄之失莫如忠。”(《白虎通义·三教》)这里敬是指“敬王”,其含义与先秦不同。宋明理学家把敬视作道德修养的方法。程颐所主张的敬主要是内心的敬畏和外表的严肃。他说:“俨然正其衣冠、尊其瞻视,其中自有个敬处。”“动容貌,整思虑,则自然生敬。”(《二程集·遗书》)主敬不仅要克制自己内心的种种欲念,同时要注意自己的外在举止和形象,衣冠要端正,表情要恭敬,视听举止要一一合于礼,只要坚持以这种形式修养,就会自然达到内心敬的效果。他说:“言不庄不敬,则鄙诈之心生矣;貌不庄不敬,则怠慢之心生矣。”(同上)就是说外表形象与内心修养是相统一的,形体的怠惰,容貌辞气的粗浮而不严肃、不恭敬,这些都是内心懈怠的表现。“敬”还是内心修养的方式。“主一无适,敬以直内,便有浩然之气。”(同上)把全部注意力集中于养善闭邪,就会产生强大的精神力量。“敬”与“静”是有差别的,“静”主要是佛、道的修养方法。程颐指出:“才说静便入于释氏之说也。不用静字,只用敬字。才说著静字,便是忘也。”(同上)用敬的方式修养,心中依然装着对天理的追求,不同于佛、道的全无状态。程颢与程颐略有不同。程颢认为

只用敬，对人的约束太多了，还应该有自然和乐，他说："谓敬为和乐则不可，然敬须和乐。"(同上)过分强调敬会伤害了心境的自然、平详，是不可取的。朱熹继承了二程主敬的修养方法，提出"主敬涵养"。敬首先指身心的集中，不使它放纵四逸到各处。"敬不是万事休置之谓，只是随事专一谨畏，不放逸耳。"(《朱子语类》卷十二)敬还指内心总处于一种警觉、警省的状态，不是完全的"静"。"敬只是常惺惺法，所谓静中有个觉处。"(同上)敬作为修养方法，贯穿于知、行的全过程。"其为学也，穷理以致其知，反躬以践其实，居敬者所以成始成终也。"(《朱子年谱》卷四)就是用收敛本心，处处有一点警醒的敬，指导自己格物、穷理、致知，以至治国平天下。

敬作为伦理范畴前后发生了很大变化。它有社会道德原则、本心具有的善性、个人内心和外表的修养方法等多方面含义，是很重要的哲学概念。

君　子

君子是儒学伦理学的主要概念。它产生于先秦，到汉代其含义便基本确定。宋明儒学往往只是使用这一概念，并没有丰富它的内涵。君子主要有两方面的含义。一方面，"君子"在儒学中的含义是指道德品质高尚，精神境界不俗的人，是儒家理想人格的代称。另一方面，在西周春秋时，"君子"是对贵族的通称，也被解释为在官府中充任一定官职的人。在《国语·鲁语上》有"君子务治，小人务力"，"君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利，此以没世不忘也"(《大学》)。朱熹注释这句话时说："君子，谓其后贤后王；小人，谓后民也。"(《四书集注》)这表明，"君子"被当作是社会地位较高的统治者的总称。

君子在儒学中作为理想人格的代称，其人格特征主要可以归纳为如下几点。第一，君子有坚定的信念，他们不会因外界条件的变化而动摇。在儒学看来，信念就是"义"，就是"道"，就是"礼"。"君子喻于义，小人喻于利"(《论语·里仁》)"君子谋道不谋食"(《论语·卫灵公》)君子是为自己理想和信念的实现而生活的。君子在《孟子》中成为理想的人的象征，是保持了人生而具有的"四端"，而且把它们扩充为"仁"、"义"、"礼"、"智"四德的人。"人之所异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。"(《孟子·离娄下》)从此君子便不仅仅是对品德高尚者的称呼，而且成为儒家理想的象征，他们对"道"的执著是他们显著的特点。这被董仲舒称为"君子贱二而贵一"(《春秋繁露·天道无二》)。第二，君子为实现自己追求的理想，都要付出艰苦不懈的努力，而对于努力的方式有各种观点。《论语》认为关键是用"礼"来约束自己。"君子义以为质，礼以行之，孙以行之，信以成之，君子哉。"(《论语·卫灵公》)坚守"义"是君子的本质特色，按"礼"的规范而行动，就可以谦虚地把这种特色表现出来，坚信这一点，信守这些规范就可以成为君子。荀子继承孔子所提出的礼教思想，认为"笃志而礼，君子也"(《荀子·修身》)。在《大学》、《中庸》中，则重视君子内在的精神修养，即以"德"的培养为实现理想的手段。"是故君子先慎乎德"(《大学》)，"是故君子戒慎乎其所不睹，恐慎乎其所不闻"(《中庸》)，就是成为"君子"最重要的是内在的精神气质，这是个人时刻注意培养起来的，因此提出"君子必慎其独也"(《大学》)的修养方式。就是说君子追求的是自快于已的精神境界，不是为了向他人炫耀。他们通过修身使自己具有了很高的精神境界之后。其他品质和能力也就可以具备了。"故君子不可以不修身；思修身，不可以不思亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。"(《中庸》)董仲舒把"君子"与"天"直接联系起来，用天意约束行为。提出君子对外物的观察是为了与天意相符合，他们修身所遵守的"礼"也是依照天意制

定的。

儒学对“君子”的行为方式，对待客观现象的态度等有丰富的描述。这些描述能够形象地展示君子的风采，展现君子的内心世界。君子对待知识的态度：“博闻强识而让，故善行而不怠，谓之君子。”（《礼记·典礼上》）君子对待君臣关系的原则：“君子周而不比，小人比而不周。”（《论语·为政》）孙奭疏曰：“忠信为周，阿党为比。”意思是君子以忠信为原则，而不私结党派或阿谀上级。君子对别人的态度是：“君子成人之美，不成人之恶，小人反是。”（《论语·颜渊》）君子以帮助他人做善事为快乐，而不会做助人为恶的事。君子对待自己与他人的关系时，严于律己。“是故君子有诸己而后求诸人，无诸己，而后非诸人。”（《大学》）君子自身具有某些品德之后，才要求别人具有这些品德；自身没有某种缺点，才要求别人改正缺点。君子行为举止很有分寸，符合一定的礼仪制度或事物发展的必然规律。“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也。”（《中庸》）君子会因外界条件的变化而改变自己的行为方式，可是他们不是毫无原则的，而是有坚定的信念。“故君子和而不流，……中立而不倚，……国有道，不变塞焉，……国无道，至死不变”（《中庸》），这就是说，君子生活于现实生活中，却又不与流俗相混和，他们保持自己的操守却不偏执。他们在国家稳定时，不停止为理想而奋斗；在国家混乱时，他们宁死也不改变自己的信念。现实生活中有许多人们无法预知、无力控制的局面出现，君子按事物发展的规律行动，等待结果的出现，而不做没有意义的冒险。君子对待物质利益，对待困难、名誉的态度也显示出自己的高风亮节。“君子之求利也略，其远害也早，其避辱也惧，其行道理也勇。”（《荀子·修身》）这段话的意思是说：君子志于道义，便不重视对物质利益的追求；君子通晓事物运动变化的规律，他们提早预防不幸事件的发生；君子有自己的志向，对有侮自己人格的事很畏惧而不去做；如果事业乃自己所追求的，便会勇往直前，无所畏惧。君子所有这些行为都是他的品性决定，是实实在在具有的，并不是虚伪造作的追求名利。“君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，惟其当之为贵。”（《荀子·不苟》）只要是符合理义的事，他们就会追求它，珍视它，而并不考虑名声如何。

总之，君子是儒家思想中的理想人格。它代表一种很高尚的精神境界，必须经过艰苦、持之以恒的修养才能达到。在《论语》、《大学》、《中庸》、《荀子》等典籍中常与“小人”相对出现。在《孟子》以及《春秋繁露》等汉代以后的著名中，君子是理想的化身，并不与“小人”相对比。

圣　人

圣人是儒家伦理学的重要概念。它是对道德、智慧超凡者的尊称，也是精神修养所能达到的最高境界。它主要反映历代有德的君王，尧、舜、禹、汤、文、武、周公等。伊尹、伯夷也被孟子称颂为圣人。在儒学独尊之后，圣人常常特指孔子。

圣人的特性主要可以归纳如下：圣人能够始终本末贯串为一。就是说圣人无论是对伦理道德的原则，还是对道德践覆，甚至对于自然规律的认识都达到了至精至善的程度。在不同时代儒学思想家对圣人有不同的说法。孔子说：“若夫始终本末，一以贯之，则惟圣人为然。”（《论语·子张》）这就是说圣人达到了与自然、社会和谐的境界，也就是后人所说的天人合一。孟子认为：“圣人，人伦之至也。”（《孟子·离娄上》）圣人是人伦的标准，而孟子看来人的本性就在于人伦。而此圣人是完完全全的人的本性的反映，也就是说圣人完全实现了天所给予人的一切特性。《周易·

系辞传上》说:“圣人有以见天下之动,而观其会通。”就是说圣人深刻理解了天下不断运转的性质,并从其中找到了规律,把它们融会贯通。《中庸》记载:“圣人之道洋洋乎！发育万物,峻极于天。”就是说圣人明白天地之道,并且能够养育万物。《荀子·正论》说:“圣人,备道全美者也,是县天下之权称也。”把圣人看作至善、至美的化身,是衡量天下万事万物的标准。汉儒董仲舒把圣人看作天意的代言者,以此证明圣人达到天人合一地境界。他说:“古之圣人,谪而效天地谓之号,鸣而施命谓之名。”(《春秋繁露》)意思是说,天地间的名号都是圣人代言天意而定下的。“名则圣人所发天意,不可不深观也。”“圣人之道,同诸天地。”(同上)也都是证明圣人与天地的同一。宋明理学及心学是强调圣人与天地之理的同一性。如“道者,天下万世之公理,而斯人之所共由者也。……惟圣人惟能备道……”,“仁,人心也,从心所欲不逾距,此圣人之尽仁也”。(《陆九渊集》卷二十一《论语说》)

对于圣人如何产生有如下观点。王充说“圣人可勉成”,“圣人疾,贤者迟;贤者才多,圣人知多。所知同业,多少异量;所道一途,步驺相过。”(《论衡·实知》)他认为圣人与贤人只有才智的多少,认识快慢的差别,而他们的本质,所遵循的原则是一致的。因此经过努力常人也可以成为圣人。这种思想来源于孟子,他说圣人与人是同类的,任何人都可以成为尧、舜那样的圣人。王阳明认为成圣的根本方法就是存天理。“所以为圣者在纯乎天理,而不在才力也。”(《传习录上》)

圣人是指历代有贡献的君王,因此儒学认为对于社会历史的发展起着不可估量的作用。《孟子》称伯夷、伊尹、孔子“皆古圣人也”,肯定了圣人在促进社会历史发展方面的重要价值。《周易·系辞上》云:“备物致用,立成器,以为天下利,莫大乎圣人。”认为人们使用的各种工具都是古代的圣人创造的。荀子认为,社会礼义制度是圣人制定的。“凡礼义者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也。”(《荀子·儒效》)董仲舒也把圣人看作是历史上举足轻重的人物。他认为:圣人能排除天下的祸患。宋明理学也持相似观点:“圣人定之以中正仁义(自注:圣人之道,仁义中正而已矣。)而主静(自注:无欲故静),立人极焉,故圣人与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶。”(《周子全书》卷二《太极图说》圣人的社会历史作用在韩愈的圣人历史观中得到最大程度的承认。他说:“如古之无圣人,人之类灭久矣。)(《原道》)他认为治理国家的原则是一代代的圣人流传下来的,使我们这个社会延续不断,并且形成道统。道统是不可改变的,一旦改变,就会发生社会混乱。韩愈的这种思想根源于汉代陆贾的观点。“天生万物,以地养之,圣人成之。”(《新语·道基》)陆贾把圣人分为三个历史阶段,世界的一切事情都是由不同时期的圣人决定的。这种圣人历史观影响了我国封建社会几千年。

贤　人

贤人是儒学伦理政治思想中的重要概念。它主要是指具有一定的知识和才能,有较好的品德修养,并且占有较高的社会政治地位,能够帮助君王确定政策,在百姓中产生良好影响的官员。在早期儒家的著作中,并没有出现“贤人”这一概念,而是经常说“贤者”。就是指有才能,品德高尚的人。

《论语》、《孟子》中均有“贤者”出现,是指道德高尚的人。“不逆诈,不亿不信,抑亦先觉者,是贤乎?”(《论语·宪问》)不违背行为规范,不欺诈而为人诚实,对待事物只有经过思考,度量之后才会相信,这样的人有预见性而且为人正直就可以称作贤人。在《孟子·梁惠王上》中,梁惠王也称孟子为贤者,可见它是

德才兼备的意思。贤者的第二种意思则侧重于说明他的社会地位。“事其大夫之贤者，友其士之仁者。”(《论语·卫灵公》)贤者是对“大夫”的正面评价，“仁”是对士的正面评价，贤侧重于官职，仁侧重于品德。这也意味着孔子对官员素质的重视。“莫如贵德而尊士，贤者在位，能者在职。”(《孟子·公孙丑上》)“贤”在这里也是表示居官位且品德高尚的人。孟子比孔子在这方面的思想更丰富，他区分了士之尊贤者与王公之尊贤者，并且指出贤者的最重要特点是：有独立而坚定的信仰，不为权势和生死的变化而改变。他们这种人格对他人有强烈的感召力。“弗与共天位也，弗与治天职也，弗与食天禄也，士之尊贤者也，非王公之尊贤也。”(《孟子·万章下》)士尊贤是敬仰贤者的品德，王公尊贤是给他们一定的官职从而能够对社会有益。“是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧尔。”(《孟子·告子上》)贤者保持了人心当中所应有的本质特怀，而平常人则把它丧失了。这种特性能使人有顽强不屈的人格。“古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势。”(《孟子·尽心上》)贤者有坚定的信仰，于生命都可置之度外，更何况权势、地位的威胁呢？这种品质能深刻地影响人，因此只要贤者有了一定的权力，他们就会“以其昭昭使人昭昭”(《孟子·尽心下》)。荀子在吸收前人思想的基础上，第一次提出了“贤人”的概念。他把人分为五种：“人有五仪。有庸人，有士，有君子，有贤人，有大圣。”(《荀子·哀公》)他是以人的品德、才能及其影响力来划分的。庸人是没有才能，品德一般的人；士是指具备部分知识的人；君子人格高尚，有精深知识，但仍然处于自我修养阶段；大圣是无所不知，无所不晓，能够平定天下的人。对于贤人，荀子说：“行中规绳而不伤于本，言足法于天下而不伤于身，富有天下而无怨财，布施天下而不病贫，如此则可谓贤人矣。”(同上)贤人的思想意识已经能够与外在的社会规范统一，他的言行便可以成为众人的榜样。贤人如果成为国家的统治者，那也是他的德行与才能使然，不会引起百姓的怨恨。他能够把财物分给众人，也不会因此抱怨自己财物的贫乏，这种人可以叫作贤人。这样全面而明确的“贤人”定义是儒学史上仅有的。《大学》认为贤人能否在位是由命运决定的：“见贤而不能举，举而不能先，命也。”而且贤人并不是最完美的，他是大道不能清晰表现的原因之一。“道之不明也，我知之矣，贤者过之，不肖者不及也。”(《大学》)可见贤与不肖是同样不完美的，只是表现不同罢了。《中庸》把尊贤看作社会仪礼等级产生的原因：“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”董仲舒对人之所以有不贤与不肖的区别进行了解释：“气之清者为精，人之清者为贤。治身者以积精为宝，治国者以积贤为道。”(《春秋繁露·通国身》)人本有贤与不贤的区别，这是生而具有的。对于治理国家来说，贤者则是非常重要的，“能致贤，则德泽洽而国太平。”(同上)二程区分了贤人与圣人，说：“人莫不中庸，善能久而已。久而为贤人，不息则为圣人。”(《二程集·河南程氏经说》卷八)朱熹认为贤人的关键在于知“道”。“贤者行之过，既以道为不足知；不肖者不及行，又不求所以知，此道之所以常不明也。”(《四书集注》)贤者应该在行“道”之后，继续致力于知“道”。陆九渊则显示了民本主义的思想，他认为能够给百姓带来欢乐，把官、民视作平等的官员就可以叫做贤者。在《陆九渊集·与张春卿》的书信中，他表达了这种观点。他说，有一位名叫陈鼎的人作临川知县时，采用了对官、民、吏胥征同样租税的政策，改正了当时社会税轻重不均的弊病。尽管他对百姓的税率并没有降低，可是也受到百姓的欢迎，因此而称赞他“甚贤”。这里陆九渊评价贤人的标准与众人差别很大，是有进步意义的。

三　代

三代指中国古代历史上夏、商、周三个王朝统治的时期，由于历代儒家学者的美化与宣扬，遂使三代成为理想社会的代表。

儒学创始人孔子生当春秋时期周王室式微、诸侯混战的乱世，他渴望社会能够重新回到和平安宁、有秩序的态度里去，而他当时所能想到的有秩序的社会就是已经逝去了的夏、商、周三代，所以，孔子把三代作为理想的社会制度，一生为恢复三代制度而奋斗，甚至被人讥为“知其不可而为之”。在孔子看来，夏、商、周三代在禹、汤、文、武、周公、成王这些圣王统治的时代，社会安定，人民生活幸福，尤其是周公制礼作乐，将古代的典章制度推到了一个完美的高峰，孔子自述其志说：“周监乎二代，郁郁乎文哉，吾从周！孔子认为三代的礼乐制度已经是完美的了，后代只需在它的基础上略加增减就行了。《论语·为政》说：“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”

孔子之后的儒家学者们仍然将三代看作是理想社会的模式，并且进一步描述它的一些特征。《孟子·离娄上》说：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。”孟子就曾经反复劝说当时的君主们以三代的贤君明相为榜样，施行仁政，从而实现天下的统一。荀子也同样推崇三代那样以礼义为准则的社会，他认为实行这样的政治措施就叫行王道，而靠武力压服的是霸道，他将王道置于霸道之上。《礼记》中的《礼运》篇，在继承先秦各家思想的基础上，提出了大同和小康两种理想社会模式。它的大同社会指实行禅让制的尧、舜以其以前的原始公有制时代；而它的小康社会则指以禹、汤、文、武、成王、周公为代表的实行礼乐制度的夏、商、周三代。《礼运》篇的大同、小康思想对后世影响很大，大同之世带有某种空想性质，而小康之世却有历史上的事实为依据，也具有一定的可行性，因而成为其后两千年里封建统治者和一般民众都渴望达到的一种理想社会。

儒家学派把远古的三代加以美化，作为理想的社会制度，这在历史观上是一种保守、向后看的论点，而且他们强调三代治国以礼义、道德为标准，贬低实事实功，在治国方略上往往陷于空谈。南宋时期，理学家朱熹就曾和当时的功利学派代表人物陈亮就三代和汉、唐等王朝的评价问题展开激烈的论战。朱熹认为，三代的统治者持心公正，遵循天理，以礼义治理天下。而三代以后的汉、唐君主只是从个人私欲出发，靠强力来统治人民，所以，他认为三以后“千五百年之间正坐如此，所以只是架漏牵补过了时日，其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也”(《朱子语类》)。陈亮根据汉、唐时代中国国势强盛的历史事实批驳朱熹的复古主义，并且讥刺朱熹等人只知空谈礼义，在不否定三代的前提下，陈亮同时肯定了汉，唐诸君所采取的以智谋、功利治国的方针。

儒家学派以三代等远古社会为理想社会的复古主义思想，在几千年的封建社会里一直是占主导地位的。明清之际的著名思想家王夫之，根据自己对当时的少数民族生活的实际考察，并深研历史文献，对三代历史作了评述。他说：“三代沿上古之封建，国小而君多，……而暴君横取，无异于今川、广之土司，吸龁其部民，使鹄面鸠形，衣百结而食草木。”王夫之把三代如实地描绘成原始的部落和野蛮残暴的奴隶主统治，这基本上是符合历史事实的。王夫之的理论批驳了对于三代历史的迷信，正确地指出人类社会是由低级不断向高级发展的，理想的社会在未来而不是在远古的三代。

大 同

大同是儒家所倡导和向往的理想社会。

大同一词最早出现在儒家典籍《礼记》中。《礼记·礼运》篇说:"大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子;使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡、孤独,废疾者皆有所养。男有分,女有归。货,恶其弃于地也,不必藏于己;力,恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。是谓大同。"根据这里的描述,我们可以知道,在大同社会里,人们都一心为公而不自私,选举贤能的人来管理社会,大家互相间讲信用、关系和睦。人们不只关心自己的父母和子女,也同样关心他人的父母和子女。老弱病残的人得到照顾,年轻力壮的人能够发挥才能,小孩子受到抚养。男男女女都有正常幸福的归宿。人们厌恶对财货的浪费,但却不把财货据为己有,人们厌恶不劳动的恶习,但劳动却不是为了自己。所以,整个社会没有盗贼,家家不必锁门闭户。总之,《礼运》篇认为大同社会是以天下为公为最高准则的,在这个社会里,人们都过着幸福安详的生活。

《礼记·礼运》篇在叙述了大同社会之后,又描述了小康社会和作者当时所处的混乱的战国时代,他把历史发展按顺序分成了由大同到小康再到当代这样一个不如一个的阶段,在总体上是一种倒退的历史观。不过,《礼运》篇的作者也没有鼓吹复古,他也看到了后代在物质生活和精神文明上比前代进步的地方,他认为人类首先要由当代这种战乱状态进步到以礼义为准则的小康社会,然后才有可能进一步达到理想的大同世界。

《礼记·礼运》所描述的大同社会在一定程度上反映了我国古代原始社会的生活风貌,但被思想家美化了。大同社会的构想受到了先秦各家思想影响,其中有墨家的"兼爱"思想,也有道家的"小国寡民"、"至德之世"的思想,但它的主导思想应该是属于儒家的,因为理想的大同社会是以人们普遍高尚的道德修养为基础的。

《礼记·礼运》篇提出的大同社会思想对后世影响很大,尤其是到了近代,中国社会处于列强瓜分、内部积弱不振的危机状态,许多仁人志士又以古老的大同理想为旗帜,宣扬自己救国救民的主张。太平天国农民革命领袖洪秀全在他的《原道醒世训》一收中曾全文上录了《礼运》中有关大同的论述,作为他要建立的"天下一家,共享太平"的天国的理论依据。近代资产阶级维新派领袖康有为将《礼运》中的大同、小康、当世思想与《公羊传》的三世说理论结合起来,特地撰写了《礼运注》和《大同书》,他认为人类社会发展的必然趋势是从据乱世进化到升平世(即小康社会),再由升平世进化到太平世(即大同社会),到了将来的大同社会,"天下为公,无有阶级,一切平等。"康有为把人类社会看成是由低级向高级的发展过程,这就修正了《礼运》篇的倒退历史观,表现出新兴资产阶级对未来社会充满信心。

总之,《礼记·礼运》篇提出的大同思想表达了古代中国人对理想社会的憧憬,它激励了历代有志之士为改造社会、造福人民而奋斗。同时,这种理想社会模式的存在,也为历代思想家批评现实、要求改革提供了理论依据,对于中国古代政治思想的发展和政治制度的改良都起了积极作用。

小 康

小康是儒家典籍《礼记》中提出的一种较为理想的社会。《礼记·礼运》篇在描述了一个以"天下为公"为特征的理想的大同社会后,接着又描述了一个以"天下为家"为特征

的小康社会。它说:“今大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子。货、力为己。大人世及以为礼,城郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里,以贤勇智,以功为己。故谋用是作,用兵由此起,禹、汤、文、武、成王、周公,由此其选也。此六君子者,未有不谨于礼者也,以著其义,以考其信,著有过,刑仁讲让,示民有常;如有不由此者,在势者去,众以为殃。是谓小康。”根据这里的说法,所谓小康之世就是“天下为家”的时代,在这样的社会里,各人只爱自己的父母和子女,货物和劳动都是为了自己。君主的子弟世代承袭被认为合乎礼,修建城郭、沟池来保护安全,并制定礼义作为规范,来节制君臣、父子、兄弟、夫妇之间的关系。又设立各种制度,划分土地疆界,奖励有勇力、有智谋的人,使建立的功业都对君主自己有利。在这样的情势下,权谋和战争就出现了。禹、汤、文王、武王、成王、周公,都是用这种方法治理天下的杰出人物。这六位大人物,没有不重视礼的,他们用礼来分别是非和真假,用礼来指出过错,用礼来标榜仁爱和谦让,让人民知道礼是生活的固定准则。如果君主治国不按照礼去做就会垮台,人民也把他当成祸害。

《礼记·礼运》篇虽然把大同社会作为最理想的社会,但它也看到了“天下为家”的私有制度是历史发展的必然结果。跟大同社会相比,小康社会是较为逊色的,但这仍然称得上是一个符合礼义的较为合理的社会,在这个社会里,统治者能够敬德保民,用礼来维护社会秩序的稳定,使人民过上比较安定的生活。将《礼运》全篇联系起来可以看出,它所说的大同之世实际上是指尧、舜及其以前的原始公有制社会,而它的小康之世则是指以禹、汤、文王、武王、成王、周公为代表的夏、商、周三代盛世。以孔子为代表的儒家学派一贯,认为三代的礼乐制度是理想的社会制度,他们希望用仁、义、礼、智之类的道德原则去感化时人,从而恢复礼制,重建像三代那样的小康之世。

《礼记·礼运》篇提出了大同和小康的理想社会模式,它把历史看成是由大同下降到小康的过程自然是倒退的观点。但《礼运》篇的作者也没有鼓吹复古,他把大同社会作为一种理想虚悬着,而主要论述的是如何“修礼”以达到小康之世,这是符合中国封建社会的历史实情的,因而也就具有了现实的可行性。从历史事实来看,《礼运》篇有关小康之世的思想对后世的影响是十分深远的,在后来漫长的封建社会里,以夏、商、周三代为标志的小康之世一直是历代统治者和人民大众所力求达到的理想社会,也是衡量历代封建王朝政治好坏的一个标准。一直到近代,资产阶级维新派领袖康有为仍然继承了《礼运》篇有关大同、小康的思想,他希望通过变法运动,使中国能够摆脱君主专制的据乱世,进入君民共主的小康之世,再由小康之世进入到民主、共和的大同世界。

王　道

王道是儒家所主张的以仁义道德统治天下的统治方式,与以权势、暴力进行统治的霸道相对称。

《尚书·洪范》首次提到王道概念,它说:“无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平;无反无侧,王道正直。”在这里,王道不仅指王所实行的统治方式,同时也指一种公平正直的理想统治方式。

孔子十分重视道德对政治的作用。他说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)孔子希望统治者用道德、礼义之类教导、约束下民,使他们自觉向善、服从统治,而不赞成使用强制性的刑政手段压服下民。

孔子的道德政治到了孟子那里发展为王

道仁政。孟子明确地区分了王道和霸道两种不同的统治方式,《孟子·公孙丑上》说:“以力假仁者霸,霸必有大国。以德行仁者王,王不待大,汤以七十里,文王以百里。以力服人者,非心服也,力不赡也。以德服人者,中心悦而诚服也,如七十子之服孔子也。”孟子认为王道就是行仁政,用道德去感化、教导下民,他反对靠强力压服下民的霸道。《孟子·梁惠王上》提出了具体实行了王道的措施:“五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣。百亩之田,勿夺其时,八口之家,可以无饥矣。谨庠序之教,申之以孝悌之义,颁白者不负载于道路矣。老者衣帛食肉,黎民不饥不寒,然而不王者,未之有也。”孟子的王道就是要发展生产,使老百姓衣食不愁,然后再对他们进行道德教化。此外,孟子的仁政还包括轻刑罚、薄赋税和选贤用能等措施。孟子把王道政治的实现建立在统治者的不忍人之心,即仁心之上。他在谒见当时各诸侯国的君主时,竭力劝说他们把自己的不忍之心推广到治理国家上去,就是行仁政。孟子认为,只要当时的君主能行仁政,就能赢得民心,从而实现不战而胜、称王天下的目的。

荀子在治国论上也十分推崇王道政治。《荀子·天论》说:“君人者,隆礼尊贤而王,重法爱民而霸,好利多诈而危,权谋倾覆幽险而亡矣。”《荀子·王霸》又说:“义立而王,信立而霸。”荀子认为王道是以义为上,采取以礼治国的方针,而霸道则采取以法治国的方针。荀子认为王道高于霸道,但他不像孟子那样贬斥霸道,而认为二者仅是程度上的差别。

孟子和荀子的王道思想都是对孔子道德政治思想的发挥,他们都不主张用强制性的暴力和权谋机智去统治人民。但具体到如何以道德治国,孟子和荀子又有很大的不同。孟子主张人性善,他的仁政学说就是靠统治者发挥内在的仁人之心,因此,他十分重视统治者内心道德自律的作用,同时也重视道德对民众的感化作用。而荀子主张人性恶,他重视用外在的道德规范即礼去约束统治者和民众,使他们各安其位,从而达到“维齐非齐”,即既有等级但又合乎道德礼义的理想社会。

秦汉以后,历代儒家学者都反复倡导王道政治,但他们所尊崇的主要是孟子的王道政治,而荀子学说则遭到冷落,至于霸道则更受到排斥和攻击。孟子的王道政治以统治者的善心为根基,所以,历代儒学家都通过劝谏帝王正心诚意、重义轻利,从而重视理想的王道政治。不过,这种做法往往流于空疏的说教,综观中国历史,没有任何一个朝代能够实行这种单靠道德教化和统治者发善心的所谓王道政治,至于传说中远古三代的王道统治,也不过是出于前儒、后儒的附会而已。

尚　贤

尚贤就是重视贤人并利用贤人治理国家的政治主张。在中国思想史上,儒家和墨家都主张尚贤。

尚贤一词最早见于《墨子》一书,《墨子》中有《尚贤》上、中、下三篇专门讨论任用贤人的问题。墨子把尚贤作为自己的十大主张之一,他认为贤能之士是国家的珍宝,君主应该任用贤能之士辅佐自己管理政事,只有这样才能使国家强盛。墨子还劝谏当时的君主打破出身和地位的限制,破格提拔贤才。

儒家学派也十分重视贤才对于国家政治兴衰的作用,早在《论语》一书中就包含有丰富的尚贤思想。《论语·子路》记载孔子论述为政的话说:“先有司,赦无过,举贤才。”孔子把举用贤才作为执政者的一条重要措施。又据《中庸》记载:“哀公问政。子曰:文武之道,布在方策。其人存,则其政举;其人亡,则其政息。”在孔子看来,只有贤能之士执政,才能够称职地履行管理国家和人民的职责,否则,

即使有好的治国方略也因不得其人而不能实施。值得注意的是，孔子还对贤能之士的内在品质作了分析，他认为贤人必须德才兼备。“子曰：如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。”(《论语·泰伯》)就是说，如果一个人人品骄横、吝啬，那么即使他像周公一样有才能也是算不了什么的。

孟子也主张尚贤，他认为统治者“不用贤则亡”，“不信仁贤则国空虚”。针对当时战国纷争的形势，他提出了称王天下的五个条件，其第一条就是：“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士，皆悦而愿立于朝矣。”(《孟子·公孙丑上》)孟子劝说当时的国君利用人才战略实现称于天下的目的。

儒家的尚贤思想到了荀子有了更加深入系统的发挥。荀子认为作为国家统治者的君主，个人的才智和精力都是有限的，所以必须任用贤能之士来辅佐自己管理国家，《荀子·君道》说：“人主无便嬖左右足信者，谓之暗；无卿相辅佐足任者，谓之独；所使于四邻诸侯者非其人，谓之孤。孤独而暗，谓之国危，国虽若存，古之人曰亡矣。”在荀子看来，没有贤能之士的辅佐，国家就要灭亡，反过来，如果君主能够尚贤使能，那么国家就会强盛。《荀子·臣道》说：“正义之臣设，则朝廷不颇；谏争辅拂之人信，则君过不远；爪牙之士施，则仇仇不作；边境之臣处，则疆垂不丧。故明主好同而暗主好独；明主尚贤使能而飨其盛，暗主妒贤畏能而灭其功。”贤能之士对于国家的作用真是太大了，他们可以使朝廷的决策不发生错误，可以阻止君主犯大错，还可以保卫边境、消灭反对者。荀子认为，能否尚贤使能关系到国家的存亡，同时也是衡量君主明暗的标志。有鉴于当时贵族专权、世卿世禄制度盛行的情况，荀子提出了任人惟贤的主张：“贤能不待次而举，罢不能不待次而废，……虽王公士大夫之孙，不能属于礼义，则归之庶人；虽庶人之孙也，积文学，正身行，能属礼义，则归之卿相大夫。”(《荀子·王制》)就是说，对于有德有才的贤人应该不受亲疏贵贱的限制，破格提拔重用他们；而对于那些不贤之人，即使是贵族子弟，也毫不迟疑地罢免他们的官职。在不讲亲疏贵贱，任人惟贤这一点，儒家的荀子和墨子见解是一致的。

先秦儒家尚贤思想为后来者所继承发扬，任用贤才治理国家是儒家学派的一贯主张，汉代的董仲舒，宋代的司马光、程颢、程颐、朱熹，一直到清末的龚自珍都大力提倡选贤举能。董仲舒提出了由地方上推选贤才和兴办太学培养贤才等具体尚贤政策，隋唐以后科举制度的兴起，形成了一个更广泛，更有秩序的选用贤才的途径。但是，儒家的尚贤思想也有它的局限性，儒家在政治上重视道德教化的作用，所以统治者个人品德问题对于政治的好坏就有极大影响，这一点导致儒家学派的尚贤思想过分侧重于贤人道德品质的要求，而相对忽视对贤人才能方面的要求。此外，儒家的尚贤也有它的根本标准，即贤人必须遵循封建社会的道德规范和政治秩序，从根本上说，实行尚贤就是为了更好地维护君主专制的封建等级制度。

民　本

民本指一种重视下层民众地位和作用的政治思想。民本思想认为人民是国家的根本，对于国家的兴亡盛衰起着决定性的作用，民本思想落实到实际政治生活中，就要求统治者在执政时要重视人民的意见和愿望，所采取的政策要以爱民利民为主。

早在儒家经典《尚书》中就已经有民本思想。《尚书·五子之歌》说：“民可近，不可下；民为邦本，本固邦宁。”意思是劝说统治者应当爱民而不应当轻视人民，因为正是这些下层民众构成了国家的根本，人民安居乐业，国家才会安宁。《尚书·洪范》中还劝说统治者在作出重大决策时，要广泛听取各种人的意

见,其中就包括下层民众的意见,“汝则有大疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人”。

从春秋时期开始,周王室衰落,各诸侯国之间互相兼并,如何战胜它国和保全自己是每个诸侯国当政者的首要目标,而获得民众的支持正是实现这个目标的根本,所以民本思想在这个战乱的时代里特别盛行,记录这个时期历史的《左传》、《国语》等书中都有很多反映民本思想的实例。

孔子是儒家民本思想的奠基者。《论语·颜渊》说:“自古皆有死,民无信不立。”孔子把老百姓道德品质上的诚实守信看作是立国之本。在《论语·子路》等篇中,孔子还要求执政者对于人民要富之、教之,即强调政治的目的在于提高人民的物质生活和精神生活水平。

孟子是儒家学派以至中国历史上最著名的民本主义思想家之一。孟子认为民心向背是统治者能否得天下的根本,《孟子·离娄上》说:“桀纣之失天下也,失其民也,失其民者,失其心也。得天下有道,得其民,斯得天下矣。得其民有道,得其心,斯得民矣。得其心有道,所欲与之聚之,所恶勿施,尔也。”在孟子看来,统治者要得天下,就必须在执政时按人民的愿望去做,以赢得人民的衷心拥护,只有这样才能称王天下。孟子还十分重视人民的意见对于政策的影响,《孟子·梁惠天下》说:“左右皆曰贤,未可也;诸大夫皆曰贤,未可也;国人皆曰贤,然后察之,见贤焉,然后用之。左右皆曰可杀,勿听;诸大夫皆曰可杀,勿听;国人皆曰可杀,然后察之,见可杀焉,然后杀之,故曰:国人杀之也。”孟子民本思想最突出之处在于他提出了“民贵君轻”的理论。《孟子·尽心下》说:“民为贵,社稷次之,君为轻。”这在战国时代应当说是一个大胆的结论,孟子把人民置于君主和诸侯国上,在价值判断上颠倒了传统的尊卑关系。孟子的这种“民贵君轻”思想对后世影响深远,一些开明的统治者和思想家赞成孟子的观点,而专制暴君们却对此极为反感。明代天国皇帝朱元璋认为孟子的“民贵君轻”是犯上、大逆不道,他竟因此禁止《孟子》一书的流传,后来在儒家学者的极力辩解下,他仍然命令把《孟子》中有关反对专制、倡导民本的内容加以删除后才许流传。

荀子也提倡民本思想,他要求统治者实行爱民、利民的政策。《荀子·王制》说:“王者之等赋政事,财万物,所以养万民也。”荀子提倡以民为本更主要的是为了巩固统治者的地位,因为他看到人民的力量足以推翻一切暴君。《荀子·强国》说:“君者,舟也;庶人者,水也。水能载舟,水能覆舟。”所以,统治者仅仅从自身利益出发,也必须以民为本。

先秦儒家,尤其是孟子、荀子的民本思想对后世影响很大。汉代前期杰出的青年政论家贾谊在《新书·大政上》说:“闻之于政也,民无不为本也。国以为本,君以为本,吏以为本。”“故夫民者,至贱而不可简也,至愚而不可欺也。故自古至于今,与民为仇者,有迟有速,而民必胜之。”在认识人民的力量上,贾谊比荀子又进一步。秦汉以后,随着封建君主专制的加强,民本思想渐受压抑,但也有一些思想家和明智的统治者仍然重视人民在国家中的地位和作用。宋代理学的集大成者朱熹和心学创始人陆九渊在政治上都崇尚民本思想,并赞成孟子“民贵君轻”的轻点。

明末清初之际,中国社会出现了大危机,许多思想家总结明朝灭亡的经验教训,回顾历史,对君主专制制度进行抨击,民本思想又得到了一次极大的发展,其中黄宗羲的观点尤为激进,已有冲破传统民本思想而倡导民主、民权思想的趋势。黄宗羲继承孟子“民贵君轻”和唐代柳宗元“吏为民役”的观点,又作了创造性的发挥。他在《原君》中说:“古者以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也。”黄宗羲认为君主及其臣僚不过是为天下人服务的仆役而已,他在《原君》中还痛斥了后世君主把天下当成自己一人的私产,残酷剥削老百姓的暴行。黄宗羲还认为

当时的法律都是只为君主一家一姓服务的“私法”，是“非法之法”，应该废除这种“私法”，而建立符合天下人利益的“公法”。此外，黄宗羲还倡议建立学校议政的制度，让知识分子来监督君主执政，这已类似于西方的议会制度。

综观中国古代的民本思想，它重视人民在国家中的地位和作用，在一定程度上维护了下层民众的权力和利益，有它的积极意义。但是，民本思想是以承认君主专制制度为前提的，重民、爱民、利民的目的，不过是要求统治者的改良政治、缓和矛盾，从而达到长治久安的目的，因此，这种民本思想同国家权力属于人民的现代民主思想相比，还是有根本区别的。

仁　政

仁政是战国时孟子提出的一种政治主张，中心内容是以德服人，通过争取民心的归顺来夺取天下和治理天下。

孟子生处战国乱世，针对当时各国君主对人民横征暴敛、实行严刑法的现实，他继承孔子的“仁”和“为政以德”的思想，提出了比较完备的仁政主张。

孟子仁政思想的基础是他的人性善论，他认为人天生的本性中就有仁、义、礼、智等道德观念，所谓行仁政，就是把统治者本性中的善念推广到政治生活中去而已。《孟子·公孙丑上》说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”孟子认为不忍人之心为人本性中所具有，行仁政就是将不忍人之心推广到政治中去，是顺乎人性自然而然的事，孟子批评当时的君主们不行仁政“非不能也”，而是“不为也”。

孟子对于如何实行仁政，提出了一些具体的措施。《孟子·滕文公上》说：“仁政，必自经界始。”他希望恢复古代的井田制度，使老百姓有一块耕地进行生产。《孟子·梁惠王上》说：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负载于道路矣。”“地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃秦楚之坚甲利兵矣。”从这些地方可以看出，孟子认为行仁政就是要求统治者实行轻刑罚、薄税敛的政策，不夺农时，使老百姓有基本的生产条件和生活保障，能够免于饥寒，然后再对他们进行道德教化。

孟子仁政思想的目标在于得民心，从而实现称王天下。《孟子·离娄上》说：“得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得其民矣；得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。”孟子认为统治者应该实行仁政，从民所欲，去民所恶，为人民谋福利，从而赢得人民的衷心拥戴，这样就可以称王天下。《孟子·梁惠王上》在叙述一些具体的仁政措施之后说：“七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”

孟子提出仁政主张，希望当时的君主能够发扬善心实行仁政，赢得民心，从而结束战乱状态，实现天下统一，这应该说是有积极意义的。但是，孟子把仁政的实行根基于统治者的内在道德良心，而这显然是靠不住的。另外，他还过于重视道德教化的作用，反对使用权势、暴力，这在战国纷争的年代里就显得迂阔而不切实用了。所以，孟子一生周游列国，竭力劝说当时的诸侯国君们行仁政，结果却到处碰壁。孟子的仁政主张在当时虽未实

现,但为后世提出了一个理想政治的基本模式,影响是很大的,其中的一些具体主张,如重视人民生活,以民为本,在治国方略上重德轻刑等,得到了后世许多儒家学者和一些开明君主的共鸣。

四　　维

四维指礼、义、廉、耻,是儒家所倡导的四种政治伦理规范。维的本义是指结物的大绳子,把礼、义、廉、耻称为四维,是象征这四者是使国家巩固的根本力量。

四维一词最早见于《管子》一书。《管子·牧民》说:"国有四维,一维绝则倾,二维绝则危,三维绝则覆,四维绝则灭。倾可正也,危可安也,覆可起也,灭不可复错也。何谓四维?一曰礼,二曰义,三曰廉,四曰耻。礼不逾节,义不自进,廉不蔽恶,耻不从枉。故不逾节则上位安,不自进民无巧诈,不蔽恶则行自全,不从枉则邪事不生。"《管子》认为,礼、义、廉、耻是使国家稳固的四大支柱,如果有所欠缺,国家就会发生危机,但及时补救还可以起死回生,假如四维全缺少了,国家就会彻底灭亡。《管子》还解释了四维的具体定义和各自的作用,认为礼规定了人的贵贱尊卑,有礼的人就不会做越轨的事,自然有利于统治者地位的巩固;义规定了人行为做事的准则,有义的人就不会追求非分之想,这样的人自然不会耍阴谋诡计;廉指人内心中驱邪从正的善心,有廉的人就不会昧着良心做坏事,他的行为自然会端正;耻指人内心的羞耻心,有耻的人就不会盲目跟从坏人,自然也就不会做邪乱之事了。《管子》认为国家应该把礼、义、廉、耻当作指导人民行为的四种规范,如果所有的人都遵守四维的话,国家也就自然会安宁稳固了。

把礼、义、廉、耻合在一起称为四维是由《管子》最先提出来的,但重视道德规范对于治理国家的作用,儒家学者在《管子》之前就早有论述,只是没有将这四者合称为四维而已。儒家学派一贯重视道德对于政治的作用,主张重德轻刑,提倡礼乐教化。孔子提出"为政以德"的主张:"道之以德,齐之以礼,有耻且格。"(《论语·为政》)孟子主张以仁、义治国,荀子主张以礼治国,后代的儒学家也都反复论述礼、义、廉、耻等道德规范在修身、治国等方面的作用。

《管子》提出四维学说后,后代有些学者表示赞同并作了新的解释和发挥,也有些学者对《管子》的具体提法有不同意见并作了批评和修正。汉代的贾谊十分赞赏四维说,他在《新书·俗激》中引用了《管子》的话,同意"四维不张,国乃灭亡"的说法。针对当时政治、道德败坏的社会现象,他希望皇帝实行道德教,移风易俗,从而巩固汉朝的统治。唐代的柳宗元认为,《管子》中的廉和耻都可以归到义中去,所以四维实际上只有二维,他说:"彼所谓廉者,曰不蔽恶也;世人之命廉者,曰不尚得也。所谓耻者,曰不从枉也;世之命耻者,曰羞为非也。然则二者果义与非与!吾见其有二维,未见其所以为四也。"看来,柳宗元对《管子》中廉耻的字义也不太赞同。清代的顾炎武对于《管子》的四维也作了论述:"善乎管生之能言也。礼义,治人之大法;廉耻,立人之大节。盖不廉则无所不取,不耻则无所不为,人而如此,则祸败敌亡,亦无不至,况为大臣,而无所不耻,无所不为,则天下其有不乱,国家其有不亡者乎!"(《日知录·廉耻》)顾炎武把礼、义理解为外在的具有强制性的道德法则,把廉、耻理解为人内在的道德自觉、自律,它肯定了四维对于治国安天下的作用,并进一步指出,不仅一般民众应遵奉四维行事,作为国家治理者的大臣更应该遵奉四维行事。

把礼、义、廉、耻等道德规范上升到治国之要的高度,是中国传统政治尤其是儒家政治学说的一贯主张,对后来几千年中国的国

民心态和政治生活都有深远的影响。二十世纪三十年代，国民党政权倡导所谓“新生活运动”，还主张以“中华民族固有之德性——礼、义、廉、耻为基准”，认为这是“古今立国之常经”。他们解释四维说：“礼是规规矩矩之态度，义是正正当当之行为，廉是清清白白之辨别，耻是切切实实之觉悟。”当代新儒家的一些代表人物，继承传统的德治主义主张，要求传统道德与现代科学和民主的结合，但他们仍然坚持道德的至上性和主宰性。

大一统

大一统是儒家政治思想的重要内容，指全国有一个政治中心，而且只有一个中心，全国都要统一于这个政治中心。这种思想早已有之。《尚书·尧典》就说：“克明俊德，以亲九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍。”统治者自己有明德，才能使九族亲近，九族亲近，百姓才会稳定、顺从。百姓稳定了，才能与万邦协调和谐，这样，所有人民就会移风易俗。从个人、九族，到百姓、万邦，是逐渐推广的过程。同时也是实现大一统政治的过程。周代，“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”，全天下的土地和臣民都属周天子。这也是大一统的典型说法。孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”国君实行德政，百姓就像众星围绕北极星那样团结在国君周围。这也是大一统政治的说法。《公羊传》有“大一统”的说法，董仲舒把《公羊传》的“大一统”跟儒家传统的大一统政治思想相结合，解说出系统大一统论。

《春秋》记载：鲁隐公“公元春王正月”。《公羊传》解释说：“元年者何？君之始年也。春者何？岁之始也。王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。”（《公羊传·隐公元年》）这段话的大意是：什么叫元年呢？国君即位的第一年，什么叫春呢？一年中的第一个季度。王指谁呢？指周文王。为什么先说王后讲正月呢？用的是周文王历法的正月。为什么要用周文王历法的正月呢？那是为了使用天下通用的统一历法。（周正建子，周历以农历十一月即子月为正月）应该说，《公羊传》在这里是将统一历法称为“大一统”，本来没有很深奥的意义，每句解释都很平实而通俗。

《公羊传》注经，可为章句之学的典型代表，而董仲舒却要“六经注我”，利用经传的说法来发挥自己的思想。就在“元年春王正月”这几个字，他阐述了许多观点。首先，他提出“元”在天地之前，是宇宙的终极本原，产生了独特的“元一元论”宇宙观。其次，他说：“谓一为元者，视大始而欲正本也。”（《汉书·董仲舒传》引《举贤良对策一》）把第一年称为元年，是重视开始，而且要端正根本。上梁不正下梁歪。皇帝是根本，刚即位是开始，一定要树立正的风气，为天下作表率。第三，春代表天，在王之前。王之后有正，正就是政，政是统治人民。“春王正”三个字的顺序表明“屈民而伸君，屈君而伸天”（《春秋繁露·玉杯》），人民服从皇帝，皇帝服从上天。第四，董仲舒从这里发挥大一统思想。“大一统”在《公羊传》里主要指统一历法。而在董仲舒那里，“大一统”的思想也就大大丰富了。一是反对诸侯分裂割据；二是加强中央集权，两屈两伸就是一例；三是要将全国思想统一于孔子儒学。这三方面也就是领土完整，统一政治，统一思想。董仲舒的建议受到汉武帝的赞赏。西汉几个皇帝也都贯彻大一统的建议。政治统一和经学的形成。就说明董仲舒大一统思想的部分实现。大一统思想的形成，董仲舒起了关键的作用，大一统思想的发展产生大一统的思维方式。这种思维方式就是费尔巴哈在《黑格尔哲学批判》中说的“东方人因为统一而忘掉差别”的那种“同一哲学”。

“大一统”的作用要从历史事实上加以分

析。在西汉形成大一统思维方式以后，它已构成了中华民族的精神，成为中国人的传统思维方式。这种大一统的思维方式使全国人的思想有一种趋同性，趋同于儒家思想。这就是所谓“人同此心，心同此理”，所谓“人心所向”。正是由于这种趋同心理，中华民族无论历经千灾万难，都不至于瓦解。虽然有三国两晋南北朝的分裂以及五代十国的混乱和宋、辽、金、元的纷争，中华民族都没有瓦解，都基本保持了统一的局面。原因之一是中国人在大一统影响下有一种民族凝聚力。这种凝聚力，在国家统一地时候，起着维护统一、防止分裂的作用；在国家分裂的时候，起着进时统一、结束分裂的强大作用。可以说，中国能以统一的大国屹立于世界民族之林，大一统思想起了不可忽视的作用。

如何评价“统一大国”，直接影响到对大一统思想的评价。如果统一大国好，那大一统就有功，如果统一大国不好，那大一统就有过。过去，我们一般地称赞统一集中，因此称赞秦始皇统一中国的历史功绩。但是，统一为什么好，有什么好，却很少有人作过论证。例如，台湾学者李威熊说：董仲舒的大一统思想，“使我们的国家二千多年来始终能维持大一统的局面，不像面积与中国等大的欧洲，一直四分五裂，国家居然有二三十个之多”，所以大一统“功当多于过”。(《董仲舒与西汉学术》)，第162页，台湾文史哲出版社，1978年6月）但是，反过来又可以有另一种说法，国大有什么好呢？只要人民生活好就行。小而富不是比大而穷更好吗？再说，马克思主义认为生产力的发展速度是进步和落后乃至反动的标准。据此，欧洲虽然国多，其生产力比我国发展快得多，有什么不好呢？欧洲分裂成小国如果有利于生产力发展，而中国这个“统一大国”却不利于生产力发展，那么，“统一大国”还有什么进步性、优越性呢？有的人设想，如果汉朝如同周王朝那样是个松散王朝，让诸侯王自由发展，那也许对生产力发展更为有利。过分集权的中央王朝的统治对于生产力发展却未必有利。

不过，历史的情况是十分复杂的，要从多方面加以考察。首先，从中国历史上的统一时期与分裂时期作比较，繁荣昌盛都是在统一时期。所谓文景之治，贞观之治，都是在汉唐盛世的统一时代，而分裂时期由于战争频繁，生产力受到严重破坏，最明显的是人口减少。汉代人口达到过五千九百多万，唐朝也达到过五千六百多万，而在南北朝分裂时期，人口只有二三千万。如上所述，汉如果建成松散王朝，让诸侯王自由发展，情况将怎么样呢？历史不能假设，却可类比。唐朝也像汉朝那样强盛。唐朝时地方政权节度使权力很大，既有土地、人民，又有军队、财政。“天子力不能制”，唐朝完全是“松散王朝”，节度使“大者连州十数，小者犹兼三四，所属文武官，悉自置署，未尝请命于朝，力大势盛，遂成尾大不掉之势”，节度使“自由发展”的最后结果是，“天下尽分裂于方镇，而朱全忠遂以梁兵移唐祚矣”（赵翼）《甘二史札记》卷二十《唐节度使之祸》），出现历史上五代十国的混乱局面。地方政权的自由发展导致分裂，混乱，严重破坏生产力，是显而易见的。其次，在古代，以汉族为主体的中华民族同周围的小国相比，中华民族比当时的日本、朝鲜、阿富汗、缅甸等都富强、文明、进步。说明统一大国的优势。第三，中国同世界其他国家相比，据英国科技史专家李约瑟博士研究，中国在明朝中期以前许多科技领域都在世界上处于领先地位。同样是统一大国，为什么有先进和落后的变化？这说明统一大国并非是中国后来落后的原因。明朝中期以前为什么先进呢？以后为什么落后呢？应该另有原因。

大一统确立了儒家思想的统治地位，儒家思想成了中华民族的精神主干。这样就形成了中华民族的特殊风格。这些特殊表现在那儿呢？好的还是坏的呢？这就要通过比较来进行分析。

儒家思想是从道理上讲人与人之间的伦理关系。这种思想占了统治地位,必然抑制了以信仰为主的宗教。所以中国没有西方黑暗中世纪的宗教时代。有时宗教也很盛行,隋唐时代就是佛教盛行的时代,但那时佛教徒至多也只是当了"国师",作为皇帝的顾问,从来没有凌驾于皇帝之上。宗教只是政权的附庸,而政权却是按儒家思想建立起来并进行活动的。从这一点看,大一统,统一于儒学,抵制了宗教,减少了迷信的毒害,是有好处的。不过,国外天主教只迷信天主上帝,世间之人在上帝面前都是平等的。因为上帝是虚的,而平等观念却是实的。中国大一统的政体中,从上天到天子皇帝到各级官员再到平民是一座庞大的金字塔,等级森严。儒家的礼就是维护这种等级差别。大一统又是统一思想于儒学,对巩固等级观念也起了很大的作用。所以,在中国的传统中,平等的观念就淡薄一些。因此,儒学抵制宗教,其社会后果也具有两重性,不宜加以绝对肯定。

以前许多人说,思想统一于儒学,压抑了其他学派的发展,儒学处于独尊地位,与别家不能在平等的地位上辩论,这就破坏了百家争鸣,抑制了学术的繁荣和发展。所以,胡适认为,独尊儒术跟焚书坑儒很相像,都是要"别黑白而定一尊"。梁启超认为统一学术是"中国学界之大不幸"(《论中国学术思想变迁之大势》)。独尊儒术,对学术思想的发展有一定的妨碍作用。但是,它并不能消灭百家。百家中有合理性的思想,有实用价值的理论,也多能流传下来,如阴阳家的历法,法家的法令,医家的医学等都保存下来了,有一些思想则被儒家所吸收融合。另外,由于独尊儒术,皇帝重视文化教育。这也许有利于教育事业的发展。以儒学作为中华民族的精神主干,有特色,也有优缺点,全盘否定和全盘肯定都不对。功过相比较,从总体上说,从中国历史上看,功当多于过。

大一统论在政治上维护政权的统一,受到历代封建统治者的重视和提倡。皇帝虽有至高无上的权力,却无法改变客观事物的发展规律。大一统是要政治统一,也要思想统一的。但在中国历史上,出现过很多复杂的情况。政治上有分有合,思想上也有分和合,并不像皇帝所希望的那样都统一于他,都是始终维持着"普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣"的。而且政治统一与思想统一还不是同步的,不是如影随形那样。例如,秦始皇统一中国以后,用法家思想统一天下的思想。这是政治统一促成了思想统一,但思想统一却没有起到巩固政治统一的作用。思想虽然勉强统一,天下却大乱了。汉初,儒学和黄老之学互相矛盾,并没有危及政治的统一。汉末分成三国,却不是由于思想分成三派。隋朝统一中国,结束了南北朝分裂的局面,思想也趋于统一。但是,政治上是北方统一了南方,在学术思想上却是南方统一了北方。隋唐时代,隋唐迭代,佛教、道教盛行,与儒学并称三教,形成鼎足之势,而政治却是高度统一的,并不因此而三分天下。南宋时,程朱理学、陆九渊心学和陈亮叶適的功利学,三足鼎立,而政治却是统一的。元朝时,军事上北强南弱,而思想上却是南高北低。清朝时,满族入关,统治汉族,而在思想上却接受汉族传统的孔孟之道的统治。从中国几千年的历史来看,政治和思想并不都是同步的,统一政治下有不同思想的矛盾对立,统一思想下也有分庭抗礼的政治。

大一统要使思想统一于儒学。在中国历史上,儒学也经常受到冲击。当汉武帝独尊儒术以后,魏晋玄学、隋唐佛教都对儒学产生过冲击作用。即使都承认儒学的统治地位,学术界的思想也不是完全统一的,像汉代今文经学和古文经学的争论,其激烈程度不亚于先秦百家争鸣。南宋理学、心学和功利学的纷争,与诸子何异?甚至于在看破红尘、与世无争的佛教界,各宗各派的竞争又何等猛烈,甚至忘却不杀生的戒律而大动干戈。

从历史事实出发，以辩证唯物论为指导，作一番研究，就不难发现，大一统虽然受到封建统治者的赏识，却经常不能在实际中实现。为什么呢？这是历史辩证法所决定了的封建社会每个朝代都有三步曲：开创、继承、衰亡。这是仲长统已经发现的规律。每个朝代三步曲就决定了朝代末期要出现分裂。以后由于人民的趋同心理，又逐渐统一起来。这正是《三国演义》开头所说的那样："天下大势，分久必合，合久必分。"人的思想、社会思想也是分分合合的。

从以上可以看出，大一统论并不能压抑中国政治的不断进步和思想的不断发展，也不能改变社会不断前进的方向，大一统对中国的政治统一和思想统一都曾起到过促进的作用。总之，大一统在中国历史上的命运，正像小舟在长江漂流那样，是它随江弯曲、起伏，而不是长江随舟前行。

天下为公

天下为公是中国古代的一种政治理想，几千年来的各派思想家都曾加以论述。天下为公实际上可分为两个方面，一方面从政道上讲，所谓的天下为公可以理解为今天所说的民主，即一切权力属于民众公有；另一方面从治道上讲，所谓的天下为公则相当于中国古人所说的民本，即所谓的公不过是统治者在执政时考虑到民众利益，秉公办事，不以个人私心、私利作为政治行为的准则。在中国历史上关于天下为公的论述中，这两方面的意义往往纠缠在一起，思想家们多不加区分，且有些思想家有意识地大倡治道上的天下为公而避而不谈政道上的天下为公。

天下为公一词最早见于儒家典籍《礼记》中，《礼记·礼运》篇分别描述了以天下为公为特征的大同社会和以天下为家为特征的小康社会，在描述大同社会时它写道："大道多行也，天下为公，选贤举能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。……"《礼运》的这段话实际上是对远古无阶级的氏族公有制社会的描述，在这样的社会里，没有私有制，没有阶级压迫，公共权力属于所有民族成员，人们之间互助、互爱，共同劳动，共同享受劳动成果。《礼运》借对远古公有制社会的追忆，表达了对天下为公的理想社会的向往。但《礼运》又认为，远古天下为公的大同社会是一去不复返了，现实中所能达到的理想社会只是"天下为家"的小康社会，即最多能达到治道上的天下为公而已。《礼运》这种取消政道上的天下为公而仅倡导治道上的天下为公，可以说是儒家学派一贯主张，从先秦的孔子、孟子、荀子一直到后代的理学、心学都是如此。

先秦时期，儒家以外的其他学派也讨论过天下为公，比如《吕氏春秋》说："昔先王之治天下也，必先公，公则天下平矣，平得于公。……天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露进雨，不私一物；万民之主，不阿一人。"在《吕氏春秋》里，天下为公有政道、治道两方面的要求，反映了该书中包含的不同于后世专制主义的开明政治思想。

秦汉以后，随着专制主义王权统治的巩固，天下为公被家天下取代。关于天下为公的论述基本上限于治道上的公平，而具体的内容不外乎是先秦学者早已提出的任贤使能、以礼制国、执法严明、要求君主虚心纳谏等等。

明末清初，先进的汉民族又一次遭到异族蹂躏，思想家们痛定思痛，反思几千年中国传统政治的弊端，天下为公的思想重新得到了发扬光大。当时著名的思想家黄宗羲著《明夷待访录》，痛斥几千年来的封建专制制度，认为君、臣都是为百姓服务的，不能把天下看作是一家一姓的私产。黄宗羲还建议通过学校议政来监督天子、官员们的行为，他在《明夷待访录·学校》中说："天子之所是未必

是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为是非，而公其是非于学校。”他所说的公已经超出了治道上的公，而且有近代民主的气息。

到了近代，西学东渐，民智日开，民主共和已成时代潮流，而古老的天下为公又成为中国人民反对封建专制、要求政治民主的响亮口号。近代资产阶级新派领袖康有为在《礼运注》一书中，把天下为公的大同社会解释为“无贵贱之分，无贫富之等，无人神之殊，无男女之异”，“人人皆公，人人皆平”的理想社会。而近代资产阶级革命派领袖孙中山更借用天下为公来解释他的“民权主义”，认为国家政权属于一般民众并为一般民众而服务。孙中山先生将天下为公重新提高到政道的层面上，使古老的天下为公思想与现代的民放政治衔接到了一起。

祭祀典礼

祭祀仪式

官方祭典与民间祭礼

儒教除了在精神实质上与宗教相似外，在外表形式上也保持了一些宗教性仪式。这些仪式大多源于商周时代的巫教礼仪，但又不断发展，日趋繁琐。自西汉时代，儒教被规定为占统治地位的意识形态，儒教信仰与官方祭典结合起来，象祭天地、祭祖、祭孔子以及对古代有德的帝王和圣贤的祭祀都体现了儒教的价值观念。但是，绝不要以所有官方祭典都可以归入儒教传统；除在有些时期曾将道、佛二教的某些神灵归入官方祀典外，民间宗教也经常影响官方祭祀。如汉武帝时期特别重视泰一的祭祀，就是接受了民间术士而不是儒生的影响；城隍神在官方祭典中体现出来的官僚制式的等级结构，也是以民间信仰为基础。甚至有些列入官方祀典的神灵还会被坚持儒家原则的人斥为"淫祀"。

官方祭典体现出强烈的等级性特征，所依据的原则也是在《周礼》、《礼记》、《仪礼》等儒家经典中所明确规定了的。儒家强调"父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信"的伦理道德，称为"五常"，又把君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲视为五常中的纲纪，称为"三纲"，其核心实际上是君臣父子这样的垂直隶属关系，礼的作用就是使君臣父子各安其位，以维系群体生活的安定。祭祀在先秦时代是最重要的礼，汉代以来也占着突出地位，除了通过祭典宣传统治思想、教化人民外，也要通过祭典显示社会等级差别，特别是突出最高统治者的神圣地位。祭天大典只能由皇帝举行，其他人擅自举行则属大逆不道，说明有谋反谋叛夺取天下的野心；对去世的皇帝的祭祀也只能由现任皇帝举行，包括未继承皇帝的直系后代在内的其他人都不能擅自祭祀；五岳（泰山、衡山、华山、恒山、嵩山）四渎（黄河、长江、淮河、济水）等名山大川的祭祀权也归皇帝专有；同样是祭拜孔子，太学与府州县学的祭典因主持者身份不同也呈现出很大差别。国家祭典的等级性还体现在对神灵的等级区分上，《礼记·王制》说过："天子祭名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯。"后代都将这种原则加以推广，将各种神灵纳入等级结构中，并据此规定祭祀的规格。如唐代规定，祭祀规格分为三种：昊天上帝、五方帝、皇地祇、神州及宗庙为大祀；社稷、日月星辰、历代帝王、岳镇海渎、帝社、先蚕、释奠（祭孔子）为中祀；司中、司命、风伯、雨师、诸星、山林川泽之属为小祀。（《旧唐书·礼仪一》）

在等级性的礼制规约下，官方祀典中的大部分神灵和仪式，平民百姓均无权利举行和参加。在后面民间宗教一章中，我们将讨论民间的多神信仰，这决定了民间具有种类繁多的祭祀礼仪。在民间祭礼中，属于儒教

系统的祭仪是祖先崇拜,这也是民间宗教的核心部分。在西方基督教社会中,每一社区都有一座教堂,除宗教功能外,还发挥着一定的政治和社会组织功能。在传统中国的民间,尽管有着各种类型的神灵和庙宇,但在一个村落或族姓聚居区,真正能起到类似于基督教社会中的教堂作用的,毫无疑问是宗祠。此外,对岳飞、文天祥一类的英雄人物的祭祀也应归功于儒教的影响。

祭天大典

祭天是国家的重大典礼,类别不一,主要是圜丘祭天。在周代,祭天已发展为一套复杂仪式。随着周王室的衰落,五帝(苍帝、赤帝、黄帝、白帝、黑帝)越来越受重视,秦国的帝崇拜尤其引人注目。秦始皇统一后,确立了郊祀白、青、黄、赤四帝的制度,汉初的统治者又将黑帝加入,郊祭五帝。直到儒教取得独尊地位后许久,即到汉成帝时,才在经学家匡衡的建议下,仿照被儒者视为楷模的周礼制度,在长安南郊建立了圜丘,并按推想出来的古代仪式举行了祭典。这一祭仪改革经过了一些反复,到西汉末期才基本固定,从此重新明确了天(皇天上帝)和五帝的区别及其至上地位,五帝成为皇天上帝的属神。自此以后,历代统治者基本上都遵循旧制,在南郊建立圜丘以祭天,现以仍矗立在北京南城的天坛就是清代皇帝祭天的场所,清亡以后,试图复辟帝制的袁世凯也曾在此演出祭天的闹剧。总体看来,历代祭天典礼在细节上千差万别,在大节上却非常相似和一致。这里只列举明代圜丘祭天大典以见一斑:

明代圜丘共两层,上层高 2.69 米,广 23.33 米,四面各有陛阶,各 9 级,正南广 3.16 米,东、西、北皆 2.69 米。下层周围设有许多坛面,纵横皆广 16.66 米,高 2.69 米,亦四面设陛阶,陛各 9 级,正南广 4.16 米,东、西、北各减 0.18 米。离坛 49.99 米建壝(围墙),高 2.69 米,四面各建灵星门,南面有三门,东、西、北面各一门。离壝 49.99 米又筑外垣,门制同壝。另外还有神库、厨房、库房、宰牲房、天池、执事斋舍、坊、燎坛等配套建筑。祭祀时除供至上神昊天上帝神位外,还要以祖先配享(明太祖时以其父仁祖配,建文帝时以太祖配,仁宗以后以太祖,太宗配,嘉靖时改太宗庙号为成祖),大明(日)、夜明(月)、太岁、风云雷雨、五岳、四渎、五镇、四海、四渎以及天下神祇皆从祀。祭祀时为昊天上帝摆设的礼器及供品为:登一,内盛太羹;笾十二,内分盛形盐、薨鱼、枣、栗、榛、菱、芡、鹿脯、白饼、黑饼、糗饵、粉餈;豆十二,内分盛韭菹、醓醢、菁菹、鹿醢、芹菹、免醢、笋菹、鱼醢、脾析、豚舶、饱食、糁食;簠簋各二,内分盛黍稷、稻粱;酒尊六;爵(酒杯)九。此外,还要奉献苍犊和苍璧。其他神祇亦各设相应的礼器和祭品。

祭祀举行之前,皇帝先要斋戒(散斋 4 日,致斋 3 日)。祭祀前两日,皇帝要头戴通天冠,身着绛纱袍,前去省看祭祀将用牺牲和器皿。前一日,各有关部门陈设各种所需器物。祭之日,清晨,皇帝车驾来到事先搭好的大次(大帷幕),太常卿奏“中严”,皇帝服衮冕,太常卿又奏“外办”,皇帝入就位。赞礼官唱:“迎神。”协律郎举麾,乐奏《中和之曲》,歌词为:昊天苍兮穹窿,广覆焘兮庞洪。建圜丘兮国之阳,合众神兮来临之同。念蝼蚁兮微衷,莫自期兮感通。思神来兮金玉其容,驭龙鸾兮乘云驾风。顾南郊兮昭格,望至尊兮崇崇。”在乐声中,祭祀者想象昊天上帝驾驭着飞龙腾鸾,乘御着风和云,率领着众神降临祭坛。

赞礼官唱:“燔柴。”郊社令点燃燎坛上的柴草,并将牺牲放在上面焚烧。烟雾蒸腾而上,人们认为高高在上的神灵接受了祭品。赞礼官唱:“请行礼。”太常卿奏:“有司谨具,请行事。”皇帝行再拜礼,后太子及所有与祭

者皆随皇帝行礼。

赞礼官唱："奠玉帛。"皇帝来到盥洗位。太常卿赞曰："前期斋戒，今辰奉祭，加其清洁，以对神明。"皇帝搢圭(将手中所持圭插于腰带)，洗手。出圭，走上祭坛。太常卿赞曰："神明在上，整肃威仪。"皇帝自午陛上坛，协律郎举麾，乐奏《肃和之曲》，歌词为："圣灵皇皇，敬瞻威光。玉帛以登，承筐是将。穆穆崇严，神妙难量。谨兹礼祭，功征是皇。"皇帝走到圜丘祭坛顶上的昊天上帝神位前，这是一块以栗木制成的牌位，长0.83米，宽0.16米，厚0.03米，趺座高0.16米，上书"昊天上帝"四字，称为"神版"。皇帝在神版前跪下，搢圭，三上香，奠玉帛，出圭，行再拜礼，然后复位。赞礼官唱："进俎。"协律郎举麾，乐奏《凝和之曲》，歌词为："礼仪祗陈，物不于大。敢用纯犊，告于覆载。惟兹菲荐，恐未周完。神其容之，以享以观。"皇帝到神位前，搢圭，奠俎，出圭，复位。

赞礼官唱："行初献礼。"皇帝来到爵洗位，搢圭，洗爵、擦爵，然后把爵授予执事者，出圭。又到酒奠所，搢圭，执爵承酒，授予执事者，出圭。协律郎举麾，乐奏《寿和之曲》，歌词为："眇眇微躬，何敢请于九重，以烦帝聪。帝心矜矜，有感而通。即俯临于几筵，神缤纷而景从。臣虽愚蒙，鼓舞欢容，乃子孙之亲祖宗。酌清酒兮在钟，仰至德兮玄功。"奏乐时，同时舞《武功之舞》。皇帝在神位前跪下，搢圭，上香，祭酒，奠爵，出圭。读祝官手捧祝版，跪读祝文，读毕，皇帝俯伏，起身，再拜，然后复位。行亚献礼时，乐奏《豫和之曲》，歌词为："荷天之宠，眷驻紫坛。中情弥喜，臣庶均欢。趋跪奉承，我心则宽。再献御前，式燕且安。"同时舞《文德之舞》。行终献礼时，乐奏《熙和之曲》，歌词为："小人于兹，惟父天之恩，惟恃天之慈，内外殷勤。何以将之？奠有芳齐，设有明粢。喜极而忭，奉神燕娭。礼虽止于三献，情悠长兮远而。"亚献和终献礼的仪节与初献礼相同，但没有读祝一节。

赞礼官唱："饮福受胙。"皇帝走上祭坛，到饮福位，行再拜礼，跪下，搢圭。奉爵官酌福酒跪进，太常卿赞曰："惟此酒殽，神之所与。赐以福庆，亿兆同霑。"皇帝从奉爵官手中接过爵，祭酒，饮福酒，然后置爵于坫。奉胙官跪进胙，皇帝受胙，又转授执事者，然后出圭，俯伏，起身，再拜，复位。皇太子以下所有与祭人员，皆再拜。

赞礼官唱："撤豆。"协律郎举麾，乐奏《雍和之曲》，歌词为："烹饪既陈，荐献斯就。神之在位，既歆既右。群臣骏奔，撤兹俎豆。物倘未充，尚幸神宥。"乐声中，掌祭官将豆撤下。

赞礼官唱："送神。"协律郎举麾，乐奏《安和之曲》，歌词为："神之去兮难延，想遐袂兮翩翩。万灵从兮后先，卫神驾兮回旋。稽首兮瞻天，云衢兮眇然。"皇帝行再拜礼，与祭人员皆再拜。赞礼官唱："读祝官奉祝，奉币官奉币，堂祭官取馔及爵酒。"上述官员皆至燎所。唱望燎，皇帝至望燎位。协律官举麾，乐奏《时和之曲》，歌词为："焚燎于坛，灿烂晶荧。币帛牲黍，冀彻帝京。奉神于阳，昭祀有成，肃然望之，玉宇光明。"待焚烧一会儿，太常卿奏："礼毕。"皇帝回到大次中，解严。

祭天是国家最重大的礼仪活动，是理应由皇帝亲自进行的典礼，因为皇帝是天子骄子，他的权力来源于天，受到天的保护。从上面的详细介绍中当可看出，祭天大典包含两层含义：一层是皇帝向上天表达自己的敬畏之情和忠孝之念，表示决心按照天所制定或赞赏的法则治理臣民；另一层是象征皇帝与天之间所具有的特殊的亲密关系，表示皇帝是上天在人间的代理人，受到天的特殊关注和庇佑。总之，儒教的这一祭祀礼仪的经常性重演有助于维护统治，为皇帝戴上宗教性的神圣光环。

祭孔典礼

《礼记·文王世子》说："凡学，春官释奠于其先师，秋冬亦如之。凡始立学者，必释奠于先圣先师，及行事，必以币。"可见，祭祀先圣先师乃是立学之礼。据《古今图书集成》解释，所谓释奠，就是"但奠置所祭之物而已，无尸、无食饮酬酢等事。"不过，释奠时，除非国有凶丧，一定要"合乐"，即行礼中要奏乐。除释奠礼外，还有释菜之礼，即仅以苹蘩蕰藻等菜蔬设祭，不舞、不授器、不杀牲，此为始入学所行之礼，远较释奠简陋。

不过，《礼记》并未说明先圣先师为何人，从《古今图书集成》所谓"先师谓礼乐诗书之官，周礼凡有道有德者使教焉"等说法看来，当时先师很多，先圣恐亦不止一人。古书中还有唐虞时代的先圣、先师为夔、伯夷的传说。汉代以后，有的尊制礼作乐的周公为先圣，绍述周公的孔子为先师；也有的认为"自孔子没，后之学者，莫不宗焉，故天下皆尊为先圣，而后世无以易，学校废久矣，学者莫知所师，又取孔子门人之高弟曰颜回者，而配焉以为先师"（欧阳修《襄州谷城县夫子庙记》），即以孔子为先圣，颜回为先师。总起来说，先圣先师祭祀以孔子为中心进行。

根据史籍记载，国家对孔子的祭祀始于汉高祖十二年（前195）。东汉明帝永平二年（公元59年），开始在学校祀先师孔子。南北朝以后，逐步形成了在国学建庙礼孔的制度，皇帝常亲至国学行释奠礼。各地方学校也都立孔庙，由地方官主持祭祀。历代祀典礼遵循的礼仪原则是一致的，但细节均略有差异。如明代祭孔摆设的礼器和祭品包括笾十（内分盛表盐、薨鱼、枣、栗、榛、菱、芡、鹿脯、白饼、黑饼）、豆十（内分盛韭菹、醓醢、菁菹、鹿醢、芹菹、兔醢、笋菹、鱼醢、脾析、豚胉）、簠簋各二（内分盛黍稷、稻粱）、登一（内盛太羹）、铏二（内盛和羹）、酒尊三、爵三以及牺尊、象尊、山罍各一，所用牲为犊、羊、豕各一。配享和从祀的历代儒者也皆有相应礼器和祭品。

明代祭礼一般由皇帝降香，遣官祭祀，由大臣分行初献、亚献、终献等礼。祭祀之前，皇帝斋戒，献官、陪祀、执事官等都散斋二日，致斋一日。祀前一日，皇帝服皮弁服，升御奉天殿降香。有时皇帝也亲至太学行释奠礼。各府州县学祭孔的礼器和祭品的数量较太学为少，如笾、豆皆用八。祭礼时由各该地方正官主持典礼。上述祭祀在每看二月、八月的第一个日举行。除此之外，每月朔日都要举行释菜礼。

祭孔仪注与前述祭天大典相似，只是礼节规模较小，所奏乐章不同。迎神时奏《咸和之曲》，歌词为："大哉宣圣，道德尊崇。维持王化，斯民是宗，典祀有常，精纯益隆。神其来格，于昭圣容。"奠帛时奏《宁和之曲》，歌词为："自生民来，谁底其盛？惟师神明，度越前圣。粢帛具成，礼容斯称。黍稷非馨，惟神之听。"初献时奏《安和之曲》，歌词为："大哉圣王，实天生德。作乐以崇，时祀无斁。清酤惟馨，嘉牲孔硕。荐羞神明，庶几昭格。"亚献、终献时皆奏《景和之曲》，歌词为："百王宗师，生民物轨。瞻之洋洋，神其宁止。酌彼金罍，惟清且旨。登献惟三，于戏成礼。"撤撰时奏《咸和之曲》，歌词为："牺象在前，豆笾在列。以享以荐，既芬既洁。礼成乐备，人和神悦。祭则受福，率遵无越。"送神时奏《咸和之曲》，歌词为："有严学宫，四方来宗。恪恭祀事，威仪雍雍。歆格惟馨，神驭旋复。明禋斯毕，咸膺百福。"

除官方纳入礼制范围的祭祀活动外，民间也有许多自发的祭孔活动；而且孔子崇拜常常作为民间信仰的一个组成部分，与其他神灵一起祭祀。有时在以儒家经典为根本原则的统治集团看来，将孔子牌位夹杂在其他的神灵之中简直是一种亵渎，如明正统三年（1438）朝廷就曾下令禁止天下各地在佛、道

寺观中祭祀孔子,但这种禁令并无多少实际效果。平民百姓无权进入专供官员和儒生行礼的官方孔庙,但他们在儒教意识形态的笼罩之下,视孔子为神,并怀有深深的崇敬,便通过各种方式加以祭祀。在民间信仰体系中,对神的祭祀一向采取非常灵活的态度和方式。

祭祖典礼

孔子以绍述周公为己任,对“郁郁乎文哉”的周制倍加推崇,以儒家伦理为治国原则的历代政府的宗庙制度和祭仪皆以《礼记》等儒家经典所描绘的周礼为准则,但由于对经典词句的理解不同,历代学者发生过不少争议,庙制也有一些差别,但都是细节性的。这里仅以明制为例,略加介绍。

明代宗庙祭祀分为时享、荐新、禘祭、祫祭等类别。时享由皇帝躬行(有时遣大臣恭代),每年五次:春、夏、秋、冬四季的第一月分别称为孟春、孟夏、孟秋、孟冬,“孟月者,四时之首,因时变,致孝思,故备三牲黍稷品物以祭”(明史·礼五);每终也要祭礼一次。祭祀时每对帝后为一庙,神座上陈设衣冠,供设登二、铏二、笾豆各十二、簠簋各二,并通设酒尊九、金爵十七、瓷爵三十四。荐新是向祖宗祭献时令食品的礼仪,每月朔由太常卿主祭,各庙共设羊一、豕一、笾豆八、簠簋、登铏各二、酒尊三以及常馔鹅羹饭。荐新食品,正月为韭、荠、生菜、鸡子、鸭子;二月为水芹,蒌蒿、台菜、子鹅;三月为茶、笋、鲤鱼、鲎鱼;四月为樱桃、梅、杏、鲥鲁、雉;五月为新麦、王瓜、桃、李、来禽、嫩鸡;六月为西瓜、甜瓜、莲子、冬瓜;七月为菱、梨、红枣、葡萄;八月为芡、新米、藕、茭白、姜、鳜鱼;九月为小红豆、栗、柿、橙、蟹、鳊鱼;十月为木瓜、柑、桔、芦菔、兔、雁;十一月为荞麦、甘蔗、天鹅、鹚鸨、鹿;十二月为芥菜、菠菜、白鱼、鲫鱼。祫祭是将已祧和未祧的神主合在一起祭祀,每年岁暮举行,礼器较时享稍有增加。禘祭是祭祀始祖的礼仪,明代无法考知始祖为谁,故明前期无此礼,嘉靖时始议行,祭祀时设虚位,称皇初祖。无论哪种祭祖礼仪,其程序均与前述祭天礼相似,不再细说。

除天子宗庙外,其他阶层亦各有相应的祭祖场所。《礼记·王制》谓周代“天子七庙,三昭三穆,与太祖之庙而七;诸侯五庙,二昭二穆,与太祖之庙而五;大夫三庙,一昭一穆,与太祖之庙而三;士一庙;庶人祭天寝。”所谓寝,是指住宅的正屋。秦汉以来,与分封制相应的严格的等级制被打破,但“庶人无庙”却一直沿续下来。除世家大族设立宗庙,平民百姓在墓祭外,只能在正屋祭祖以伸孝恩。唐代以来推行的科举制促进了社会流动,具有特殊身份地位的世家大族渐次消失,这为宗庙的普及创造了条件。到明代中期以后,各地普遍建立宗祠,不仅一个族姓要有,宗族的各支系也纷纷建立支祠。宗祠成为传统中国乡村社会的最重要建筑,也是儒教礼仪的中心场所。一般说来,供奉祖先神主的神龛设在祠堂正厅,神主的次序是始祖居中,其他依昭穆顺序左右排列,无祧庙之制。每年特定的时日,都要在宗祠内举行祭祀活动,许多文化程度较高的大族还依照国家祭仪制定自己的祭祀仪式。在明代,托名朱熹的《朱子家礼》流行于世,该书开篇即为祠堂,因为“报本返始之心,尊祖敬宗之意”是伦理的核心和根本。在祭礼篇中,还具体规定了四时祭以及忌日祭、生忌祭等礼节。通过这些祭祀仪式,活着的人与死去的人建立起精神联系,从而获得一种宗教性感悟。

史 略

孔子及其所创儒学说

东周时期产生许多思想家、政治家、军事家。在军事家中首推孙武,在思想家、政治家中首推孔子和墨子。他们都生在东周后半期,他们的学说都发生大作用,特别是孔子,当他活着的时候,就有人尊奉他为圣人。此后整个封建时代里,孔子学说适应统治阶级的需要,随时变化,总是处于显学独尊的地位,不曾有其他学派或宗教推倒它,孔子确是封建社会集大成的圣人,是中国古代文化的伟大代表人。

孔子名丘,字仲尼,鲁国曲阜人。先世是宋国贵族,曾祖父逃难到鲁国。父叔梁纥,曾做鲁陬邑(山东泗水县东南)宰。宋是商朝的后代,鲁是周公的旧封,春秋时列国都到宋"观礼",因为它们是保存商周文化最多的旧国。孔子创立儒家学派,和宋鲁两国主要是鲁国有密切的关系。

孔子生于前五五二年(鲁襄公二十一年),卒于前四七九年(鲁哀公十六年),年七十三岁。这正当东周后半期,公室卑弱,大夫兼并,宗族制度在瓦解,家庭制度在兴起,社会发生大变动的时候。当时处在社会中间的士阶层,上有贵族大夫,下有庶民工商,能上达但不能顺利上达,怕下降但可能失职下降。士在军事上任作战骨干,政治上任中下级官吏,文化上学行古今知识,经济上拥有私有田宅产业,社会地位重要而不高,想取得官职,必须依附把持国政的世卿贵族。士"四体不勤,五谷不分"《论语·微子篇》,耻恶衣恶食,认定耕种要挨饿,学道可得禄《论语·术灵公篇"耕也馁在其中矣,学也禄在其中矣"》,看不起老农老圃的劳苦生产,惟一希望是做官食禄。但士在未出仕时,生活接近庶民或过着庶民的生活,还能看到民间的疾苦,懂得"节用而爱人,使民以时"《论语·学而篇》、"百姓足,君(国君)孰与不足;百姓不足,君孰与足"《论语·颜渊篇》、"不患寡而患不均,不患贫而患不安"《论语·季氏篇》、"财聚则民散,财散则民聚"、"与其有聚敛之臣,宁有盗臣"《礼记·大学篇》一类治国安民的道理。士是统治阶级的最下一层,当他求仕干禄向上看时,表现出迎合上层贵族利益的保守思想,当他穷困不得志向下看时,表现出同情庶民的进步思想。士看上时多,看下时少,因此士阶层思想保守性多于进步性,妥协性多于反抗性。孔子学说就是士阶层思想的结晶。

士阶层思想偏上而地位近下,对上妥协,对下也要有些妥协,这样,中庸就成为最适合的哲学思想。孔子学说全部贯注着"中立而不倚"的中庸思想。他赞叹中庸是至高极难的一种美德,他说,"中庸之为德也,其至矣乎?民鲜(少有)久矣!"《论语·雍也篇》中庸应用在人伦上,是父慈,子孝;兄良,弟悌;夫义,妇听;长惠,幼顺;君仁,臣忠。中庸应用

在政治上，是“民以君为心，君以民为体”《论语·缁衣篇》。中庸应用在行为上，是“过犹不及”《论语·先进篇》，“无可无不可《论语·微子篇》中庸应用在教育上，是“求(冉求也退(性好谦退)，故进之；由(子路)也兼人(性好胜人)，故退之”《论语·先进篇》。一切都得合于中庸之道，而中道所在，要依据情况随时移动。移动求中道称为权(称锤)，权总是偏在尊者贵者亲者一方面。孟子阐发权的作用，尽心篇里说“杨朱主张为我，如果拔他身上一根毛对天下人有利，他是不干的；墨翟主张兼爱，如果把自己身体磨成粉末对天下人有利，他是愿意干的。子莫(鲁人)主张执中。执中近于中庸之道了，但中一定要有权，按照事情轻重来得到中，如果执中而不变，那是偏、不是中。执着一偏便失去中庸之道”。礼记中仲尼燕居篇载子贡问孔子“中到底是什么?”孔子说：“礼呵礼！礼是所以制中的”。尊者贵者规定了礼，合乎礼就是合乎中。尊者贵者不能对所有正在发生的事情都规定出一个礼，而处理事情又必须有一个中，孔子和儒家大师处理或议论这些事情的所谓中，弟子记录下来都成了礼或理(说明礼的意义就是理)。孔子活着的时候，齐国晏婴说他礼节繁盛，几辈子也学不完他的礼。孔子死后，儒家大师各说他们认为得中的礼或理。儒家代贵者尊者制礼并讲理，适合统治阶级的需要，因此，孟子以前，儒学实际就是礼学，遭受墨家猛烈攻击的也就是这个礼学。

中庸思想是士阶层妥协性的表现。理论上中道虽然偏在贵者尊者方面，对卑者贱者的利益却还要兼顾，但事实上贵者尊者并不实行自己应负的责任，而卑者贱者总负着片面的过度的义务。这样，中庸之道讲不通了。凡讲不通的事情，都归到天命。高深莫测的叫做天，无可奈何的叫做命。得罪了天，祈祷是无用的。君子畏天命，不畏天命的是小人。孔子五十岁才懂得天命，就是说懂得天命一切都能讲通了。孔子不很谈天道与天命，战国时，唯心的仁义学派大师子思孟子才开始发挥天命和五行学说，唯物的礼乐学派大师荀子把天看作只是自然存在的无知之物，根本否认有天命。

孔子也用中庸思想来看人与鬼神的关系。他不谈神怪，也不明确否认神怪。他说“未能事人，焉能事鬼”，“未知生，焉知死”《论语·先进篇》，“敬鬼神而远之”《论语·雍也篇》。这种对鬼神的不可知论，实质上掩藏着唯物论的因素。墨家有鬼，道家无鬼，儒家居中，可以引申出无鬼论，也可以引申出有鬼论。在和有鬼论作斗争的时候，儒家常常是无鬼论者。中国历史上曾经有各式各样的宗教侵入中国，尽管它们在某一时期得到盛行，但总不能生根长存。从南北朝到隋唐，高度盛行的佛教，也并无例外。抵抗宗教毒的力量，主要来自儒家学说，固然它本身也含有封建礼教的毒汁，两毒比较，宗教毒当然更重。因为儒学毒根一般生在统治阶级的土壤上，而统治阶级是可以消灭的。宗教的毒根，一般生在被压迫阶级里，要拔生长在广大劳苦群众里的毒根，费力很大，收效缓慢。汉族受宗教毒较轻，不能不归功于儒家学说的鬼神不可知论。

士阶层在当时是新兴地主阶级也是新兴家庭制度的有力代表，它对宗族制度有一定的反抗性，不过这只是一些微弱的反抗性。孔子曾为鲁国大司寇，要加强鲁君的权力，拆毁孙氏、孟孙氏、叔孙氏三家的都城。孟孙氏拒绝毁城，孔子攻打不下，也就妥协了。佛肸据中牟反抗晋大夫赵简子，请孔子去帮助，孔子要去，被弟子子路劝阻。孔子修春秋，寄托他的政治思想。按春秋书法，凡暴君被杀，概称某国人弑其君某某，表示国人皆曰可杀的意思，但仍称弑不称杀，表示到底是以下犯上。孔子所反映的士阶层的反抗性就是这么一点。

孔子创儒家学说，主要内容是礼乐与仁义(论语·说义比说仁少，说礼实际即说义)两

大部分。“道(导)之(民)以德,齐之以礼”《论语·为政篇》,是孔子最高的政治思想,德指仁义,礼指一切统治阶级规定的秩序。亲亲、尊尊、长长、男女有别是礼的根本,依据这些固定不可变的根本,制出无数礼文,用以区别人与人相互间复杂的关系,确定每一个人应受的约束,使各守本分,不得逾越。单要求人守礼,孔子认为不合中庸之道,必须用乐来配礼。乐是从感情上求得人与人相互间的妥协中和,使各安本分。礼用以辨异,分别贵贱的等级;乐用以求同,缓和上下的矛盾。礼使人尊敬,乐要人亲爱。礼严肃形于外,乐和顺存于内。礼有乐作配,礼的作用更增强了。

单有礼乐,没有道德作根本,还不够适合政治上的需要。孔子说“人而不仁,如礼何!人而不仁,如乐何!”《论语·八佾篇》就是说,没有仁作思想基础,礼乐是空虚的。“仁者人也”《礼记·中庸篇》,仁就是做人的道理,也就是爱或同情心。爱或同情心不可流为兼爱,必须有等次。等次称为义。“义者宜也”(同上),义的意义是适宜、合礼,也就是中庸之道的权。爱父母叫做孝,爱兄长叫做悌,爱君上叫做忠,按照尊卑、贵贱、亲疏、长幼、男女等差别,表现出各种轻重不等的爱或同情,与礼相适应。所以说“仁近于乐,义近于礼”《礼记·乐记篇》,在外的是礼乐,在内的是仁义。讲来讲去实际只是要达到一个目的,就是服从统治阶级的礼。孔门第一大弟子颜洲问什么是仁,孔子答称“克己复(合)礼为仁”,具体做法是“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”《论语·颜洲篇》。一句话,不合礼就不合做人的道理。

据说,孔子很少讲仁,但论语记载讲仁的话,却在一百条以上,其中很多是孔子讲的。不过孔子虽然讲了很多条的仁,一般是讲士的修身法。孔子讲仁的真正要义在孝,他的弟子有若说,“其为人也孝弟(悌),而好犯上者鲜(少)矣。不好犯上而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生,孝弟也者其为仁(人)之本欤!”《论语·学而篇》子弟敬爱父兄,本出于心理的自然,在封建社会的家庭制度里,孝悌应是一种基本道德,也是为庶民所乐于接受的一种道德,但在儒家看来,提倡孝悌,在于防止犯上作乱,不问那个“犯”和“乱”是否合理。毛主席实践论里说“各种思想无不打上阶级的烙印”《毛泽东选集·第一卷,二七二页》,确是不可移易的真理。

孔子学说妥协性多于反抗性,也就很自然的保守性多于进步性。孔子反对横征暴敛,认为“苛政猛于虎”《礼记·檀弓篇》。论语·先进篇载他的弟子冉求做季氏宰,替季氏聚敛,孔子很愤怒,说“这不是我的学生,弟子们敲着鼓攻击他罢!”这是孔子出于真情的爱民精神。他主张举贤才,慎刑罚,薄赋敛,重教化,斥责那些为政者,说“不教而杀谓之虐,不戒(预先告人准备)视成(立等成功)谓之暴,慢令(自己无信)致期(要民从令)谓之贼”《论语·尧曰篇》,这都是孔子学说的进步面。不过孔子把民看作愚昧无知的人,可以使由(服从)之,不可使知之,这又说明他的政治思想基本上是保守的。

孔子主张大一统,要求天子治天下,诸侯治本国。他崇拜辅相成王制礼作乐的周公旦。他想复兴周道,保持并加强周天子和各国诸侯的权力,举贤士大儒作辅相。他的理想政治是“天下有道,则礼乐征伐自天子出,天下无道,则礼乐征伐自诸侯出(齐晋等霸主)。……天下有道,则政不在大夫;天下有道,则庶人不议”《论语·季氏篇》。孔子生在东周,还只好寄统一的希望于名义上为天下共主的周天子,虽不可能成为事实,但中央集权的统一思想,开始萌芽,实含有进步的意义。因为孔子要用礼乐仁义来求得统一,对战争取反对态度(“孟子尽心篇所谓春秋无义战”),不了解兼并战争客观上正是破坏诸侯割据的旧秩序,走向大一统的必经路程。“仍旧贯(守礼制),何必改作”《论语·先进篇》,就是孔子保守思想在政治上的表现。

孔子是“祖述尧舜，宪章(效法)文武”《礼记·中庸篇》的复古主义者，但又是善于用权、“无可无不可”的“圣之时者”《孟子·万章篇》，孔子学说含有多面性，所以儒家学派总能适合整个封建时代各个时期的统治阶级的需求，从孔子学说中演绎出各种应时的儒家学说来。孔子和儒家学说无可置辩的是中国封建文化的主体。

封建领主和新起的地主都属于封建地主阶级，本质是一致的。由于他们对生产资料的关系有些区别，因而在政治上的要求也有些区别，但这些区别并不损害他们的一致性。而且在孔子时，新起的地主还不是一个成熟的阶级，它还没有脱离领主、自己掌握政权的势力。孔子学说代表新起的地主，同时又主张维持领主统治，是可以理解的。

中国封建时代已经过去了，当作偶像崇拜的孔子也跟着过去了，但孔子对古代文化的伟大贡献和他在历史上的崇高地位，并未失去。因为他删订六经，保存了三代旧典；因为他创造儒学，形成了中国封建时代的文化核心；他的学说的某些部分，表现了汉民族在文化特点上的某些精神形态(如论语·卫灵公篇所说“有教无类”)；他的学说，也影响了境内外非汉族的各族，在汉族与各族间起着精神联系的作用。孔子基本上是个大教育家，他一生在学习、在思想，在温故知新，在诲人不倦。他积累了极其丰富的经验，特别是教育和行为方面的经验。比较原始可信的论语书中，记录着孔子很多的格言和公式，例如“学而时习之”，就是最好的学习公式；“知之为知之，不知为不知”《论语·为政篇》，就是最好的科学格言。至于他那种繁富的学说，“把它分解为精华和糟粕两部分，然后排泄其糟粕，吸收其精华”《毛泽东选集·第二卷，人民出版社一九五二年第二版，第七00页》，对我们是有益的，他给中国人民留下一份珍贵的文化遗产，中国人民必须珍重这一份遗产。

儒家学派

孔子学无常师，自文武周公之大道以至技艺鄙事，都留心学习。他的学习态度是“多闻阙疑”《论语·为政篇》，“毋意(不任私意)、毋必(不武断)、毋固(不固执)、毋我(不自以为是)”《子罕篇》，虚心向别人学习。他说“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之”《述而篇》。他的学习方法是以学为主，他说“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也”《卫灵公篇》。学要与思相配合，他说“学而不思则罔(迷惑无心得)，思而不学则殆(精神疲惫)”《为政篇》。学又与问相配合，孔子入太庙，每事问。他的弟子也能够“以能问于不能，以多问于寡”《泰伯篇》。学又必须习，他说“学而时习之，不亦悦乎”《学而篇》。所学要与所行相符合，他说“君子耻其言而过其行”《宪问篇》。“听其言而观其行”《公冶长篇》要多做事少说话，他说“君子欲讷于言而敏于行”《里仁篇》。学要从博返约，一以贯之(有条理有本末)。学要择善而从，有过即改，他说“多闻，择其善者而从之”《论语·述而篇》，“过则勿惮改”《子罕篇》，“过而不改，是谓过(真错误)矣”《卫灵公篇》。孔子说自己“学而不厌”，并非生而知之，确是事实。

孔子对自己是“学而不厌”、“不知老之将至”，对别人是“诲人不倦”(述而篇)，毫无保留，所以成为历史上最大的教育家。据说孔门弟子先后有三千人，高材异能以洲为首的门徒有七十二人(一说七十七人)。七十二人多数是鲁国人，也有卫、吴、陈、齐、宋、楚、晋、秦等国人。按地区说，孔子学说几乎传播到当时中国的全部。按年龄说，七十二人中子路比孔子小九岁，年龄最大，其余的有小三四十岁，有的小五十余岁。孔子死后，有亲身传授的弟子如子贡为鲁、卫相，有再传弟子如子

夏的门人为魏文侯师，很多人取得尊显地位，有利于儒家学派的发扬和巩固。

孔子是第一个创设规模很大的私立学校的教育家。这个学校有孔子讲学的“堂”，有弟子居住的“内”。送一束干肉以上的礼物，孔子就认他作弟子。孔子周游列国，弟子从行服役并随时学习。孔子给弟子们讲学，弟子们发问，孔子按各人的特点给与解答。某些弟子还被荐举去做官。孔子教人分德行、言语、政事、文学四科。弟子中德行最高的有颜洲、闵子骞、冉伯牛、仲弓；善于言语的有宰我、子贡；长于政事的有冉有、子路；擅长文学的有子游、子夏。文学指孔子所传授的经学，对后来儒学的流传，发生作用最大。

商朝已有史官，掌管典册。周朝和各诸侯国史官记言记事，积累大量典籍，一切有关文化的记载，都归史官掌管，子孙世代传习，供少数贵族的谘询与使用。从左传、国语、墨子等书所引故书看来，东周时期原有很多书籍，特别是各国史记，墨子称为百国春秋，数量是不小的。不过这些书未曾流传，能看到的人极少。

孔子非常博学，收集鲁、周、宋、杞等故国的文献，整理出易、书、诗、礼、乐、春秋六种教本来，讲授给弟子们。这些教本写在二尺四寸长的竹简上被尊称为经，孔子和其他诸儒解释经义的文字写在较短的竹简或木版上称为传。有了儒家经传，随着儒家学派的盛行，六经以外的书籍逐渐亡佚。

整理六经有三个准绳：一个是“述而不作”，保持原来的文辞；一个是“不语怪、力、乱、神”《论语·述而篇》，删去芜杂妄诞的篇章；一个是“攻(治)乎异端(杂学)，斯害也已”《为政篇》，排斥一切反中庸之道的议论。所以六经从形式上说是叙述旧文，从整理的准绳和经义的阐明说是创作新意，述与作是不可分的一件事。自孔子订定六经，儒家学派有一定教本，虽然孔子死后，儒家分为八派，基本上不曾超越六经别有什么新创的学说。

儒家经学在孔子以后，发生了对整个封建时代政治生活和精神生活的指导力量，中国封建制度的巩固和延长，儒学起着极其严重的作用。要了解中国封建社会的上层建筑，首先要研究儒学的经传。

孟子的儒学

孔子创儒家学说，墨子反对儒家，创墨家学说。杨朱生在墨子后，针对兼爱，创“为我”学说，反对墨家。孟子说，“拔他身上一根毛，天下人都可以得到利益，他是不干的。”杨朱是这样一个极端自私自利的提倡者。孟子时，杨墨两家学说满天下，士人们不是从杨就是从墨。儒家礼乐学说被墨家破坏了，儒墨两家说法不同的仁义学说又被杨朱破坏了。继承传统文化即所谓周道的儒家学派，自然要起来坚决反抗，代表人物就是孟子。

孟子名轲，鲁国邹人。孔子中庸学说传曾参，曾参传子思(孔伋，孔子孙)，子思再传为孟子，孟子学说可以说是孔子的嫡传。孟子与齐宣王梁惠王同时，带着车子数十乘，侍从多到数百人，游说齐魏等国王，虽然他的学说被国王们看作“迂阔而疏于事情”(不合时宜)，但在当时思想界中却发生大影响。晚年回家著书七篇，又给后世思想界极大的影响。孟子确是孔子以后最大的一个儒学大师。

孟子自任为孔子的继承人，孟子七篇，充分发挥了孔子学说的仁义部分。大体说来，作为孟子思想中心的仁义学说，表现在他的反对非儒家学派和他的政治思想、哲学思想等三个方面。

孟子反对当时各种非儒家学说，主要是“辟杨墨”。他在胜文公篇里痛斥杨朱墨翟，说“杨氏为我是无君，墨氏兼爱是无父，无父无君是禽兽”。墨翟有君，硬说他无父，称为禽兽；杨朱无君又无父，却说他无君，看作与人相近的禽兽。在尽心篇里说“逃出墨家一

定到杨家去，逃出杨家一定到儒家来”。足见孟子认为杨与儒是比较相近的。孟子“辟杨墨”，正说明孟子的阶级偏见。墨子被认作禽兽，只是因为墨家代表劳动群众要求一些政治上的利益。墨家流派宋钘创制华山冠（华山形状，上下平均）表示上下应该平等，这是儒家绝不能允许的。杨朱与孟子同属地主阶级，区别只在杨朱所暴露的剥削思想，毫无掩饰、毫无节制，孟子则是谈仁义，使剥削思想有掩饰与节制。杨朱的思想在政治上就是暴君污吏的民贼思想，孟子对它深恶痛绝确是事实，但和墨家比起来，却看作较好的思想了。孟子又和许行的农家学说作了一次著名的辩论。滕文公篇载许行主张“君民同耕，不耕不得食。布和帛长短同，麻和丝轻重同，五谷数量同，鞋子大小同，那末价钱都一样，即使幼童上市，不会受骗”。这种虚幻反动的平均思想的学说，孟子予以非常明快的驳斥，是有重大意义的。孟子说“货物不同，价值也不同，大鞋与小鞋同价，谁还制造大鞋呢？照许行的做法，天下再没有好质量的货物了，怎么治国家！”孟子一生辩论，影响最大的在于辟杨墨，但有较多进步意义的却在辟许行。当时各国都在讲求富国强兵的方法，孟子独依据仁义学说，与各种学派进行争辩，对儒家学派有极大的贡献。

孟子的政治思想，基本上是劝国王行仁政以达到全中国统一的目的。仁政首先是实行井田制度，给农民五亩之宅、百亩之田，另外给国君耕公田十亩，比种田百亩税十分之一的彻法，农民收入可以多一些。当时地主兼并，农民失地或少地，给农民土地是必要的，但土地从何处来，孟子不曾说及。不过，孟子既有此主张，总会想到土地的来源。他是孔子的嫡传，要复西周之古。他对滕文公谈施行井田的办法是划地主的土地为井田（所谓“正经界”），分配给农民去种，使农民“死徙无出乡”，“公事毕（种公田），然后敢治私事（种私田）”。这种办法，实际是要地主回到领主、农民回到农奴的地位上去。像滕那样小国，也许实行得了，到于齐魏大国，不仅不能阻止地主的兼并，同时也不能强迫多数农民再去当农奴，所以孟子的仁政学说，被国王们看作不合时宜，无法采用。但是孟子的仁政学说，含有不少独辟的积极思想，如痛斥民贼，说汤放桀，武王伐纣是诛独夫不是弑君；如重民轻君，说“民为贵，社稷（国）次之，君为轻”。得民心的人得做天子，天子失民心，就是独夫，人人得而诛之。如君臣关系，说君待臣像手足，那末臣待君像腹心；君待臣像犬马，那末臣待君像路人；君待臣像土芥（轻贱物），那末臣待君像仇敌。如限制君权，说国君用人或杀人，不要单听左右亲近人的话，也不要单听大夫们的话，要国人都说这个人好或国人都说这个人可杀，经过国君考察后，才决定用或杀。孔子在春秋弑君书法中，承认国人有权杀暴君。孟子依据孔子及西周时敬天保民思想，大胆予以发挥，成为封建时代最可宝贵的一种政治理论。

孟子的哲学思想，是性善论。这是仁义学说必然的出发点，犹之性恶论必然主张礼乐学说一样。孟子把口、耳、目、心所喜欢的东西人人相同，来证明合于统治阶级利益的理义，也是为一切人所喜欢。事实恰相反，统治阶级的理义，根本在于维护剥削，而被统治阶级的理义，根本在于反对剥削。统治阶级的理义，怎能说是为一切人所喜欢呢？孟子性善论是从统治阶级看本阶级的性是善的，所以本阶级的理义也是善的。以此为标准，被统治的人当他对理义表示顺从的时候，性也是善的，表示反对的时候，像墨子代表庶民要求一些政治上的权利，那就是性恶的禽兽。与孟子相反，荀子主张性恶论，是从统治阶级看被统治阶级的性是恶的，所以要用统治阶级的刑法来强迫被统治阶级顺从，事实上荀子也以为统治阶级的性是善的，否则不可能有制礼的圣人，也就不可能有遵礼的士大夫。性善性恶说法不同，本质都是宣布统治阶级

权利的不可侵犯。性恶论的出现,也说明战国后期阶级矛盾比前期更趋尖锐。

荀子说子思,孟子是五行学说的创始者。孟子有“五百年必有王者兴”《孟子·公孙丑篇》,“由尧舜至于汤五百有余岁,……由汤至于文王五百有余岁,……由文王至于孔子五百有余岁”《尽心篇》等近乎五行推运的说法。比孟子稍后的邹衍,扩大五行学说,成为阴阳五行家。秦汉时孟子一派儒者与阴阳五行家结合,大得统治者的尊信。

荀子经学化的儒学

孔子提倡仁义、礼乐,墨子反对礼乐,提倡兼爱。杨朱反对兼爱,提倡为我。孟子反对杨墨,提倡仁义。老子庄子反对仁义、礼乐,提倡无为、任自然。荀子反对孟、墨、老、庄,提倡礼义。荀子弟子韩非,博采荀、老、名、法各家要旨,集成韩非的刑(形)名法术之学。孔子仁义学说至孟子得到充分的发挥,孟学结合阴阳五行家成一大学派。孔子礼乐学说至荀子得到适时的修正,通过韩非结合黄老名法成一大学派。荀子在儒家中是和孟子有同等地位的大师,在诸子百家中也和孟子一样,善于评论异家,表彰儒学,是孟子以后最大的儒者。韩非传荀学,脱出儒家范围,自成专家,完成了极端专制主义的政治理论,为战国时期最后的也是最合时的大思想家。

荀子名况,赵国人。齐宣王招天下著名学士来齐国,居稷下,食大夫禄,号称列大夫,著书义论,不治政事。齐湣王时,稷下学士更盛,多至数万人,齐湣王晚年,荀子到稷下游学,当时齐将败亡,列大夫离齐散去,荀子南游梦国。齐襄王时,稷下士又盛,荀子回到齐国在列大夫中“最为老师”,被尊称为卿。荀子遭谗,离齐至楚,春申君以荀子为兰陵(山东峄县令)令。荀子又遭谗,离楚至赵,在赵孝成王前议兵。离赵至秦,见秦昭王与秦相范雎。离秦归赵,又至楚为兰陵令。前238年,春申君死,荀子失官家居,著书数万言,死后葬兰陵。史记荀卿列传说荀子“年五十,始来游学于齐”。齐湣王晚年到春申君死时,约五十年,如史记所说,荀子年当在一百岁左右,似不可信。应劭《风俗通》改年五十为年十五。荀子见齐国将亡,说齐相行王道,十五六岁童子谈论王道,游齐游楚,也未必可信。荀子确实年龄无法证明,自前286年(齐灭宋年)至前238年是荀子活动时期,则近事实。

孔子所传授的礼,内容是等级制度及由此产生的法令和刑罚。外表是朝聘丧葬、揖让周旋等繁缛的仪式。乐配礼仪居附属地位。儒家礼乐,经墨家道家的攻击,又不合时君世主的好尚,战国时古仪古乐崩壞略尽,礼义(礼的本意)却因荀子的修正和发挥,更接近法家学说,符合地主阶级政治上的需要。秦朝建立大一统制度,基本上采用了荀子的礼义学说。

左传昭公二十五年载郑大夫子大叔说,“人是靠礼生活的,人不论直性或曲性,都得按照礼来矫正自己的性格,合礼才得称为成人。”荀子从这个传统观点出发,创造出一套礼义学说。

荀子对自然界的看法,与孔子孟子有极大的区别,与老子却有些接近。荀子以为天有常道,地有常法,按照自然规律在运行变化,并无鬼神、命运、妖怪操纵着天地万物。吉凶祸福在于人为,不在天地。尊敬天地,希望多生财物,不如加强生产,积蓄财物,由人自己来控制。赞美天地的威德,不如利用物性,由人自己来制裁。等待好时候的到来,不如自己按时勤作,不失机会。依赖天地生长财物,不如依赖自己的智能,使生长得更多。想望万物来供人使用,不如自己治理万物,各得其用,不使失丧。心愿天地多生些有用的物,不如治理已有的物使成为有用。弃人为而望天赐,是反万物之情(理)的妄想,即使劳心苦思,决不能得到益处。君子尽力做自己

的事,不希望天有什么赐与,所以一天天有进步;小人放弃自己的努力,希望天有什么帮助,所以一天天在后退,君子小人的悬殊,就在于一个靠自己,一个靠天地。人对自然界,不是要顺从畏敬,恰恰相反,要发挥人力,向自然界作斗争,使天地万物为人所控制、所利用。这种人胜天的思想,正是战国时期生产力显著发展的反映《荀子·富国篇说,人力可以增加生产,不愁衣食缺乏》。从孔子的畏天命到老庄的任自然,各学派中只有荀子能正确地说明人对自然界的关系,天论篇应是诸子书中最有积极意义的也是唯物论思想最显著的一篇重要著作。

荀子认为人胜天地万物的原因在于合群,群所以能合的原因,在于合理分配生产物。分配合理自然大家协和,协和自然一致,一致自然多力,多力自然坚强,坚强自然胜物。反之,分配不合理就要争夺,争夺就要纷乱,纷乱就要分离,分离就要衰弱,衰弱就不能胜物。人胜物的关键既在于合理分配生产物,那末,贵贱有等级,长幼有差别,贵者长者分多,贱者幼者分少,自然是不容置辩的真理了。荀子把这个所谓真理叫做礼,也叫做礼义。制礼的是圣人,行礼的是王公大夫士,所以天子至尊至贵,应得最高的享受,握最大的权力。自天子至士按礼分禄,是合理的。众庶百姓不知礼,必用刑法来制服,使出力生产,供养长上,也是合理的。荀子把封建等级制度看作与人类同时并存的永恒真理,把制礼行礼的国君大夫士看作养活众庶百姓的人,说礼的定义就是养《礼论篇说"礼者养也"》。孟子说"治于人者食人,治人者食于人",还算是治人者因分工而得食,荀子则说成治人者养人,事实完全颠倒了。他的封建专制主义学说,就在这个治人者养人的观点上建立起来。

荀子以为人生而有欲,有欲必争夺,这就是性恶论的根据。性恶论形式上是说凡人之性皆恶,实际却分王公大夫士与庶人(民)为两大类。士以上属知礼类。照荀子的说法,人性原来是恶的,因为学礼与为礼而知礼义,恶变为善了,这种行为善的人,可用礼乐来对待。众庶百姓属不知礼类,因为他们不学礼不为礼,所以始终是性恶的。这种行为不善的人,必用刑罚来制服。荀子又分人为圣人、中庸、元恶三种。圣人能自动矫正本性,制作礼义;中庸能受教化知礼义;元恶不受教化不知礼义。王公士大夫的子孙,如果不学礼仪,应归入庶人类;庶人的子孙,如果学礼义,应归入卿相士大夫类。不学礼义便是性恶,庶人显然不能学礼义,所以性恶的是庶人。孟子用统治阶级的理义来证明人性善,荀子用统治阶级的礼义来证明人性恶。性善论性恶论归根只是说,合于统治阶级利益的就是善,不合的就是恶。

对善人用礼乐,对不善人用刑法。礼乐刑法历代有变化,孟子法先王,虞夏商周都是先王,无法得到适合当今的礼乐刑法。荀子改为法后王,理由是天地过了长久的日子,跟前的却是今天,先王行了各种的治道,合时的却是后王。荀子斥责俗儒,说他们粗略地取法先王,扰乱当世的法制,议论谈说,实际上无异于墨子。这大概是指孟子一派的儒者,因为他们标榜法先王,无异于墨子的法先王。荀子所赞美的大儒是法后王,重礼义,轻诗书,划一制度,辅佐当今后王统一天下,这大概是说荀子自己的志愿。孟子法先王,是想行周公孔子的所谓王道,荀子法后王,是要实行战国末年已经成熟了的中央集权制度。孔孟政治学说经荀子修正,不再是迂阔难行的儒学了。

荀子人胜天地万物说,是有进步意义的,由此造出专制主义的学说,在当时也是适合政治需要的。可是荀子否认命运,不敬天地,不信鬼神,不法先王,轻视仁义,人本性恶诸说,对统治阶级并不合用。因为统治阶级要利用命运、天地、鬼神来巩固自己的地位,要利用先王、仁义、性善来文饰自己的政治,赤

裸裸地用刑法来实行专制主义，是和王霸杂用的统治术不合的。所以在形式上合用的还是孔孟传统儒学，而荀子在儒学中地位不得不落后于孟子。后世孔子庙中没有荀子的位置，虽然专制主义是他倡导的。

荀子是儒学传经大师，秦汉儒生所传诗、礼、易、春秋诸经说，多出荀子，因之在儒家传经事业上荀子还高于孟子。

西汉时期的经学

秦始皇统一了中国。秦二世时农民大起义，推倒秦的统治，很快恢复了统一，建立起西汉朝。这是封建地主阶级新创立的国家，积极建设为经济基础服务的上层建筑，便成为非常重要的急务。秦始皇已经做了许多有益的工作。西汉时期主要是汉武帝又做了更多的工作，巩固封建统一国家的上层建筑大体上都建立起来了。

儒家思想是西周以来封建主义的正统思想。经孔子删订六经，聚徒讲学，不仅造成了整套的思想体系，而且培养了大批儒学传播者。孔子死后，儒家地位继续上升。战国时期儒墨并称显学，但儒家比墨家更占优势。秦始皇焚民间藏书，坑孟派儒生，只许士人学秦朝的法律制度，以吏为师。皇帝宫中却藏有大量图书，朝廷上仍有博士官和儒生（如张苍、叔孙通、伏胜等）或传经或议论政事。秦始皇以为这样就可以整齐学术，统一思想，结果恰相反，儒生参加农民起义，成为推倒秦统治的一个力量。西汉前期，朝廷与诸王国并立，各学派士人（墨家已亡）游诸王国求禄，助国王反抗朝廷。汉景帝灭七国后，全国政治统一了，汉武帝在这个基础上实行学术统一。

前140年，汉武帝即位。他即位后首先举行的一件大事，就是召集全国文士，亲自出题考试，并且亲自阅卷，选取公羊学大师董仲舒公孙弘为首列，非儒学的诸子百家一概被罢斥，儒学从此取得了独尊的地位。

公孙弘是个狱吏出身的儒生，长于奉迎，汉武帝为了提倡儒学，前124年，擢升他做丞相，封平津侯。公孙弘以前，做丞相的人常是列侯贵族，公孙弘出身贫士，竟得封侯拜相，公羊学因此成为最行时的学术。凡是士人和官吏，必须学习儒经，才能得到任用或升迁，儒学独尊的地位更加巩固了。

汉武帝特别提倡春秋公羊学，这是因为春秋经是孔子正子正名分（诛乱臣贼子）的著作，是封建专制主义具体应用在政治上的典型，是孔子政治思想的完整表现，其他经书都不像春秋那样适用。还有一个特点是春秋经文字极其简单隐晦，便于学者在最大的限度内加以穿凿和引申。汉武帝选中公羊春秋，在政治需要上是完全切合的。适应这个需要，制成整套公羊学说的大师，就是被西汉儒生称为“令后学者有所统一，为群儒首”的董仲舒。

西汉前期，朝廷也立儒经博士，承认儒学的正统地位，但指导政治的却还是黄老刑名之学。儒生与黄老刑名学者，经常发生争论，例如汉景帝时，诗博士辕固与道家黄生辩汤武革命。辕固据经义，说汤武诛桀纣，做天子，是得民心的正义行为，黄生引道家说，破帽子还得戴在头上，新鞋子终究穿在脚下，认为汤武虽是圣人，到底不该放桀弑纣。汉景帝下判断说，吃肉不吃马肝（有毒），不算不知味。意思是不要学者再争论汤武革命的是非，也就是不赞成汤武革命。辕固又与道家窦太后辩两家高低。窦太后发怒，令辕固和野猪搏斗，幸得汉景帝给他一把好刀，没有被野猪咬死。这种学派间的斗争，显然阻碍着统治阶级内部的统一，也就减少了上层建筑的作用。董仲舒对西汉统一事业的贡献，就在于他把战国以来各家学说以及儒家各派在孔子名义下、在春秋公羊学名义下统一起来，经董仲舒这个巨大的加工，向来被看作“不达时宜，好是古非今”的儒学，一变而成为

霸(黄老刑名)王(儒)道杂之",合于汉家制度的儒学了。

董仲舒的哲学基本上是易经阴阳学说的引申。他认为任何一个事或物,一定是相反的事或物合成的。例如有上必有下,有左必有右,有前必有后,有表必有里,有美必有恶,有顺必有逆,有喜必有怒,有寒必有署,有昼必有夜,这叫做"凡物必有合"。合的两方面性质不相同,这叫做"合各有阴阳"。阴阳数量可以相等,性质却有一定,阳性尊、阴性卑,这叫做"同度而不同意"。君、父、夫是阳(三纲),臣、子、妻是阴,阴不得独立行事,只能从阳行事,事成不得分功。这叫做"阳兼于阴,阴兼(被兼)于阳"。阴阳不得同时并起,一定要有先后,阳总在先,阴总在后,阳是主体,阴是附属,这叫做"一而不二"。阴阳二物,按一定的时候互相交替,一个起来,一个下去,一个增多,一个减少。起来了的到时候要下去,下去了的到时候又起来;多了的不能多到过度,少了的不能少到绝灭,终而复始,循环不止,这叫做"常一而不灭"。做事不论大小难易,违反天道(一而不二)一定无成,比如目不能两看,耳不能两听,手不能一手画方一手画圆,不一就要生患(心有二中),这叫做"君子贱二而贵一"。天地的精气合起来成一,分开来成阴阳,再分成春夏秋冬四时,配到东南中西北五方面五行。木(东)火(南)土(中)金(西)水(北)顺次叫做"五行相生"(如木生火,火生土……),逆次叫做"五行相胜"(如水胜火,金胜木)。五行统一于阴阳,阴阳统一于天。人受天命而生,同天一样,也有阴阳五行。人是天之副,与天合二而为一,这叫做"人副天"。董仲舒哲学的结论是"道(人道)之大原出于天(天道),天不变,道亦不变";"与天同者大治,与天异者大乱"。

易经的阴阳学与战国以来盛行的阴阳五行学,融合成为董仲舒的春秋公羊学。这样,把儒家与阴阳五行家统一起来了。易经阴阳学说明阴阳的基本观点是仁与义("天地之大德曰生……禁民为非曰义"),董仲舒说阳是天之德,阴是天之刑,刑主杀,德主生,天亲阳而疏阴,重德而不重刑。这样,把儒家的仁义与黄老刑名之学统一起来了。董仲舒说天不是为王生民,而是为民立王,能利民的王,天要让他做下去,害民的王,天要夺去他的王位。有道伐无道,是天理也是人理。这样,把儒家汤武革命、天命靡常的学说与阴阳五行家的五德终始说统一起来了。墨学的本旨在于利民,董仲舒说,天使人有义和利两种生活,利(物质)养人的身体,义养人的精神,缺一不可,而义重于利。这样,把儒家与墨家统一起来了,儒家孟子学派说性善,荀子学派说性恶,董仲舒说天有阴与阳,人有性与情(情欲),性有为善的端绪,但必待教诲而后成为善。这样,把孟荀两派统一起来了。董仲舒的哲学观点是循环的不是发展的,是调和的不是斗争的,有唯物论的因素,但基本上是唯心论;有辩证法的因素,但基本上是形而上学。董仲舒的统一论是各家学说的融合体,正是最适合于西汉政治上需要的一种哲学。

董仲舒根据他的哲学观点,提出许多影响甚大的建议。这些建议,极大部分被汉武帝采纳并得到实行。

大一统——董仲舒说:孔子修春秋,把一统当作首要的大事,因为这是天地的常道,古今的通义。现在学士们各持异说,朝廷无法一统,法制屡变,臣民不知所从。请将不属于六经、不合于孔子的学说,一概废绝不用,专用儒术。

更化——秦行法家政治,刑罚惨刻,汉律大体沿袭秦律,路温舒尚德缓刑书里说,"秦有十失,其一尚存,治狱之吏是也"。董仲舒主张更化,就是要求以仁德代替严刑,也就是要求以儒家学说代替法家学说。他认为限田是更化(改制)的关键所在。他说,秦行商鞅法,准许民间卖买田地,富家田联成一大片,贫民连放个锥子的地方也没有。耕种富家田,要纳税十分之五,穷得只能衣牛马之衣,

食犬彘之食，汉朝继承秦法，一切不变。富人贵人凭藉势力，与庶民争利，庶民怎能抵得住他们！于是富贵人家，奴婢多得很，牛羊多得很，田宅多得很，产业多得很，积蓄多得很，但是依然贪多无厌，一味压榨求利。庶民天天遭剥削，月月见紧缩，从小穷变成大穷。富贵人家奢侈淫佚，贫苦人家穷急愁苦，这实在是更化的时候了。董仲舒建议限田，不许豪富占田过限；释放奴婢，禁止擅杀奴婢；减轻赋税，节省徭役，让庶民的负担略为宽舒些。董仲舒这个对农民充满同情心的正义性建议，后来得到汉武帝的采纳，但专禁商贾占田，没收他们的田宅和奴婢，不是董仲舒普遍限田的原意。

推阴阳灾异——在落后社会里，占卜术常是人们行动的指南。汉武帝曾召集各种占卜家，问某月某日可不可以娶妻？五行家说可，堪与家说不可，建除家说不吉，业辰家说大凶，历家说小凶，天人家说小吉，太一家说大吉。辩论纷纭，不得解决。汉武判断说，一切宜忌，以五行家为主。五行家得汉武帝的尊信，成为日常生活的指导者，儒家和它合流，是很自然的。春秋经记录天变灾异，原来并不含什么迷信的意义。陆贾在汉高帝时作新语，说"治道失于下，则天文度于上，恶政流于民，则虫灾生于地"。足见战国儒者，已开始推灾异。董仲舒取春秋所记天变灾异广泛地予以附会穿凿，使公羊学彻底的阴阳五行化。这在董仲舒学说里，是最重要的、影响最大的部分，儒学蒙上浓厚的迷信色彩，几乎起着宗教的作用了。但是，这个迷信部分，俗儒可以用来对朝廷奉迎取宠，正直的儒生也可以用来进行谏诤，因为在专制政治的朝廷上，臣下议论朝政，是一种冒险的行为。董仲舒创阴阳五行化的儒学，借天变灾异来附会经义，以此为论据，对称为天的儿子的皇帝表示异议，多少起些减轻危险性的作用(当然，天子也利用天变灾异来斥逐大臣)。自从董仲舒开出这一条道路，公羊家以外各家的经师，都认为这是一条最合时的道路，把大量迷信成分加入到经学里，借以取得朝廷的信任。经学阴阳五行化，成为西汉今文经学的基本特点。

断狱——儒家谈德治，向来与法家刑名之学对立。董钟舒据春秋经义附会汉朝法律，决断了许多疑难大狱，儒法两家合流了。西汉初萧何定法律凡九章，到汉武帝时，律和令增至三百五十九章。其中死罪律四百零九条，凡一千八百八十二目，又有死罪例一万三千四百七十二条。法令烦多，连掌管法令的官吏也不能全部看完。官吏按罪人贿赂的有无，任意引用一条法令作根据，判轻罪为死罪，或判死罪为轻罪。董仲舒断疑狱二百三十二件，大体上从轻判决，救活了许多人命。他的判词集合成公羊董仲舒治狱十六篇，流传久远，至东晋时还有人引用它来辩护自己的冤狱。

孔子以后董仲舒以前的儒学是汉人称为朴学的原始儒学，它的特点是(一)思想上还拘泥于残余的领主制度，不能完全符合新的地主统治的需要；(二)儒家还是各种学派中的一派，不能吸收各种学派，使统一到儒学里面来。董仲舒生在汉景帝、汉武帝时候，西汉政治上统一的条件已经成熟了，学术上统一的条件也成熟了。儒学经董仲舒的加工，因此摆脱了原始阶段，成为阴阳五行化的、完全适合地主统治的西汉今文经学。某些汉儒把董仲舒当作孔子的继承者，因为他创造了今文经学。

董仲舒是西汉今文经学的创始人，是首先变朴学为西汉经学的大师，了解了他的学说，也就了解了西汉今文经学的本质。下面叙述的今文经学的盛况，也就是这种本质的盛况。

汉武帝时官学有五经(易、书、诗、礼、春秋)博士。后来博士逐渐增加，易经分四家，书经分三家，诗经分三家，仪礼分两家，公羊春秋分两家，共十四家。称为五经十四博士。

某一经的大师，如果能像董仲舒那样，把本经阴阳五行化，并得到朝廷的尊信立为博士，这个大师的经说，便成为师法。弟子们按照师法讲经，叫做守家法。自汉武帝至西汉灭亡，百余年间，经学极盛，大师前后多至千余人，有些经书的解释增加到一百余万字。例如书经大师秦延君，用十多万字解释尧典两个字，用三万字解释“曰若稽古”四个字。一个士人从幼年开始学一经，往往到头白了才学会说经。这样又苦又难的经学，太学里却经常聚会着成千成万的学生，甘愿受苦受难从大师受学，因为士人求利录，只有经学是一条主要的道路。

凡是博士教弟子的经书，都是用汉朝通行的隶书写的，因此叫做今(汉)文(字)经。阴阳五行化的今文经学是一种的迷信的、烦琐的、穿凿附会很少有学术价值的学问。朝廷指定它作为士人求仕的道路，以便有效地控制士人，使他们戴着空虚昏暗的头脑，在利录的道路上一辈又一辈地追求下去。

今文经学反映着统治阶级当权部分的政治利益；和它相对立的古文经学，反映着不当权部分的政治要求，就是要求古文经学也作为入仕的一条道路。

用篆文(战国时文字及秦小篆)写的经书叫做古文经。传授古文经的学说叫做古文经学。它的特点是(一)保持朴学的传统，按字义讲解经文，训诂简明，不凭空臆说，与烦琐的今文经学趋向不同。(二)迷信成分极少或排斥迷信，与阴阳五行化的今文经学趋向不同。(三)少数儒生私家自相传授，在政治上主张复古，与迎合世务的博士学——今文经学趋向不同。还有一个特点是两种经学相同的，那就是都缺乏进步性的思想。自然，古文经学在反对迷信这一点上，比起今文经学来，到底还是进步一些，东汉王充、南朝范缜的学说就是以古文经学为基础而发展起来的。

王莽要夺取西汉政权，政治上收揽统治阶级各部分势力，经学上也对古文经学让步，在太学里立左氏春秋、毛诗、周礼、古文尚书四个古文经学博士。今文博士坚决反对古文经学从私学上升为官学，与古文经学的提倡者刘歆进行了剧烈的宗派斗争。刘歆凭借政治力量，暂时压倒今文博士。东汉光武帝取消古文博士，古文又成为私学。东汉时期，私学在士人间盛行，产生不少著名的大师，经学上成绩远超过官学，但总是得不到官学的地位。官私两学的不断冲突，正反映出东汉统治阶级内部的不断冲突。

任何一个有阶级的社会，总是由两个主要的敌对阶级构成的，总是依照对立统一的法则而存在并发展的。两大敌对阶级在相互关系上，如果说，只有一个斗争性，或者说，只有一个同一性，那末，这个社会就根本不会存在。自然，斗争是绝对的，但阶级斗争不管怎样尖锐，并不会引起社会的分裂，因为总还有同一的一面，其间保持着不可割断的经济等联系。

春秋战国时期，出现儒墨道三大学派的政治思想。道家和法家所谓黄老刑名之学只看对立面，对人民进行绝对的压迫。这种学说到秦二世行督责时达到了顶点，秦朝很快被农民起义所推翻。墨家只看统一面，放弃斗争性，劝告两大敌对阶级在同一性上实行尚同兼爱。这种学说自然只是一些天真的幻想。儒家与道墨不同，它主张用礼来节制对人民的剥削，借以和缓阶级间的斗争性；主张仁民爱物、尚德缓刑，借以扩大阶级间的同一性。儒家学说比起道墨家来，较为接近对立统一的法则，也就是较为接近社会的实际，因之它成为汉以后长期封建社会的政治指导思想，没有一个学派或宗教能夺取它的正统地位。

当然，儒学是为封建统治阶级服务的，但在同一性上即共同利害上，忠实于儒家学说的儒者，常为人民发出诉疾苦、申冤抑的言论，也常为人民做出去祸害、救灾难的事迹，甚至不惜破家杀身对君主犯颜直谏，要求改

善政治。他们是封建统治阶级的忠臣。他们懂得"民惟邦本,本固邦宁"的意义,为爱邦而爱及邦本,也就真诚地成为人民的同情者和代言者。古代优秀的人民文化即多少带有民主性和革命性(反对残暴政治)的言论和事迹,很大一部分是与儒家学说有关的。儒学特别宋明理学,极重伦理道德,对孝悌忠信礼义兼耻等美德的阐发,虽然无不打上统治阶级的烙印,但某些精到处也往往与人民的伦理道德有其同一性。排除它的封建毒素,打破它的阶级局限,批判地吸收它的精华,可以大大丰富人民的精神生活。清理中国古代文化遗产,继承并发扬古代文化的优秀传统,主要应从研究儒家学说入手。

孔子首创儒学。儒学最根本的政治思想是德治(王道)。能行德治的人才能受天命为天子。天与民同心,天命是民心的反映。国君失民心就失天命而败亡,得民心就受天命而兴起。受天命者代替失天命者,最理想的方式是尧舜禅让,其次是汤武革命。这些根本观点,与道家、法家的主张法治(霸道)、反对革命是对立的。孟子发挥孔子的德治思想,最为透彻,西汉以下的儒学,基本上是孟子学说的衍变。

秦行法家政治,正统派儒学持异议,最后遭到焚书坑儒的惨祸。西汉前期,朝廷并用儒学和黄老刑名之学,但黄老刑名之学仍处优势。西汉中期,儒学经董仲舒改革,成为合时宜的学说,形式上取得优势,但黄老刑名之学仍保持原有的重要地位。西汉后期,儒学取得确实优势,完成了排斥黄老刑名之学的愿望,但所谓德治,无非是朝廷纵容官吏及豪强作恶,刑罚不加,纲纪废弛,人民受尽贪暴政治的祸害,西汉也就灭亡了。

忠实于儒家学说的一些儒者,对着三个时期的政治,曾发出不少反对的议论。叙述西汉儒学,应该看到多数阿世取容的章句小儒,也应该看到少数同情人民的正统儒者。下面列举几条,略见正统儒者的代表性言论。

贾谊新书大政篇说:人君"知恶而弗改,必受天殃。天有常福,必予(给予)有德,天有常灾,必予夺民时(使民失农时者)。故夫民者至贱而不可简(轻视)也,至愚而不可欺也。故自古至于今,与民为仇者,有迟有速,而民必胜之"。

董仲舒创阴阳五行化的儒学,借天道说人事。他在对策里说,"谨案春秋之中,视前世已行之事,以观天下相与之际,甚可畏也。国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴(责)告之;不知自省,又出怪异以警惧之;尚不知变,而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。自非大无道之世者,天尽欲扶持而安全之,事在强勉(人君改过为善)而已矣"。董仲舒所讲天人之际,本意在利用天变灾异来进行谏诤,剥去迷信部分,实行上仍是孔孟的仁义学说。

汉昭帝时,泰山等地发生怪异事。眭弘上书说:"先师董仲舒有言:虽有继体守文之君,不害圣人之受命"。眭弘以为汉运已经终了,要求朝廷访求天下贤人,"禅以帝位","以承顺天命"。朝廷加眭弘"妖言惑众,大逆不道"的罪名,杀眭弘。董仲舒遵守有德代失德的训条,眭弘为这个训条遭杀身之祸,足见他们是忠实于自己的学说的。

汉宣帝重用治狱之吏,盖宽饶上书,引韩氏易传言,"五帝官天下,三王家天下。家以传子,官以传贤。若四时之运,功成者去,不得其人,则不居其位"。他暗示汉宣帝应让位给贤者,朝廷说他自己想做皇帝,"大逆不道"。盖宽饶自杀。

汉元帝用儒生为政,朝纲不振。贡禹上书说:"方今天下饥馑,可无大自损减以救之,称(合)天意乎!天生圣人,盖为万民,非独使自娱乐而已也"。

谷永在汉成帝时上书说:"天生蒸民,不能相治,为立王者以统理之。方制海内,非为天子,列土封疆,非为诸侯,皆以为民也。……去无道,开(立)有德,不私一姓,明天下

乃天下之天下，非一人之天下也。……夫去恶夺弱，迁命贤圣(去恶弱的旧君，改立贤圣为新君)，天地之常经，百王之所同也”。

鲍宣在汉哀帝时上书说：“民有七亡而无一得，欲望国家诚难；民有七死而无一生，欲望刑措诚难。此非公卿守相贪残成化之所致耶！群臣幸得居尊官，食重禄，岂有肯加恻隐于细民，助陛下流教化者耶！……天下乃皇帝天之天下也。陛下上为天子，下为黎庶(民)父母，为天牧养元元(民)，视之(官与民)当如一……今贫民菜食不厌(饱)，衣又穿空(孔)，父子夫妇不能相保，诚可为酸鼻。陛下不救，将安所归命乎！夫官爵非陛下之官爵，乃天下之官爵也。陛下取非其官(私用官爵)，官非其人(私用小人)，而望天悦民服，岂不难哉！……天人同心，人心悦则天意解矣”。

上列诸儒言论，自董仲舒以下，无不附会天变灾异来反对暴政，要求德治。他们拥护封建统治，但希望有德代失德，并不拥护一姓常存。他们同情人民疾苦，但着重在劝告朝廷，并不同情农民起义。所以儒学始终是适合封建统治阶级的政治学说，同情人民是有限度的，拥护封建统治则是绝对的。

东汉三国时期的经学

董钟舒创阴阳五行化的公羊学以后，所有今文经学都阴阳五行化了。它们都朝着两个方向发展：一个是烦琐；一个是迷信。

烦琐——今文经学家解说经文，支离蔓行，一经的经说多或百余万字，少也有数十万字，所谓“章句(逐章逐句逐字讲经)小儒，破碎大道”，就是当时某些儒生对今文经学在章句方面的评论。这种章句不仅为某些儒生所厌恶，甚至某些最高的统治者也感到太繁难，需要删节。王莽曾令博士删五经章句，每经都是二十万字。一个名叫郭路的博士弟子，日夜用心思索，竟暴死在烛下。博士以浮辞烦多算作学问，要省简他们的浮辞好似要他们的性命，王莽大概因阻力太大，只好对博士让步。汉光武帝令儒臣议减省五经章句，没有议出结果来。他为皇太子选经师，钟兴被选教严氏公羊春秋，桓荣被选教欧阳氏尚书。钟兴删去重复的章句，桓荣删旧章句四十万字为二十三万字，两人都获得汉光武帝的重赏。从此有些儒生敢于删节章句，如桓郁删桓荣二十三万字为十二万字，伏恭删齐诗章句为二十万字，张霸删严氏公羊春秋章句为二十万字，张奂删牟氏尚书章句四十五万余字为九万字。在标榜“笃守师法”的经师群里，这些删节了的新章句，并不影响删节以前的旧章句继续传授，更不影响其他经书的章句。归根说来，章句是牢不可破的，因为它和仕途结合在一起，只有到了九品官人法成立以后，它才自然地逐渐归于消灭。

迷信——孔子不谈神怪，所以迷信成分在原始儒学里不占重要地位。自从董仲舒用阴阳五行学附会经义，今文经学大大增加了迷信成分。不过，章句受经文的限制，即使多至一百万字，要快意地谈鬼神怪异到底不很便利；章句受师法的限制，要新立一说，到底也不很便利。于是今文经师们另造一个谈神怪立新说的孔子，集合一切古来相传的和自造的经说和妖妄言辞，都说是孔子所写的书。这些书称为纬书或秘经或谶纬。东汉时期称谶纬之学为内学，政治上地位比经书更高。

董仲舒春秋繁露里求雨止法，登坛祷告，极像一个巫师或道士。他是推论灾异的大师，有一年，汉高帝庙遭火灾，董仲舒推论火灾的原因，草稿被人偷去送给汉武帝。汉武帝召集群儒察看。董仲舒的大弟子吕步舒不知是本师所作，说是大愚妄，董仲舒几乎被杀，吓得他后来不敢再谈灾异。皇帝需要有利于统治的妖妄言辞，但禁止议论朝政。儒生需要造妖妄言辞来提高自己所讲那一经的地位，但必须避免大愚妄的危险。最妥当的

方法自然是托名孔子，董仲舒以后的经师都采用了这个方法。

谶是谜语式的预言，源出巫师和方士。董仲舒用阴阳五行推论灾异，预知吉凶，虽然还不算是谶而已为儒生造谶开了先路。巫师方士造谶当然比不上用孔子名义的谶，因此西汉末年，造谶成为儒生的专业。纬是一种大杂拌。其中有(一)天文历数学。除去它的迷信部分，颇有一些可取的学说。(二)上古时代的神话和传说。这大概就是司马迁所称“百家言黄帝，其文不雅驯，缙绅先生难言之”的那一部分。西汉儒生还看到这些古杂书，录入纬书中，多少保存了一些古杂书的残余。(三)地理知识。(四)解说文字。(五)叙述礼制。(六)推演经义。这些，不管它如何杂乱鄙陋，总还算是说经的一种。但纬书之所以被朝廷重视和利用，并不在于单纯说经的这一面，而是在于造作神话怪说，与谶混合在一起，随时添加迎合世务，借孔子名义肆无忌惮地传播妖言的那一面(郑玄说，孔子所欲改先王之法，阴书于纬，以备后世帝王采用)。章句边篇浮辞使人昏迷，王莽汉光武帝和某些经师还可以主张删节，对谶纬则竭力提倡和保护，不许对它攻击，足见它具有最黑暗的性质，比章句更适合统治者的需要。

汉成帝时有所谓六经六纬。汉哀帝汉平帝时谶纬盛行。王莽大加提倡，藉以证明自己得天命该做皇帝。汉光武帝因谶纬有“刘秀”、“赤九”(汉高帝九世孙)等预言，崇信更甚。他崇信谶纬，无非是要人们崇信他是个真正受天命的皇帝。他用谶纬的说法来讲五经，甚至用人行政也依据谶纬来作决定。一个古文经学家桓谭极言谶纬妖妄，汉光武帝大怒，说“桓谭非圣无法”，要拿下去斩首。桓谭叩头流血，好半天才得免死。他是七十多岁的老人，被贬出京，在路上病死了。东汉儒生如果反对谶纬至少是不得做大官；反之，做大官的多半是妖妄人或附和妖妄人的庸鄙人。东汉一朝思想上政治上愈来愈黑暗，与谶纬愈来愈盛行，趋势是一致的。

今文经学特别是谶纬之学是东汉主要的上层建筑物，它给这样的一个社会基础服务，就是豪强对农民进行着残酷的掠夺，豪强集团相互间进行着剧烈的冲突，农民穷困流离，对统治阶级不满以至反抗继续在增进。阶级矛盾和统治阶级内部矛盾使东汉社会一开始就显得不安稳，到后期更呈现危急状态。这样的社会基础，无怪乎自汉光武帝以下的统治者，都迫切寻求天命鬼神的助力，希望从它那里获得一副麻醉剂，好让矛盾松驰下去。不过，谶纬并不是很有效的麻醉剂，它的效力远不及佛教那样大，而且它还有很大的副作用，因为预言可以随时新添加，愿意添加些什么话很方便。汉桓帝时，谶纬里出现汉朝气数完了，“黄家当兴”的预言，张角首先利用它发动黄巾军起义。后来曹丕引用大批谶纬证明自己就是“黄家”，刘备引用大批谶纬里“备”字证明刘备该做皇帝，孙权大造符瑞，证明自己也得天命。晋武帝以及南朝各朝用禅让方式灭旧朝廷，都有大批谶纬作证明。谶纬用以欺骗人民，结果却是黄巾起义；用以缓和内部争夺，结果却是新朝廷灭旧朝廷。统治阶级感到谶纬不是好的麻醉剂了。随着佛教的逐渐盛行，南朝宋孝武帝开始禁谶纬，梁武帝加重禁令，隋文帝时禁令更严厉，隋炀帝派遣使官，在全国范围内搜查有关谶纬的图书一概烧毁，私藏者处死刑，谶纬学算是基本上被禁绝。

经学内部与今文经学对立的是古文经学。原始经学大体上有鲁学齐学两种学风。鲁学主合古(复古)，齐学主合时。汉高帝令叔孙通定朝礼。叔孙通请鲁儒生们到京城去商议，有两个儒生不肯去，斥责叔孙通道：朝廷要积德一百年才能谈到兴礼乐，你现在就想做起来，是不合古的。我们不去。你走罢，不要来污辱我们。叔孙通笑道：你们真是鄙儒，不懂得时务。鲁两儒生和叔孙通正表现出两种学风的区别。它们继续演变，齐学成

为今文经学,鲁学成为古文经学。

古文经学派代表统治阶级一部分仕进心较淡,复古心较浓的士人。这里所谓仕进心较淡,并不是说他们不热心仕进,而是说他们在今文经学的压制下不得仕进。所谓复古心较浓,也不是说他们真想恢复孔子所说的一切,而是说他们只要求朝廷承认古文经学是真经学。他们因为主张复古,所以反对今文经学特别是谶纬之学,在这一点上,古文经学确有一定的进步意义,但是,它是复古主义者,和合时的今文经学一样,本质上都不是进步的。

古文经学的一个特点是“通训诂”举大义”,“不为(学)章句”。所谓“通人恶烦,羞学章句”,就是古文经学家轻视今文经学的一般态度。东汉主要古文经学家如桓谭、班固、王充、贾逵、许慎、马融、郑玄等人都博通群经,其中马融是标准的古文经学家。古文经学又一特点是反对谶纬。桓谭、尹敏、王充、张衡、荀爽、荀悦等人都斥责谶纬,说它不合经义,非圣人(孔子)所作,特别是王充,著书反谶纬,是东汉最大的思想家。今文经学是官学,不仅太学中有成万的学生,就是一个名师建精庐(私立学校)开门教授,学生也常有数百人或数千人,如蔡玄教授经学,门徒(亲自受业的高第生称弟子,转相传授不直接受业的普通学生称门性,统称为门徒或诸生)常有千人,历年著录(学生名册)共有一万六千人。这种官立私立的学校以外,还有学童读书的书馆。王充八岁(公元34年)进书馆,书馆里有小童百人以上。当时正是汉光武帝初年,上虞又只是会稽郡的属县,一个书馆里学童多至百人以上,中原地区的书馆,学童当然会更多。书馆教师可能全是今文经学者,他们对广大学童传播今文经学的影响(主要是谶纬),所以今文经学在士人群中也在学童群中有雄厚的根基。古文经学是私学,但名师门下也常有学生数百人或千人。他们人数远不及今文经学者那样多,学风上却有显著的不同趋向,这种趋向成为反对今文经学的力量。

自王莽时刘歆与博士们发生冲突以后,整个东汉经师继续着古文今文的争斗。汉光武帝曾大会朝臣辩论是否可立古文经学博士。经多次辩论,汉光武帝要收揽古文经学派,决定立左氏春秋博士。今文博士们议论谨哗,公卿大臣群起反对,左氏春秋博士不久就被废除。汉明帝时,贾逵代表古文经学派,利用朝廷特重谶纬的空隙,上书说左传与谶纬相合,可立博士。贾逵依靠这种迎合的本领,终于得到汉章帝的允许,让左传、谷梁、古文尚书、毛诗四经公开传授,但不立博士,这就是朝廷不承认古文经学是士人求仕的正路。在古文经学派方面,取得朝廷这一些让步,也算是取得了初步的胜利。今文经学章句烦多,说解乱杂,不仅“通人恶烦”,就是非“通人”也同样恶烦,当古文经学派力求上升的时候,今文经学感到自身有“省章句”“正经义”的必要。公元七九年,汉章帝亲到白虎观,大会群儒讲议五经同异,用皇帝名义制成定论,称为白虎通义(又有白虎通德论、白虎通等名)。它是全部今文经学的综合体,也是今文经学的政治学提要。全书条理明白,义旨简要,确是一部重要著述。不过,奉命编书的人不是今文博士而是古文学者的班固。今文博士一般只会记诵章句不会概括大义,只能专讲一经,不能兼通五经,要编通义就不得不求助于古文学者,白虎通义的编成,正显示今文经学的虚弱,它无可避免地将为古文经学所排斥。

一个巨大的古文经学家许慎,用二十二年时间(100—121年)著成了说文解字(简称说文)十四篇。许慎是贾逵的学生,博通经典和群书。他收集小篆、古文(战国时文字)、籀文(西周时文字,又称大篆)共九千三百五十三个文(独体为文,如日月等)字(合体为字,如江河等),解说每一个文字的形体、声音、训诂(字义),极为简要,全部解说不过十三万三千余字。读古书和汉朝法律时所遇到

的疑难，都可以从这部书里获得解答。这部巨著，集西周以来文字之大成，也集古文经学训诂之大成，对不懂文字形义，依据隶书穿凿附会的今文经学说来，是一个严厉的驳斥。说文解字的编成，正显示古文经学有坚实的基础，有力量排斥今文经学。

贾逵许慎等古文经学大师，都兼讲今文经学，都还不能建立起纯粹的古文经学。自从班固的学生马融遍注孝经、论语、毛诗、周易、三礼、尚书(左传因已有贾逵注，马融仅作三传异同)，古文经学才到达完全成熟的境地。马融声望甚大，寿又很高(79——166年)，门下生徒常有数百人或千余人，著名学生如马日磾、芦植做大官，郑玄为经学大师。马融以后，古文经学事实上压倒了今文经学。代表今文经学的公羊家，东汉末年出了一个大博学者何休。他仿效古文经学的注解法著春秋公羊解诂，大异于博士章句，但也不能挽救今文经学的崩坏。

何休与郑玄同时，郑玄是古文经学的集大成者，何休是今文经学的集大成者。何休精研今文诸经，用十七年功夫作春秋公羊解诂。他废除章句之儒的俗学，仿左氏春秋五十凡例，为公羊春秋制定凡例。他在文谥例里说："新周、故宋，以春秋当新王，此一科三旨也。所见异词，所闻异词，所传闻异词，此二科六旨也。内其国而外诸夏，内诸夏而外四夷，此三科九旨也。"三科九旨以外，又有五始、七等、六辅、二类。依据这些凡例，公羊春秋才成为有条理的一种经学。董仲舒以后，何休是最大的公羊学者。

马融的学生郑玄是东汉最大的博学家，他博通今文经学(包括谶纬)，更博通古文经学。他遍注古文经，注中兼采今文说，他采用纬书说和怪说。他又注一部分纬书(大部分是他的弟子宋均所注)，给谶纬找训诂的根据。他是古文经学大师，同时又是今文经学大师，但基本上是古文经学者。郑玄杂糅今古文的古文经学号称郑学，失败了的今文经学派转而拥护郑学，再加上郑玄寿高(127——200年)、门徒多、著述富(一百余万字)，郑学成为当时"天下所宗"的儒学。魏晋以后的经学主要就是郑学。

经学上的派别争斗，如果当作一种隐微的折光来看，今文经学反映统治阶级内部有一部分人在政治上得势，古文经学反映别有一部分企图在政治上得势，争斗的结果，由于得势部分的腐朽无能崩溃下去了，原来不得势的部分一方面与某些崩溃中的得势部分相混合，一方面取得了胜利成为得势者。在政治上，东汉至魏晋的士族正经历着这样的一个过程；在经学上，古文经学也经历着类似的过程。自从九品官人法确立以后，士人入仕，不必拘守今文经学，郑学在经学上也就确立了它的地位。

郑学盛行以后，经学不再是今文古文的争斗，而是转为古文经学内部马融学与郑玄学的争斗。代表马融纯粹古文经学派的王肃，也遍注群经，与郑学对立。王肃是司马昭的妻父，政治势力使王肃所注群经得立博士。郑学势力大，王肃为加强自己的论据，伪造圣证论、孔子家语、孔丛子等书(相当于今文经师的伪造谶纬)，借孔子名义来驳斥郑学。郑玄学派(以魏帝曹髦为首)驳王申郑；王肃学派申王驳郑。郑王两派的拥护者都是统治阶级的得势部分，因之争斗的剧烈超过东汉时期的今古文争斗。二五六年，曹髦亲临太学，与博士们辩论经义，曹髦主张郑说，博士主张王说，曹髦不敢斥责博士，因为王学后面有司马氏势力。在士人群中，纯粹古文经学派人数到底没有郑学那样多，东晋时(晋武帝是王肃的外孙，西晋重王学)，王学逐渐失势，胜利者依然还是郑学。

在郑王两派争斗的时候，许多古文经学的阵地被两派以外的人夺去了。老庄学派的创始人何晏王弼首先夺取了两部重要经典。何晏综合各家注文，撰论语集解。王弼撰周易注，革去汉儒象数之学(卜筮之学)，改用玄

理说易。何晏王弼所注书盛行,推倒了马融郑玄王肃三家注。西晋初杜预撰春秋左氏经传集解,又撰释例、春秋长历等书,推倒了贾逵王肃两家注。东晋梅赜献伪古文尚书,又献伪西汉孔安国传(传即注),推倒了马融郑玄王肃三家注。东晋郭璞注《而雅》,范宁注《春秋谷梁传》,一半的经典被郑王两派以外的人占领了。郑王两派墨守家法,不求改善,旧注被质量较高的新注所代替,是完全合理的。

魏晋南北朝的经学

近代有不少学者说,盛极一时的两汉经学,到了魏晋南北朝时期完全衰歇了,在当时的思想界,玄学思想和佛教思想,完全垄断了人们的精神世界。对于这个问题,我们得从两个方面来加以分析。第一,诚如许多同志所说,东汉以来,由于阶级矛盾不断尖锐化,用两汉那种儒家思想来继续统治人民、欺骗人民,已经行不通了,统治阶级不得不在儒家思想以外,还利用玄学思想和佛教思想,作为统治人民思想的武器。因此,在儒家思想之外,玄学思想,佛教思想,以及形形色色的带有宗教色彩的唯心主义思想,充塞了当时的思想界。第二,尽管玄学思想和佛教思想有了蓬勃的发展,但不能认为儒家思想就此完全衰歇了,经学从此一蹶不振了,因为儒家思想对巩固封建社会的伦常秩序来讲,是最适合统治阶级的需要的,它既没有玄学思想带有的那种消极因素,又不像佛教那样存在分割民户影响国家租调收入和兵源的危险,所以统治阶级还是要发展儒家思想的。当时在政府设立的国子学里,儒家经典仍然是国子学生修习的主要科目。儒家思想仍然作为统治阶级行动的准则,经典的根据。也就是说,虽然玄学和佛教思想都很活跃,但儒家思想的统治地位,仍然没有动摇。尽管这一时期,在儒家经典的注释方面,也有不少玄学家想用玄学思想来改造儒家思想,但这些玄学家在注释工作中,却也不敢完全推翻儒家学说,或是把儒家思想篡改得面目全非,他们只是在一定限度之内,利用玄学思想来讲儒家所不大讲的东西(如性命、天道等学说),以作为补充而已。

《周易》:汉宣帝时,有施氏(施雠)《易》、孟氏(孟喜)《易》、梁丘氏(梁丘贺)《易》三家,皆置博士。元帝又置京氏(京房)《易》博士。尚有费氏(费直)《易》,不置博士,而民间传习甚盛。到了东汉,传习费氏《易》的有马融,著《易传》十卷,郑玄注《易》十卷,荀爽注《易》十一卷。可见费氏《易》传习之盛。三国时,曹魏有王朗、王肃父子亦为《易》学名家;东吴有虞翻,家世传习孟氏《易》,注《易》十卷。陆续为京氏《易》,著《易述》十三卷。汉代的《易》学,重象数,好说阴阳灾异,不脱卜筮之书的范围。

曹魏正始(公元240——248年)以后,玄学兴起,王弼首先以玄学思想来阐明《易》学,他注《易》上下经六卷,又著《易略例》一卷。《周易》中有关"六爻变化,群象所效,日时岁月,五气相推"的术数迷信,"弼皆摈落,多所不关"(《三国志·魏志·钟会传》注引孙盛言)。他著重讲运动变化的理论,开创《易》学研究方面的新风尚。西晋永嘉之后,"施氏、梁丘之《易》亡,孟、京、费之《易》,人无传者,惟郑康成(郑玄)、王辅嗣(王弼)所注行于世"(《经典释文》卷一)。东晋学官,初置王氏(王弼)博士,元帝太兴四年(公元321年),太常荀崧奏请置《周易》郑玄注博士。孝武帝太元(公元376——396年)中,以王肃《易》学,"在玄(郑玄)、弼(王弼)之间",又立《易》王肃注博士。宋元嘉十八年(公元441年),颜延之任国子祭酒,又黜郑玄《易》,独置王弼《易》。所在在江左,《易》学郑注寝微,王弼独尊。王弼的《易注》,只注了上下经;《系辞》以下,后人用东晋韩康伯的注来加以续补,今天流传的

《周易注》，收在《十三经注疏》里的，就是这个本子。江左自东晋以下，注《易》者数十家，如张璠集钟会、向秀、阮咸、王济、卫瓘等二十八家之说为《周易集解》十二卷。又如谢万（谢安弟）、韩康伯、桓玄等，并注《系辞》，发挥玄理。他们大都祖述王弼，摈落郑注。北朝和江左相反，有不少经师专习郑注，只有青齐地区曾属南朝，才有讲王弼注的。到了唐初，孔颖达奉诏作疏，专崇王弼，废弃汉儒马、郑诸说，因此马、郑在《周易》方面的学说后来大都散佚了。

《尚书》：秦时焚毁民间藏书。汉兴，济南伏生出壁藏《尚书》，已经腐烂很多，只有二十九篇还较完整，伏生以此授徒。汉王朝为使《尚书》得到传播，派人去伏生处学习《尚书》，并用当时流行的字体隶书来移写壁中古文，是为《今文尚书》。汉武帝时，鲁恭王刘馀为了扩充王宫，拆毁鲁县（今山东曲阜县）孔子旧宅，又在孔宅墙壁中发现《尚书》五十八篇，被孔子十二世孙孔安国所得，后以授徒。因为孔壁中的《尚书》是用古文写的，所以称为《古文尚书》。司马迁曾从孔安国受《古文尚书》，所以《史记》里还保存不少《古文尚书》的说法。王莽时，一度列《古文尚书》于学官，莽败又废。因为《古文尚书》在东汉一代未能列于学官的缘故，所以不但壁中真本早已湮灭，就是传授《古文尚书》的经师们如马融、郑玄，他们注笺《尚书》，也是但注伏生所有篇目，不注伏生所无的篇目，所以孔壁的遗篇，也渐渐地失传了。就是《今文尚书》，在东汉一代，虽被列于学官，而传至三国，亦告散失。

西晋时，又出现了一个《尚书》本子，这就是后来称为《古文尚书》的，据说是西晋人所伪作。《伪古文尚书》系根据《今文尚书》——伏生传出的本子作底本，它又分《尧典》为《舜典》，分《皋陶谟》为《益稷》，并修改了原来《泰誓》篇内容和文字；另外，它又根据子书所引《尚书》的逸文，伪造了二十五篇，合起来成为今天《十三经注疏》中《尚书》的本子，人们称之为《伪古文尚书》。造《伪古文尚书》的人，他不但伪造经文，同时也伪造孔安国《尚书传》，因此我们称孔安国的传为《伪孔传》。西晋灭亡，东晋在江南建国，这一部伪书在这时流传到江南，那时戎马倥偬，谁去辩别一部书的真假。东晋元帝建武元年（公元 317 年），豫章内史梅赜把这部伪书献于朝廷，由此在江南流传开来。当初西晋人造这部伪书时，为了要使人们相信，所以用隶体书写，称为《隶古定尚书》。传到江南以后，隶书传授不便，经过东晋豫章太守范宁改写成当时流行的楷书，由此传习遂盛。东晋时，有尚书郎谢沈注《尚书》十五卷，江夏太守李颙注《尚书》十卷，范宁有《尚书集解》十卷，宋给事中姜道盛有《尚书集解》十卷，梁国子助教费甝作《尚书义疏》十卷。到了唐贞观时，孔颖达奉诏撰《尚书正义》，仍以《伪古文尚书》、《伪孔传》为底本。这一学案到明代的梅鷟才开始认为《伪古文尚书》中伪造的二十五篇，系西晋皇甫谧所造；清康熙时，阎若璩作《古文尚书疏证》，也指出其伪，佐证分明，到现在差不多已经成为定论了。

《诗》：《诗》自秦火后，有毛公及鲁、齐、韩三家。东汉时，郑玄作《毛诗笺》，申明毛义，辩难三家，于是三家遂废。《齐诗》早亡。《鲁诗》自西晋灭亡后，没有传过江东。《韩诗》虽在，当时传习的人也不多。曹魏时王肃有《毛诗注》二十卷，述毛非郑；同时有荆州刺史王基常与抗衡，据持郑玄义。东晋有孙毓，著《诗同异评》十卷，评毛、郑、王肃三家优劣，而偏向于王肃。陈统又难孙毓，申郑玄。直到南北朝，各家聚讼不已。然《毛诗郑笺》，国学置博士，世所遵用。梁世崔灵恩集诸家之说为《毛诗集注》二十四卷，此外又有沈重等七家为《毛诗义》，到唐代还流传其书。又东吴人陆玑，著《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》二卷，这本书到今天还有参考价值。

《周礼》：《三礼》中，《周礼》较为晚出，郑玄《六艺论》谓亦得自孔氏壁中。王莽时，曾

列《周礼》于学官。东汉时，郑兴、郑众父子、贾逵、马融，皆作《周礼解诂》。马融传郑玄，郑玄作《周礼注》，最称通洽。曹魏时，王朗有《周官传》，郎子王肃有《周礼注》，肃注多兴郑玄牺牲柢牾。东晋时，干宝有《周礼注》十三卷。宋元嘉中复立国子学，《周礼》郑氏注置国子助教，列于学官。西魏仿《周礼》行六官，卢辩、辛彦之等都对《周礼》有较深的研究。后梁有沈重，撰《周官义疏》四十卷，北周特地把沈重从江陵请到长安，讲授《三礼》。北齐有熊安生，亦以礼学名家，北周武帝灭齐之初，亲到熊安生家访问，可见当时政府对《三礼》的研究的重视。

《仪礼》：东汉时有郑玄注《仪礼》十七卷。曹魏时，王肃亦尝注《仪礼》。后梁时，沈重为《仪礼义疏》。但是王、沈二家之书，传习不多。宋元嘉国子学，《仪礼》郑氏注置国子助教。

《丧服》是《仪礼》中的一篇，魏晋南北朝论《丧服》的著述特别多，清人章宗源在《隋书经籍志考证》里，著录有七十一家之多。讲《丧服》的单篇著述，收在《晋书》和《宋书》志里，以及《通典·礼典》里的，还不计算在内。讨论丧服的等差区别，主要是根据亲疏、尊卑等来决定的。当时的世家大族，标榜自己门第族望特别优越，在宗族之内则分别亲疏，在亲戚婚对之间更重视门第，使士庶的界限划分得非常清楚。举一个例子来说明，《丧服》规定，外孙或外甥替外祖父母或舅父服丧五月（大功），但是有个前提条件，那个外祖父母或舅父必须是世家大族，世家大族的外孙或外甥才肯替他们戴孝；如果外祖父母或舅父是寒门庶族，就别想世家大族的外孙或外甥来替他们戴孝。魏晋南北朝人讲究《丧服》，比汉代经师讲得更精细，也更烦琐，为世家大族特殊权益服务的阶级性十分突出。

《礼记》：汉代有戴圣传《礼记》四十九篇，时称戴圣为小戴，因此这部《礼记》世称为《小戴礼》。东汉时，马融、卢植加以整理，郑玄又根据马、卢的定本，加以注释，就是今天流传的郑玄注《礼记》二十卷本。曹魏时，王肃注《礼记》三十卷。宋元嘉国子学置郑玄注《礼记》国子助教。梁时有国子助教皇侃撰《礼记义疏》五十卷，后梁有沈重撰《礼记义疏》四十卷，北朝周齐间有熊安生撰《礼记义疏》，并行于世。

《大戴礼记》：汉代有戴德传《礼记》八十五篇，时称戴德为大戴，因此这部《礼记》世称为《大戴礼记》。西魏、北周间人卢辩，"以《大戴礼》未有解诂，辩乃注之。其兄景裕为当时硕儒，谓辩曰：'昔侍中（指他们的祖先卢植）注《小戴》，今尔注《大戴》，庶纂前修矣'"（《周书·卢辩传》）。《大戴礼记》注本，这算是第一部。

《春秋左氏传》：汉初，张苍、贾谊传《左氏传》，但未立学官。至平帝时，始立《左氏传》博士于学官。东汉光武建武中，以李封为《左氏》博士，置博士官就是在国学中特设一个讲座。李封死后，许多蔽陋的学官，分开反对《左氏》置博士，因此这个讲座就被撤销了。到了和帝元兴十一年（公元九九年），经郑兴、郑众父子力争，遂在学官里，复置《左氏传》博士。东汉明帝永明（公元58——75年）中，贾逵著《春秋左氏解诂》三十卷，其后服虔又著《春秋左氏传解谊》三十卷，并行于世。公羊家经师何休著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》，企图抬高《公羊传》，贬低《左传》、《谷梁传》。郑玄著《发墨守》、《针膏肓》、《起废疾》，针锋相对地与何休争论。经过这次争论，学者争相传习《左氏传》，"自是《左氏》大盛"（《经典释文》卷一）。西晋时，杜预撰《左氏经传集解》三十卷，专取丘明之传，以释《春秋》之经；又著《春秋释例》十五卷，成为一家之言。东晋南朝时，服虔、杜预二家《左传》注，并立学官。当时人对杜预这部书评价特别高，如南齐永明（公元483——493年）时领国子博士陆沿澄写信给尚书令王俭，提到"杜预注《传》，王弼注《易》，俱是晚出，并贵后生。

杜之异古，未如王之夺宝，祖述前儒，特举其违。又《释例》之作，所弘惟深”。王俭复书说：“元凯（杜预字）注《传》，超过前儒，若不列学官，其（指学官）可废矣”（《南齐书·陆澄传》）。可见他二人对这部书都很推重。梁朝有沈文阿撰《春秋左氏经传义略》二十五卷，全书尚未完成；入陈有王元规又撰《春秋左氏传义略》十卷，以续沈文阿之书。北朝的经师，比较相信汉学，因此有很多人研究贾逵、服虔的《左传》注，传习杜预《集解》的人不多。

《公羊传》：东汉时，何休注《公羊传》，名《春秋公羊解诂》，凡十一卷。晋至南朝，列于学官。东晋时，王愆期注《春秋公羊经传》十三卷，孔衍撰《春秋公羊传集解》十四卷。

《谷梁传》：曹魏时，有糜信注《春秋谷梁传》十二卷。东晋时，学官置《谷梁传》博士，即用糜信注。孔衍撰《春秋谷梁传集解》十四卷；徐邈注《春秋谷梁传》十二卷，又范宁撰《春秋谷梁传集解》十二卷，号称赅洽。宋元嘉中，颜延之为国子祭酒，《谷梁传》置助教，仍用糜信注，益以范宁集解。南齐时，陆澄致书王俭，以为《谷梁》劣于《公羊》，注又不善，糜信、范宁不足两立。王俭复信，同意了陆澄的看法，存糜略范，学官单用糜信注来讲授。

《孝经》：相传有郑玄注，但《郑志》及《中经簿》并无著录。南齐陆澄亦云：“世有一《孝经》，题为郑玄注，观其用辞，不与注书相类。案玄自序所注众书，亦无《孝经》”（《南齐书·陆澄传》）。可见他也怀疑不是郑玄的著作。到了隋刘炫，又伪造《古文孝经》，于是《孝经》也有今文与伪古文的分别。魏晋南北朝人注《孝经》的很多，梁皇侃还撰有《孝经义疏》三卷。唐玄宗时，令群儒论定《孝经》真伪，刘知几主古文（伪古文），司马贞主今文，最后今文行而古文（伪古文）废，并以玄宗御注名义颁行《孝经正义》，即今通行本《孝经》。玄宗卿注《孝经》行而郑注亡。今世所传郑注，系自日本传来，清人阮元认为是伪中之伪，尤不可信。又今所传孔安国注《古文孝经》，亦自日本传来，阮元亦认为妄诞不可信据。

《论语》：西汉时传《论语》者有三家：《鲁论语》，鲁人所传；《齐论语》，齐人所传，《古论语》，出自孔氏壁中。东汉时，郑玄以《鲁论》为主，并参考《齐论》、《古论》，为之注。魏正始（公元240——248年）中，“吏部尚书何晏集孔安国、包咸、周氏、马融、郑玄、陈群、王肃、周生烈之说，并下己意，为《集解》”（《经典释文》卷一）。这就是何晏的《论语集解》十卷。由于何晏是清谈巨子，随着玄学的发展，他的注本也盛行于世。东晋南北朝时，郑玄、何晏两家所注《论语》，并立于学官。魏晋间人注《论语》者，有十多家。东晋时，江熙又集卫瓘、郭象、江淳、范宁、王珉等十三家之说，为《论语集解》十卷。梁朝皇侃撰《论语义疏》十卷，专以何晏《集解》为主，而兼采江熙所集卫瓘、郭象等十三家之说，援证精博，为当时所称。

《尔雅》：西汉时有犍为文学（佚名）注，东汉时有樊光、李巡等注《尔雅》。至东晋，郭璞又作《尔雅》注三卷。郭璞“洽闻强识，详悉古今”（《经典释文》），因此他注的这一部书，受到后世的重视。

文字训诂之学，在这一时期，除郭璞《尔雅》注以外，还有不少著作，陈顾野王著《玉篇》三十一卷，最为博洽。汉许慎撰《说文解字》，收采九千三百五十三字；魏李登撰《声类》十卷，收采一万一千五百二十字；晋吕忱撰《字林》七卷，收采一万二千八百余字；北魏阳承庆撰《字统》二十一卷，收采一万三千七百三十四字；至《玉篇》成书，收采一万六千九百一十六字，超过了前人的著作。文字符号的不断增多，标志着生产力的发展，人们知识面的开拓。

声韵反切之学，在这一时期，也取得突出的成就。从东汉末年起，中土文士受到梵音拼音方法的影响，开始创反切来注字音。孙炎的《尔雅音义》八卷，就是采用反切来注《尔雅》字音的。三国以后，反切更为盛行，高贵

乡公不解反切,至当时以为怪异。魏李登《声类》,分所收之字为宫、商、角、徵、羽五部。西晋吕静《韵集》六卷,又按宫、商、角、徵、羽分卷,并立韵部。齐梁时代,文士追求声律,特别讲究音韵之学。当时周颙著《四声切韵》,"字皆有纽,纽有平上去入之异"(《封氏闻见记》)。沈约著《四声韵谱》,一时文士,咸取准则。在北朝,李槩撰《音谱》四卷,阳休之撰《韵略》一卷,都很重视声韵之学。

颜之推在《颜氏家训·音辞篇》里说当时讲求声韵之学,"音韵锋出",著作甚多。但这些著作都杂有方音,"各有土风,递相非笑"莫衷一是。他认为南朝建业,北朝洛阳,这两处的方言比较近正,因此主张"共以帝王都邑,参校方俗,考核古今,为之折衷",来制订一种标准语言。北周末年至隋开皇初年,颜之推、陆法言、萧该、卢思道等九人在长安共同商榷音韵之学,认为"古今声调,既自有别,诸家取括,亦复不同。吴楚则时伤轻浅,燕赵则多涉重浊,秦陇则去声为入,梁益则平声似去。"吕静以下诸家韵书,又"各有乖互"。"江东取韵,与河北复殊"。他们因此讨"论南北是非,古今通塞,欲更捃选精,除消疏缓"(陆法言《切韵序》),编制一部标准的韵书。不久陆法言就在以前讨论的基础上,"取诸家音韵,古今字书",并博采众记,费了二十年的时间,于隋仁寿元年(公元601年),撰成《切韵》五卷。《切韵》综合古今南北语音,吸收前人韵书长处,奠定汉字音韵学的基础,是一部重要的韵书。

从上面的事实看来,魏晋南北朝时期的经学,有其独特的成就,后世所遵用的注本,如《周易》王弼注,《左传》杜预集解,《谷梁》范宁集解,《论语》何晏集解,《尔雅》郭璞注,以及字书《玉篇》,韵书《切韵》,都是这一时期的作品,这也说明当时的经学是在继续发展中。

南北的学风,本来是略有区别的,所谓"北人学问,渊综广博";"南人学问,清通简要"。"北人看书,如显处视月;南人学问,如牖中窥日"(《世说新语·文学篇》)。"南人约简,得其英华;北学深芜,穷其枝叶"。因此"南北所为章句,好尚互有不同。江左《周易》则王辅嗣,《尚书》则孔安国,《左传》则杜元凯;河洛《左传》则服子慎(虔),《尚书》、《周易》则郑康成。《诗》则并主于毛公,《礼》则同遵于郑氏"(《北史·儒林传》)。除了《诗》、《礼》南北同遵毛、郑以外,一般来讲,南朝采用魏晋以来的新注多,北朝遵守汉代的旧注多。因为汉代的旧注,比较烦琐,所以要说他们"深芜"、"广博";因为魏晋的新注,在当时说来,比较有一些新颖的见解,所以说他们"清通"、"约简"。

到了隋代,南北统一,南北的学风逐渐合流。到了唐前期,南北学风更有融冶于一炉的必要。因为,统治阶级是想靠经学来巩固封建社会的统治秩序的,如果经师们对儒家经典各持异说,门户之见甚深,那就会造成思想上的混乱。唐初的统治者亟亟于统一思想,所以在唐太宗贞观(公元627——649年)中,诏孔颖达、颜师古、王恭、王琰等撰《五经正义》,同时又有贾公彦也撰成《周礼注疏》、《仪礼注疏》,陆德明撰成《经典释文》,可以说把汉魏两晋南北朝以来的经师们研究成果,作了总结性的整理工作,并且把南北学风基本上统一起来了。这一工作的成功,对此后宋代的经学和清代的朴学,都有一定影响。

唐五代的儒学

唐朝是汉族文化的发皇时期,许多方面都表现出充沛的活力,创造新境界。佛教方面,以慧能为首的禅学南宗,推翻天竺式佛教的各宗派,自创汉化(玄学化)佛教,倡导杀佛杀祖,足以解脱处于奴仆地位的无数佛教徒。儒学方面,在墨守师说,拘泥训诂的束缚下,开创空言说经,缘词生训的新风气。限于训诂名物,不谈哲学思想的儒学,也谈起穷理尽

性来了，汉学系统由此逐渐转入宋学系统。所以唐朝儒学在发展的意义上说，是一个重要的转化阶段。

唐初孔颖达撰五经正义，结束东汉魏晋南北朝历代相沿的经学，这是适应政治上全国统一的巨大事功，很有助于统治阶级思想的统一，因为士人的出路，主要是进士明经两科。明经专习儒经，进士也必须习儒经，凡是士大夫，基本上都自认是儒生（自认为佛道的是少数），有所议论，总不敢违背儒学或违背过远。唐朝儒生反对佛教，态度比较一致，议论比较浮浅，这种情形与《五经正义》有密切关系。清儒对孔氏正义多有贬辞，不知有了正义，东汉以来纷纭矛盾的师说一扫而空，怒目相向各是其是的宗派（如今文古文之争，郑学王学之争）从此失势。唐太宗令孔颖达撰五经正义，颜师古定五经定本，对儒学的影响，与汉武帝罢黜百家独尊儒学有同样重大的意义。

唐时分儒经为三等，礼记、春秋左氏传为大经，诗、仪礼、周礼为中经，易、尚书、春秋公羊传、谷梁传为小经。唐太宗以师说多门，章句繁杂，命孔颖达与诸儒撰定五经义疏，凡一面八十卷，名曰《五经正义》。这是朝廷颁行的官书（唐高宗永徽四年颁行），凡士人应明经科，必须诵习儒经，义理全依据《正义》所说，否则就成异端邪说。《正义》解释注文，不得有所出入。例如梁儒皇侃撰《礼记疏》，有时不合郑玄注文，孔颖达斥为“叶落不归其根，狐死不首其丘”。所谓首丘归根，就是照注文解释。注文错了，或有比注文更好的说法，一概排斥，总要说注文是对的，这叫做疏不破注。

孔颖达奉诏撰定的《五经正义》是周易王弼注、尚书伪孔安国传（传即注）、诗毛传郑笺、礼记郑玄注、春秋左氏传杜预注。孔颖达作疏，多据南北朝儒生的义疏，如尚书正义、毛诗正义本于刘焯（孔颖达是刘焯的门人）刘炫，《春秋左氏传正义》本于刘炫，《礼记正义》本于皇侃，孔颖达自己并没有新说。周易正义不言所本，正义序说江南义疏十有余家，皆辞尚虚玄，义多浮诞，孔颖达采录诸家旧说，编缀成书，所以五经正义中，周易正义最为空疏，宋儒为尔雅、论语、孝经作疏，都是照文句推演，与讲章无异，这种陋习是从周易正义开端的。

孔颖达撰五经正义，经学统于一尊（注家），所有东汉以来诸儒异说，全部作废，儒学内部互斗不决的各宗派，自然熄灭，面对宗派林立，说各不同的佛教，在斗争中，统一的儒学处于有利地位，唐朝佛教徒力攻道教，却不敢非议儒经，因为儒经从文字到解释，都有标准本，违反它，就是违反朝廷的功令。

《五经正义》是奉敕撰修的官书，此外还有几部私修的经疏。唐高宗时太学博士贾公彦撰周礼、仪礼二经疏。二经都用郑玄注，与礼记郑玄注合称三礼。孔颖达撰礼记正义，与贾公彦共同商定，足见他是三礼专门。周礼疏不知所本，仪礼疏则是依据齐黄庆、隋李孟悊二家之疏。朱熹说经疏中周礼最好，诗、礼记次之，易、书为下，朱熹评论是允当的。与孔颖达同时的杨士勋撰春秋谷梁传疏，唐后期人徐彦撰春秋公羊传疏，谷梁传用范宁注，公羊传用何休注，作疏体例全同孔疏，不过远不及左传正义的充实，这是因为魏晋以来公、谷二传不被重视，少有专门的儒生，杨徐二人缺乏凭藉，所撰不免流于空疏。

大中小三等经，唐儒都做了疏文，对儒学的统一，比两汉立博士有更高的效力。

唐太宗令颜师古考定五经文字。颜师古多所订正，撰成五经定本。书成奏上，唐太宗使诸儒详议，经过辩论，颜师古对答详明，诸儒叹服。唐太宗颁行定本，令学者肄习。自五经定本颁行后，诸经文字完全统一，不再有因文字不同解释各异的弊病。

与五经定本作用相反，陆元朗（字德明，唐太宗时人）撰《经典释文》一书，详列各经本异同，每字各有音、训义，汉魏六朝儒经音训，

基本上藉此保存。释文有序录一卷，详述经学传授源流，为研究经学必读的课本。陆元朗自南朝陈后主时开始撰述，采集诸儒二百三十余家的音切和训诂，功程浩大，真正给汉魏六朝经学完成了结束的工作。

由于正义和定本的颁行，儒家学术被束缚，少数不甘屈服的人，荡弃家法，凭己意说经，开穿凿附会的学风。《五经正义》墨守注文，是严格的汉学系统，唐人新开风气，不拘训诂旧说，可以自由说经，宋儒更加发展，取佛老思想融入经学，经学面貌大变，自成一种宋学系统，与汉魏六朝的经学，截然不同。多少有些唯物主义倾向的汉学(古文经学)转变为唯心主义的宋学，这自然是经学史上一个重大的转变。

唐人虽开新风气，但著书不多，现存诸书有成伯舆毛诗指说一卷，以为毛诗序首(大序，即关雎篇的序文)是子夏所传，其余是毛苌所续(小序，关雎篇以外的各篇序)，说法是新创，证据却绝无。按照汉朝传经家法是不能允许的。唐自安史乱后，藩镇跋扈，朝廷威势下降，儒者提倡春秋学，正是针对这个政治局面，企图尊王室，正名分来挽救残破。最先倡春秋学的儒者为啖助，撰《春秋统例》六卷，说《左传》“叙事虽多，释经殊少，尤不如公、谷之于经为密”。公、谷空言说经，啖助反以为密，足见他旨在借春秋发抒自己的政治见解，不重视《左传》的据事说经。宋儒程颐独称啖助绝出诸家，有攘异端开正途之功，程颐这样赞美啖助，正好说明啖助弃传求经的学风，即是宋儒附会臆断的学风。啖助弟子赵匡、陆淳，继续治春秋学，陆淳著《春秋微旨》、《春秋集传辨疑》等书，不为三传旧说所拘，专凭己意指出孔子笔削的本意，款免出于虚构。柳宗元作陆淳墓表，称陆淳为巨儒，能知圣人之旨。又有卢仝也穿凿《春秋》，韩愈赠诗有云，“春秋三传束高阁，独抱遗经究终始”。韩愈诗推崇卢仝，说“先生事业不可量”。足见舍传求经的风气，韩柳都是赞同的(韩愈李翔作论语笔解，也多有穿凿之处)。《五经正义》束缚说经者不得逾越注疏一步，以啖助陆淳为代表的春秋学，连三传也任意驳诘，更不待说照注文推演的正义。啖助等人不顾经学家法和朝廷功令，独自发抒见解，虽不合汉学规矩，却为宋学开风气之先，啖助陆淳的创始精神，在经学史上，应该是值得注意的变化。

宋代新型儒学

公元960年，赵匡胤在陈桥驿发动兵变，黄袍加身，代后周称帝，建立宋朝，定都开封，史称北宋。接着灭掉了南方的割据势力，统一了中国的大部分地区。

五代十国混乱之局的形成，源于唐中期藩镇势力的强大和儒家伦理价值体系的崩溃。因此北宋王朝建立后，除了在政治上、军事上采取一系列措施，加强中央集权，防止藩镇割据的重演外，更需要寻求一种理论以说明皇权的至上性和不可侵犯性，以重建社会伦理秩序，于是以纲常伦理、名分等级为主要内容的儒家伦理便义不容辞地起而担当意识形态的主角。儒学的复兴便不再是一种可能，而是非常迫切的现实问题。

理学的形成与发展

儒学的复兴，首先得力于统治者的需要、爱好和提倡。赵匡胤虽戎马一生，但在北宋王朝建立之后却远比刘邦聪明，深知可以马上得天下，但无法以马上治之。他不仅自己独喜观书，而且严格要求臣下都要积极读书，以知治国之道。于是在北宋王朝的官僚队伍中，自始就形成一种重文轻武的风气。在提倡读书的同时，赵匡胤竭力褒扬孔子和儒学，登基伊始，就下令增修国子监学舍，修饰先圣十哲像，画七十二贤及先儒二十一人像，并亲

自为孔子、颜渊撰写赞辞，命宰臣分撰余赞，车驾一再临幸焉。所有这些，对宋初儒学的复兴都起到至关重要的作用。

有鉴于宋初的政治格局与外部环境，儒学的复兴最先体现在《春秋》学这一热点问题上。因为在儒家诸多重要经典中，只有《春秋》学的大一统和尊王攘夷的宗旨无须经过多少改装，就可以用来为宋初的现实服务。据《宋史·艺文志》著录，宋人有关《春秋》的著述在二百种以上，而仅仅在宋初学者刘敞之前，所列宋人《春秋》传注就达十七种一百八十四卷，可知宋初儒学复兴确以《春秋》经传之学为主。其中如孙复的《春秋尊王发微》，明确宣布他的研究目的在于尊王，在于正君臣之分，明大一统之义，开宗明义地强调隐公"元年春王正月"的基本主题就是"孔子之作《春秋》也，以天下无王而作也，非为隐公而作也。然则《春秋》之始于隐公者非他，以平王之所终也。"在他看来，《春秋》之所以书"王正月"，原因在于"夫欲治其末者，必先端其本；严其终者，必先正其始。元年书王，所以端本；正月，所以正始也。"这就是他所揭示的《春秋》尊王的微言大义。

作为"宋初三先生"之一，孙复的《春秋》学研究不仅为有宋一代《春秋》学研究开风气，定调子，而且更为重要的是他舍弃传注，直探经文本义的研究方法，实际上是儒家经典研究史上的一种范式革命，它的价值似乎不在于儒学的复兴，而在于儒学的更新。

孙复不惑传注的做法渊源有自，实际上是唐中期以啖助、赵匡胤、陆淳等为代表的怀疑学派思想传统的一延续。也就是说，包括孙复在内的宋儒，继承啖、赵、陆的学术传统，在合三传为通学的同时，依然怀疑早期传注的权威性，以为儒学的真正复兴，不在于记诵传统注的训诂，而是要结合现实社会需要，抛开传注，直探经文本义。

对儒家经传的怀疑思潮是由孙复肇始，范仲淹与欧阳修的呼应与支持则是使一运动得以开展。严格地说，范仲淹和欧阳修都不是纯粹的学者，他们在宋初最早倡导儒学复兴，并将儒学的忧世情怀与宋初现实密切结合起来。这种以天下为己任的精神复苏，除使士大夫崇尚风节，"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"外，便是引导儒家知识分子不能脱离现实，皓首穷经，而要学以致用，积极干预政事，议论国事，"宁鸣而死，不默而生"，"开口揽时事，议论争煌煌"。这实际上开启了宋儒自由议论的风气。

以范仲淹为代表的宋初知识分子首开自由议论之风，这种风气对儒学的直接影响便是使以孙复为代表的怀疑精神成为学术界的主流，视为正常而不视为异端。尤其是范仲淹对孙复的竭力举荐，更使宋儒的怀疑精神获得相当的自觉与充分的发展。与范仲淹时代相当的欧阳修，虽也同样不是一个严格的儒家学者，但凭借他那大文学家的睿智与敏感，对儒家经典提出多方面的质疑，从而使宋初的疑传疑经思潮达到高潮，并终于导致儒学发展的转变。他大胆批评被钦定为儒学标准解释的唐代《九经正义》，揆诸人情史实，疑经疑传。他认为，儒学经典经过秦火的摧残早已大量散失，汉唐以来的诸家解说收拾亡逸，发明遗义，正其讹谬，得其粗备，故而有参考价值。但同时又必须看到，自孔子殁，群弟子散亡，而六经多失其旨，再经秦火，六经之旨更隐而不显。因此汉唐以来的诸家解说，虽有一定的参考价值，但毕竟不可尽信。因此他对儒家群经的可信性提出全面质疑，从而使宋初的疑经疑传思潮达到高峰。

在宋初诸儒中，最先探讨身心性命义理之学的首推胡瑗。作为"宋初三先生"之一，他似乎比孙复更进一步。如果说孙复对儒家经典权威性的怀疑开启了宋初怀疑思潮的话，那么胡瑗以经义和时务为重点教学，则一反隋唐以来重文辞的学风，标志着宋明理学的正式开端。

从儒学史的观点看，以义理解经并不始

自胡瑗。在儒学史上,大凡有创见的思想家,差不多都能抛开经典的传统解说,结合自身的生命感受,重新阐释传统,以合乎现实需要。孟子、荀子、董仲舒以及王弼、王通等莫不如此。从这个意义上说,包括儒学在内的传统,并不存在惟一的解释模式,条件不同,结论必异。据此再看胡瑗对儒家经典的义理化解释,不论是他的《周易口义》、《春秋口义》、《洪范口义》,还是他的《中庸义》、《安定言行录》等,虽然对先儒的解说有相当的困惑,但就其总体而言,则是适合了宋初的社会现实,在价值体系和运思模式上完成一重大转变。比如在他的《周易》研究中,他的解说既不同于传统的象数派,也不同于传统的义理派,而是在两派之外别出新解,征引史事以证经义,进而阐释他所理解的儒学思想本质。这实际上意味着《易》学研究的范式转换,开启宋儒以性命道德之学解说《周易》之先河。

性命道德之学的探究,是宋明儒学的主题,也是胡瑗学术的一个重要关切点。在这方面,他推崇孟子,反对荀子,在承认圣人也有情有欲的前提下,鼓励人们圣人可学,不必在圣人面前自卑。在胡瑗看来,圣人既非木石,当然有情有欲,问题在于圣人的情欲并不会引出罪恶,故而胡瑗并不是后来道学家那种伪善的绝对禁欲主义者,而是肯定了情与欲的合理性与必然性。为此,胡瑗提出"明体达用"的修身养性之学。他的所谓"体"依然只是儒家伦理中的三纲五常,所谓"用"依然只是实践这些观念。只是由于胡瑗在宋初最先提出体用之说,因而对宋儒尤其是程颐的天理观起到了相当重要的先导作用。程颐在《易传序》中说:"至微者,理也;至著者,象也。体用一源,显微无间。"将体视为理,将胡瑗的体用思想作为理学的内涵继承下来,因此,胡瑗便自然成为理学的先驱者之一。

在理学的先驱者中,除了胡瑗、孙复等人外,最值得注意的是石介。他们三人合称"宋初三先生",均可视为理学的开山人物。就其思想主体而言,石介与胡、孙一样,皆以复兴儒学为己任,故而其学术的出发点皆从批评佛教与道教开始。石介在《辩惑篇》中声称,天地间本没有佛,更没有什么神仙,只有自古以来圣圣相传的"尧舜禹汤文王武王周孔之道",才是"万世常行不可易之道也"。他认为,儒家关于君臣父子、礼乐刑政、仁义忠信的道理皆合乎人道,而佛道二教所鼓吹的非君臣、非父子、非夫妇、非兄弟、非宾客、非朋友等奇谈怪论,显然有悖于人道。因此他对二教采取了不妥协的批评态度,宣称"吾学圣人之道,有攻我圣人之道者,吾不可不反对彼也。"惟此点与后来的理学家援佛入儒或以儒补佛明显不同。

石介在思想史上的另一贡献,是继承唐中期以来开始的古文复兴运动的基本精神,竭力反对北宋初年轻浮华丽的文风,主张承继韩愈"文以载道"的思想,以为文章之弊不亚于佛老之害,宣称只有去此三者,乃可以有为。为此,他竭力张扬韩愈的道统说,强调儒家的真精神自孔子之后基本上没有得到发挥,"孔子没,道屡塞,辟于孟子,而大明于"韩愈。然而自韩之后又三百年,中无圣者贤人,道统又断。还是乃师孙复出,"上学周孔,下拟韩孟",继承道统。且不说石介的道统编制有否漏洞,但是可以肯定地说,石介的这种编制对宋儒尤其是朱熹反复强调的道统问题实在是启发良多。

总之,宋初三先生的思想贡献不是营构理学的完整体系,而是以其批判性的思考启发后儒,从而对理学的形成具有先导意义,构成理学思想资源的一条重要线索。与此前后,周敦颐、张载等人也在进行类似而又有所不同的思想探索,从而最终完成理学体系的建构。

周敦颐素来被看作是理学的开山祖师。所谓宋明理学的主题即"心性义理"的提出主要还是周敦颐的贡献。

所谓"心性义理"主要是指性命道德问

题，它既是宋明儒学的主题，也是整个儒学史上一直争论不休的问题。最早提出这一问题的是孟子和乃师子思，但限于当时的历史条件，他们并没有就这些问题展开充分的论证。此后的一些儒者如荀子、董仲舒、扬雄、韩愈等，虽不同程度地提出各种说法，但由于主要停留在儒学淑世淑人的教化目的上，因而只能触及人性的善恶层面，而不可能具有本体的意义。只是到了佛教传入中土后，一些佛教徒为了解决佛性问题，才开始借用儒学的心性术语，从而使心性义理问题具有本体的意义。因而从这个意义上说是周敦颐重提心性义理之学且得到宋儒的赞赏与支持，其思想资源主要是来源于佛教的启示，是数百年来儒佛冲突的真正化解。

周敦颐思想贡献的另一个方面是他吸收道教的思想资源而提出简明扼要的宇宙生成模式论，他以《周易》的“太极”范畴为主体，杂糅道教的无极、无欲、主静等概念，从而组合出一个优美和谐的宇宙图式，完成理学世界观的建构。其《太极图说》仅寥寥二百五十余字，但结构谨严，精密而完整地向人们展示出了一幅系统的宇宙生成图式和人类生成发展的全部过程，且极富有哲学思辩色彩，为其后的理学发展提供了理论基础，故而被后世的理学家奉为经典文献。

和周敦颐在理学中的地位相当的还有张载。举凡对理学有所推崇的后世儒者，大都极为推崇张载。他的著作也一直被视为理学的经典著作。尤其是他的《西铭》、《东铭》和《正蒙》，不仅是他的代表作，而且简直可以视为理学的经典作品。

《西铭》原名《订顽》，本是张载书于学堂西墙的一篇短文，在很大程度上带有座右铭性质。后程颐以为《订顽》之名易起争端，遂改称《西铭》。由于此文立意高远，意蕴无穷，因而极受后世理学家的推崇。二程说，《西铭》是儒学史上最重要的经典文献之一，也是最优秀的作品之一。《订顽》之言：“极纯无杂，秦汉以来学者所未到。意极完备，乃仁之体也。”又说，《订顽》立心，便可达天德。”是继孟子之后绝无仅有的重要著作，“孟子之后只有《原道》一篇，其间言语固多病，然大要尽近理。若《西铭》则是《原道》之祖宗也。”程氏对《西铭》的推崇，主要是《西铭》中所体现的道德理想的新建构，也正是这种新建构基本解决了宋以前儒者所面临的理论困难。

在宋明理学奠基者的名列中，除了周敦颐、张载之外，应该提到的还有邵雍。邵雍的思想贡献主要在于宇宙本原及其演化规律的探讨上。其《皇极经世》一书据“物理之学”敷衍铺陈，创造成“洞彻蕴奥，汪洋浩博”的象数学，尤其是他以元、会、运、世之数推演天地运化终始、治乱兴衰时节等，都对后世儒学产生极其深远的影响。在这部书中，他以《周易》的六十四卦进行推演，以期证明天地万物产生之前就已存在一种先验的图式。这一推论过程相当复杂，但其结论只是说：一是宇宙万物只是由一个总的本体即“太极”演化而来。这一点与周敦颐的思想极其相似，同样对宋明理学的正式形成起到相当重要的作用。后经朱熹等人的扩充与发挥，遂成为理学的一个重要概念。二是强调太极在生万物时遵循“一分为二、二分为四”的加一倍法进行演化的。三是指出太极为心。以心为太极，则宇宙万物生于心；宇宙的法则就是我心的法则。这样心物不分无二，天地之道便备于人。

经过周敦颐、张载、邵雍等人的共同努力，宋明理学的思想体系便大体形成。而理学作为一种典型的形态正式形成，还要归功于“洛学”的兴起。洛学是宋明理学中的重要学派，由程颢、程颐兄弟二人所开辟。前面说过，二程与张载有着亲戚关系，他们曾经在一定程度上接受张载的思想影响，但从根本上说，二程的思想具有相当的独创性，不仅别具一格，而且自成体系，特别是他们进一步摆脱了道教的影响而回归到儒学正宗，因而其思想便理所当然地成为理学的正统与典型形

态。

当然，二程的思想并非绝对一致，在某种意义上说，他们二人之间的分歧也并不算小。先看程颢。程颢为程颐的胞兄，人称明道先生。其学据《宋史》本传说，是以述仁为主，力主“仁者浑然与物同体”，明于庶物，察于人伦；尽性至命，本于孝悌；穷神知化，通于礼乐，是儒学道统的真正传人。乃弟程颐评价道：“周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。……先生生于千四百年之后，得不传之学于遗经，以兴起斯文为己任。”至于程颐，于书无所不读，以《中庸》、《论语》、《孟子》、《大学》为基本途径，而达于“六经”。其为人不苟言笑，一副圣人派头。

程颢认为，理是自然而然的自然趋势，“理者，天也”，“言天之自然者，谓之天道”；对于“道”与“器”，则认为“器亦道，道亦器”，将道视为无始无终的万物主宰。强调“天人本无二”，人心与万物不可分，人心本无内外，天地万物皆与我浑然一体。只要“诚敬存之”，使心寂然无事，“郭然大公”，内外两忘，便可以达到“仁”的境界。因此他强调“只心便是天，尽之便知性，知性便知天”，以为天理内在于心中，穷理尽性，“当处便识取，更不可，外求”，“先圣后圣，若合符节，非传圣人之道，传圣人之心也；非传圣人之心也，传己之心也。己之心，无异圣人之心，广阔无垠，万善皆备，欲传圣人之道，扩充此心焉耳。”显然，按照程颢的理解，理心一体，万物皆在我心中，因此人们不须去认识客观世界，而只需认识自心即可。这不仅上承周敦颐等人的思想，而且直接开启了此后的陆王心学。

而程颐则不然。程颐认为，所谓“理”，重在指客观事物之所以然，如火之所以热，水之所以寒，天地之所以高深，鬼神之所以幽显，都是因为天下之物皆可以理照。一物须有一理，但一物之理即是万物之理，而万物之理就是一个天理。显然，这种主张虽说与程颢的主张并不根本冲突，但差别却是极其明显的。在气与道的关系问题上，程颐以为离开了阴阳便无道，所以阴阳是道。阴阳者，气也。气是形而下者，道是形而上者。为此，程颐特别强调形而上与形而下的区别，以为一阴一阳之谓道。道非阴阳也，所以，阴阳者道也。这就在某种程度上肯定了外部世界的客观性，此点显然与程颢的见解有所不同。

二程之间的不同是一种本然事实，但是这种不同并不影响他们在创建理学的过程中的相同点，而且在相当程度上可以说，他们的不同只是细节，同才是根本。即以“天理”而论，尽管程颢说过“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来的”，然而从实际情况看，他们二人在天理问题上基本一致，都是将天理作为宇宙本体，并把全部学说建立在天理的基础上，从而开创了宋明理学的新体系。

理作为中国哲学的一个基本范畴，早在先秦时期业已出现，《易·系辞上》有“易简而天下之理得矣”，这儿的理便明显具有事物的规律的含义。再如《孟子》所说“心之所以同然者何也？谓理也，义也。”这里的理便具有准则的含义。而且，在中国古代哲学史上，理作为哲学概念基本上是与气的含义相一致，即中国古代哲人一般也是将气视为世界的本原。这样一来，理、气二字便不是相对待而存在，而是有点理气不分。二程的贡献是将理气的性质与功能作了明确区分，并将二者视为一组相对立的基本概念。当然，这一点在程颢的思想体系中表现得尚不明显，但在程颐的思想体系中则具有相当重要的地位。程颐认为，理是精神的实体，是宇宙万物产生的根源，“理无形也，故因象以明理。理既见乎辞矣，则可则辞以观象。故曰：“得其义，则象数在其中矣。”也就是说，理是无形的，天地万物是理派生的，是理的体现，受理的支配，理比万物更实在，更根本，更具有本体的意义。举天地之间万物万事只是一个理，这个理既是客观事物存在的根本准则，也是超越于客

观事物之上的最高存在的实体。

至于气，二程认为，气只能是理的派生物，而不是世界的本原。但是，作为有形的物质实体，气来自理，有此理，才有此气；有此气才有此形。因而理气二者虽不可分，但二才实有形而上与形而下之别。

如果二程仅仅将理气作如此的区分，问题或许并没有多么复杂。然而由于他们将本体论的问题引进人性论和修养论，遂使问题变得并不那么简单。其中最著名的命题便是天理与人欲的绝对对立。在二程看来，天理是道德本体，伦理道德是天理的具体体现和主要内容，因而要求"视听言动，非理不为"；"礼者，理也，文也。"换言之，这种理就是中国传统社会等级秩序所要求的人伦规范，"父子君臣，天下诸定理，无所逃乎天地之间"；"为君尽君道，为臣尽臣道，过此则无理。"所以，在二程的心目中，"理只是人理，甚分明。"至此，一个以仁为核心，由人及天的理学伦理精神体系便基本形成。

"存天理，灭人欲"是二程理学的最高境界，也是其伦理修养的最高要求。那么怎样才能达到这种境界和要求呢？这便是二程提出的"居敬集义"与"克己改过"的主张。在他们看来，道教的绝圣弃智与佛教的坐禅入定只能达到寂灭湛静的初级目的，只能使人身如枯木，心如死灰之目的，而无法达到存理灭欲的境界。反之，如果用主敬的方法代替佛道主静的方法，便很容易达到对伦理纲常的敬畏心，从而培养高尚的道德情感，并能真心实意地去履行社会公认的道德规范，达到"慎独"的精神境界，以虔诚的心理专一于天理。这样，天理才能存在，人欲才能有效的遏制，儒家的伦理规范才能变为现实。至此二程完成理学思想体系的基本建构，从而成为理学发展史上的重要人物。

二程的门人、门户并不明显，学大程者，亦师小程。然二程思想、性格毕竟有所不同，于是门下弟子各得其性之所近而守之，学术造诣各不相同。其后学最著者，有谢良佐、杨时、游酢、吕大临等所谓"程门四先生"。其最有名者，当数谢、杨二人。二程的学术也主要是经过他们的传播而流传到南方，并最终形成以朱熹学术为主体的新儒学，开启儒学史上的新篇章。

杨时号龟山，在程门弟子中是最为有名的，深得二程的赏识。据《龟山先生年谱》记载，"时明道之门，皆西北士，最后（杨时）先生与建安游定夫酢，往从学焉，于言无所不说，明道最喜。每言杨君最会得容易，独以大宾敬先生。后辞归，明道送之出门，谓坐客曰：'吾道南矣。'"由此可见程颢对杨时学术的推崇。

就杨时学术的本身而言，其特征在于基本上不提佛学与道教，而更着力于儒家经典本身的探讨，他多次强调，"今人自是不留意六经，故就史求道理，是以学愈博而道愈远。"故而他着力从儒家经典的文本中阐发新义，格外重视《周易》和《中庸》，以为《中庸》合内外这道，精义入神，既能致用，又能安身，为圣学之渊源，为入德之大方。其学南渡之后，传于罗从彦，罗传于李侗，三传而至朱熹。由此可见，杨时在理学发展史上的重要地位。

在程门弟子中，与杨时地位相当的是上蔡谢良佐。明清之际学者黄宗羲在《宋元学案·上蔡案》中评价说："程门高弟子，窃以上蔡为第一"；"上蔡在程门中英果明决，其论仁以'觉'，以'生意'；论诚以'实理'，论敬以'常惺惺'，论穷理以求是，皆其所得，以发明师说者也。"也恰恰在这一点上，上蔡学术深受后人诟病，朱熹便说：上蔡论仁说觉，"分明是禅"。

和谢良佐学术相类似的是游酢。作为程门弟子，游酢为学也有明显的偏禅倾向，以为禅宗所说，当时儒家学者并未深加考察。因此要辩禅儒异同，必须亲自阅读佛教经典。他说："前辈往往不看佛书，故诋之如此之甚。"其晚年更从禅师游，几成程门"罪人"。

至于吕大临，初学张载，张载去世后，改从二程学，是有名的蓝田吕氏三兄弟(大临为小弟，其兄为大防、大均)之一。其为人深淳近道，其为学以防检穷索为宗旨。以为君子之为学，主要在于变化气质，以赤子之心为良心，以为人心所同然，乃吾性之所固有，修养功夫在于存喜怒哀乐未发之中的赤子之心。

比程门四先生稍后一些或三传弟子有胡宏、李侗、张九成等。胡宏乃胡宏国之季子，安国虽未及二程之门，但由于其与谢良佐、杨时、游酢等人“义兼师友”，乃“私淑洛学大成者”，因而在南宋倡明洛学之功，正如全祖望所说，几与杨时的地位相埒。安国竭力倡导“穷理尽性”之学，又以治《春秋》学见长。所著《春秋传》三十卷深得官方赞赏，宋高宗以为其书“深得圣人之旨”，为元、明两朝科举取士的官方经文定本，对后代具有相当的影响。胡宏在继承家学的同时，又从杨时、侯师良(侯仲良)问学，优游衡山之下二十余年，潜心玩索，不舍昼夜，力行所知，亲切至到。关心国事，力主收复中原。其学以论心性为基本特色，分析颇为精细，以为心由性而分，以性为本体，主线性体心用。性是第一位的，心是第二位的，是由性之动，性之所发而派生出来的。故而强调不能不动，动则心矣。即心是性的体现，性是被体现者。性是内在的，深藏的，心是性的外在表现。由此可见，胡宏把心与理排除在宇宙本体之外，只有性才被赋予宇宙本体的属性而被置于心与理之上。这样一来，胡宏对心、性、理等理学概念的解释都颇有新义，一方面超过了洛学已有的范围，有所创建；另一方面，这种超越也理所当然地被视为是对洛学的背叛，故而后来张栻、吕祖谦、朱熹等人都一直怀疑胡宏之学尤其是其主要著作《知言》非属程学。不过，也正是由于胡宏思想的独创性，因而使其在南宋时期成为开湖湘学统的重要人物。

李侗的朱熹的老师，学者称延平先生。由于其为南剑州剑浦人，因而又与乃师罗从彦及杨时并称“南剑三先生”。罗从彦原从杨时问学，又直接师事程颐，后入罗浮山静坐，为学以主静为宗，常教人“于静中看喜怒哀乐未发时作何气象，不惟进学有力，亦是养心之要”。年二十四开始从学罗从彦，退而屏居，终生不仕，谢绝世故几四十年，只是因朱熹的扣问而有《延平答问》。李侗之学以主静为主，动辄教人静坐，以体认大本未发之前之气象，以达洒然之境。初学时，默坐澄心，以验套怒哀乐未发之前之气象，久而用力，便会“理与心一”，知天下之大本真在于此。如此便能达到涵养的纯熟境界，即“浑然气象”，真有所见，“虽一毫私欲之发，亦听退矣”。对于程颐的“理一分殊”之说，李侗格外重视，以为是区分儒学和佛教、道教的根本标志。他说：“吾儒之学，所以异于异端者，理一而分殊也。理不患其不一，所难者分殊耳”；“若概以理一，而不察其分之殊，此学者所以流于疑似乱真之说而不自知也。”据此可知李侗之学大体能继承程颐的学说而有些微发展。

至于张九成，虽然也是理学发展过程中从二程到朱陆的关键性人物，但其思想倾向则明显地表现出援佛入儒。他是杨时的门人，是二程的再传弟子，研思经学，多与训解，然其早年多从佛者游，受禅学的影响颇深，向为学者诟病。黄震批评道，盖杨时言禅学，每每明言禅学，尚算是真情径行，然而张九成则“改头换面，借儒谈禅”，而不复自认为禅，是为以伪易真，鲜不惑矣。朱熹更斥其书为“洪水猛兽”，以为张九成虽学于杨时，然而最终是“逃儒以归于释”，其所论“皆阳儒而阴释”。然而从另一方面看，张九成在理学的一些基本问题上，尚能保持洛学的传统，其“天理论”、“格物说”以及“慎独说”等等，都能照着二程往下说。其天理论认为，万物皆有理，“天下无一物之非理”，“天理者，仁义也”，“夫父子、君臣、夫妇、兄弟、朋友，皆有天理在其间。日用之中，天理每于此而发见”；其格物论强调，“格物者，穷理之谓也。穷一心之理

以通天下之理，穷一事之理以通万事之理”，“是故于一念之微，一事之间，一物之上，无不原其始究其其终，察其微而验其著，通其一而行其万，则又收万以归一”。即通过对万事万物之穷究，而后了悟万理出于一理，显然这是程颐所谓“格物致知”或“格物穷理”的原初本意。至于通其一而行其万便是先了悟万物出于一理，而后遇万事万物自然通晓。此后，陆九渊强调的正是这一点，即以为心即理，只要明心，则一切皆明。因此从这个意义说，张九成对格物穷理的发挥，正是从二程转向陆九渊的一个重要环节。关于张九成的慎独说，主要是受杨时的思想影响，而后又有新的发挥。他强调，君子慎其独，“礼在于是则寂然不动之时也，喜怒哀乐未发之时也。《易》所谓‘敬以直内’也。孟子所谓‘尽其心知其性’也。有得于此未可已也。释氏疑近之矣，然于此而不进”；与此同时，他还强调，“天命之谓性，喜怒哀乐未发以前者也，所以谓之中。”也就是说，张九成所谓的慎独境界，就是所谓“中”，就是所谓“性”，就是所谓“天命”，就是指喜怒哀乐未发时寂然不动的心理状态。这种状态近似于禅宗所谓“善恶虽殊，本性无二”，然又稍有不同。即释氏“于此而不进”，而张九成则更进一步，不仅将慎独作为一种境界，而且作为一种功夫，“有得于此未可已也”，即达到这种境界后，还要有所行动，以完成“修齐治平”的圣人事业。

理学思想体系的集大成

儒学在北宋时发生的最大变化，就是新理学的提出。新理学经过周、张、邵、程等人的努力，至二程后学已基本成型，思想体系基本构成，主要概念已基本提出。真正将理学构成一个庞大的思想体系，并真正使儒学发生重大转折的，还要数南宋时期朱熹思想体系的建成。从这个意义上说，朱熹对儒学的突出贡献不在于创造，而在于总结和综合。正是由于他的总结和综合，才使得儒学真正完成从经学到理学的转变，理学的思想体系也才真正建立起来。朱熹的思想是真正意义上的理学思想体系的集大成。

就思想资源的继承性而言，朱熹可谓是无所不包，无所不受。他自幼熟读经史，宋高宗十八年(1148)中进士。其父朱松也为进士，且与李侗同学于罗从彦之门。中进士之后，朱熹被授予左迪功朗，泉州同安主簿。其间治绩卓著，公余究心于释老之学。年二十四徒步数百里往受学于延平李侗，后正式拜李为师，承继洛学传统，为二程四传弟子。自以为受学李侗后，始知昔日泛滥佛老之非，遂专心于圣贤之学。师徒二人往来论学之书信，后编为《延平答问》一卷，流传于世。年二十八，罢官归里。此后数年曾多次因朝廷之召上书应对，提出一些变革的积极主张。后以讲学为业，与吕祖谦合编《近思录》，共辑周郭颐、张载、二程等人关于大体而切于日用之言，分类编排，分为道体、为学、致知、存养、克治、家道、出处、治体、治法、政事、教学、警戒、辩异端、观圣贤十四门，共六百二十二条，极便学者使用，实为性理诸书之祖，阅读《五经》之必要的阶梯，对后世儒学影响极大。清代学者江永等人曾专门作注，有《近思录集注》传世。淳熙二年(1175)，应吕祖谦之约，与陆九渊、陆九龄兄弟会于鹅湖，讲论治学之方。此会不仅是朱熹思想进程中的一个重大事件，而且是理学史，乃至整个儒学史上的一个重大事件。在此之前，朱陆的思想分歧已相当明显。吕祖谦的本意是要调合朱陆，不料在此会上双方依然各持己见。二陆攻击朱熹为学失之支离破碎，坚信简易功夫终究大，而朱熹钟情的以传注为基本特色的支离事业必然“陆沉”。对此朱熹当然表示不满，他素来主张先博览然后归之于约，以为二陆之教人失之太简。此次争论的结果不了了之。三年后，年四十九且辞官已达二十余年的朱熹知

南康军(今江西星子县),便中修复白鹿洞书院,并亲定书院学规。淳熙九年(1182),朱熹与浙东事功学派的主要代表人物陈亮相互拜访,并于此后五年通过书信往来展开义利、王霸之辩。陈亮为学主致用,极不满于当时学术界的主流思想,即所谓性理之说,以为"盈天地之间无非物,日用之间无非事",自然物及人事日常活动是宇宙的实际内容,因此"道"只能存在于人事与万物之中,而不可能脱离万事万物独立存在。"道非出于形气之表,而常行于事物之间。"故而"舍天地则无以为道,天地常运而人道不息。"对此,朱熹多有批评,然因出于理学家的偏见,其理论并未使陈亮折服。几乎与陈亮辩论的同时,朱熹又与陆九渊展开了一次关于太极无极问题的争论。争论的导火线是周敦颐的《太极图说》,陆九渊与陆九韶认为,《太极图说》似乎不是周氏所为,无极二字出于老子,为圣贤之书所未有,因此,"无极而太极"乃道家的思想,似与先儒无涉。而朱熹认为,只要合乎义理,先儒朱言者后贤未必不可言,关键是看这种思想是否合理。他认为,"极"即"至极"、"标准","无极而太极"就是"无形而有理"。而二陆认为,"极即中",太极即心,指责朱熹对无极而太极的解释是"架屋下之屋,叠床上之床","是头上安头,过为虚无好高之论也。"由此,又引发阴阳道器之辩。当是时,朱熹之名渐重,其学说亦影响日著,故而遭到一些人的忌恨,一度被指为伪学、逆党之罪首,诏落职罢祠。后卒于家,年七十一,时在宋庆元六年,即公元1200年。

通观朱熹的学术经历,也不难明了其学术的基本特色。陆九渊、陈亮等人对其学术的批评,不论是否有足够的理由,但他们的观察无疑是正确的。据此再看朱熹的学术特征,一个最明显的事实是他格外重视儒家经典的文本整理和义理化的解释。其基本方法是将义理之学与章句训诂之学相结合。在文本的整理方面,朱熹涉及的范围极为广泛,著作极多,大凡儒家的基本经典差不多都经过他的整理,《诗》有《诗集传》,《易》有《周易本义》、《易学启蒙》、《周易能同契考异》,《礼》有《仪礼经传通解》,于《春秋》,有《资治通鉴纲目》;《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》则有《四书集注》、《四书或问》等。他如宋代理学的基本史料,似乎也由朱熹最先整理,如《伊洛渊源录》、《近思录》、《程氏遗书》、《程氏外书》、《上蔡语录》、《太极图说解》、《通书解》、《西铭解义》等,均应视为理学史著作的最初形态。尤其是他的《四书集注》,体大思精,影响深远,为此后八百年的官方定本,成为中国知识分子科举考试的必读之书,并上升到五经之先的地位,八百年来的中国儒学,除了专门家以外,似乎只知《四书》,而不知《五经》。在西汉以后,唐朝之前,中国历代统治者从来都是以《五经》作为官方教科书,《汉书·艺文志》也只将《论语》等附于《六艺略》之后,视为幼学之书,其地位虽不能因此而判断高低,但其学术定位据此可见一斑。至于《孟子》一书更退而后之。孟子本是战国儒家之一派,东汉赵岐的《孟子题辞》虽然提到西汉文帝时曾立孟子学博士,但其说由于缺乏直接的证据,似不可靠。《汉书·艺文志》以来,历代书目似都将其列于子部儒家类,与《荀子》并称《孟》、《荀》。只是到了北宋之后,始有以《四书》并重以教学者之风。但是《四书》之正式结集成书,并给予很高的地位,实始于朱熹。他认为,《四书》为学者入圣贤之门的必要阶梯,其《论孟集义序》称:"若读得此《四书》,何书不可读,何理不可究,何事不可处?"在他看来,《四书》实为"学者求道之至要。古今为之说者,盖已百余家,然自秦汉以来,儒者类皆不足以与闻期道之传";"宋兴百年,河洛之间,有二程先生者出,然后斯道之传有继。"他不仅如是说,而且如是做。毕生于《四书》用力最勤,"一生用功","四丁余年理分",著有相关著作达八种之多。在这些著作中,朱熹以儒家道统的传承者自居,再三强调训释《四

书》是为了继承孔孟的真精神，是为了发扬光大二程业已开辟的事业。

对于《大学》，朱熹给予极高的评价。《大学》原本是《礼记》是的一篇，成书年代大约在秦汉之际。似乎唐代之前，并无单行之本。从北宋开始，儒者们将其从《礼记》中抽出来单独成篇，着意表彰，以为与《论语》、《孟子》具有相当的地位。朱熹继承了北宋的这一学术传统，对《大学》的价值也格外重视。其《大学章句序》指出："《大学》之书，古之大学所以教人之法也。……教之以穷理、正心、修己、治人之道也。"他还对他的弟弟谆谆告诫："《大学》是为学纲目，先通《大学》，立定纲领，其他经皆杂说在里许。通得《大学》了，去看他经，方见得此是格物、致知事；此是正心、诚意事；此是修身事；此是齐家、治国、平天下事。"据此，他把《大学》看成是一个无所不包、无所不容的百科全书，是中国传统社会修身、齐家、治国、平天下的纲领性文件。其实，《大学》"格物"、"致知"这两个基本概念的最初发现应是程颐的功劳，只是朱熹的解释较程颐又有新的意思。朱熹认为，格物的基本意思是要穷理，然而穷理必须要到具体事物上去穷，且必须穷到至极。至于致知，并不是与格物不同的另一种功夫或方法，并不是指人们去努力的挥自己固有的知识或用已知的东西去推知未知的东西，而是指认识主体通过考究物理在主观上得到的知识扩充的结果。

对于《中庸》，朱熹也给予很高的评价。《中庸》也本是《礼记》中的一篇，相传为战国时期的子思所作。《汉书·艺文志》有《中庸说》二篇，《隋书·经籍志》有《中庸传》二卷、梁武帝有《中庸讲疏》一卷，似《中庸》别行，古已如此。此作以中庸作为最高的道德准则，以诚作为世界的本原，提出"惟天下至诚为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天下之化育"，认为"至诚"则达到人生之最高境界。在宋代之前，《中庸》的地位也与《大学》基本相似，并未引起人们怎样的重视，也是到了宋代，一些学者才把它列为《四书》之一。朱熹以为《中庸》之作的根本原因是子思"忧道学之失其传"的发奋之作，"盖自上古圣视继天立极，而道统之传有自来矣。"为此，他把《古文尚书》中的"人心惟危，道必惟微，惟精惟一，允执厥中"十六个字奉为孔门心传。

对于《论语》，朱熹也给予很高的评价。他的《论语集注》收录二程等宋儒治《论语》的十一家学说，比较其义，择善而从，成为元、明以降最有影响的《论语》注释本。

至于《孟子》，如前所说，原本并无多少学者重视。只是到了北宋，因为性理之学兴起，方有一个"孟子的升格运动"，遂将《孟子》配《论语》。据周予同说，将《孟子》与《论语》同列于经部的最早记载是宋陈振孙的《直斋书录解题》。陈氏以为，自韩愈称孔子传孟子，孟子死不得其传以来，天下咸称孔孟。孟子之书故非荀、扬以降所可同日而语也。"今国家设科，《语》、《孟》并列于经；而程氏诸儒询解六书，常相表里，故合为一类。"可见孟子的升格运动主要是在北宋时期。到了朱熹，集宋儒十二家解说于一书，并下以己意，于是朱注《孟子》遂成为元明以来《孟子》学的标准文本。

据此反观朱熹的《四书》学，一方面应该承认其成就是巨大的，影响是深远的，然而另一方面，其理化的解释方法和训诂学的方法相结合而产生的后果，也并不是毫无问题。即一是当微言大义之际，托经学以言哲学，实自有其宋代理学家无法克服的主观立场，故而很难说他的那些解释完全合乎经典的原初本义；一是从经学史的立场看，朱熹治经的最大问题在于好改经文，其方法绝不可为训。比如《大学》一书，不仅强分经传，以经一章为曾子述孔子之言，传十章为门人记曾子之意，而且颠倒其旧次，以为流传下来的《大学》文本缺失了原有的对"格物"的解释，于是据二程的格物论在他的《大学章句》中作了一个

《补格物致知传》，此种作法理所当然地受到后人的责难。

元朝儒学

元朝是由兴起于漠北的游牧民族蒙古族建立起来的。由于它是一个落后民族单纯依靠军事征服的办法而建立的统一帝国，特别是被征服民族汉民族的文化水准毕竟要进步得多，因而征服之后必然被被征服民族的文化所征服。元朝建立不久，统治者便不得不与汉族士人结合，借鉴中国传统的统治方法和意识形态，以巩固自己的统治。于是儒学在元朝便自然具有极为重要的地位。

早在成吉思汗和蒙哥从欧洲回师东向，征战中原的时候，蒙古统治者就注意网络汉族知识分子或已严重汉化了的少数民族知识分子以为己用。像耶律楚材、元好问、郝经、郝枢、杨惟中等。蒙古人通过他们接触了儒学，从而有助于蒙古族的汉化。到了忽必烈建立元朝的时候，儒家学说一开始并没有受到怎样的重视，当时尽管赵复、姚枢、刘因、许衡等人大力倡导程朱理学，但并未立即被官方认可。只是由于这些汉族知识分子的极力鼓吹，元蒙统治者便顺理成章地进一步推行汉化，适度地尊重儒学，并具有一种相当自觉的意识。忽必烈本人对儒学大师尊礼有加，除了任命这些儒学大师一些相当重要的职位外，还欣然接受“儒教大尊师”的称号，并真诚地接受那些儒学知识分子向他传授儒家的“三纲五常”、“正心诚意”等治国平天下的道理。儒学的地位在元朝获得真正的确立，还是在仁宗的时候，即 1313 年设立的科举法，由此开始以经义取士，程朱理学才终于上升到官方意识形态的至高地位。

当然，在任命汉化知识分子参与统治的同时，元蒙统治者也曾格外注意对儒家思想的宣传与推广，逐步意识到孔孟之道有利于化民成俗。忽必烈即位以后，接受姚枢“立学校以育才”的建议，迅即任命许衡为国子祭酒，使贵族子弟接受儒家思想的教育；随后又增设蒙古国子监，以儒家文化教育蒙古贵族弟子。1313 年，在全国范围内实行科举考试制度，并规定中试者可选聘为官。这既增加了汉族知识分子的仕宦途径，也使得儒家思想在蒙古、色目人中进一步得到传播。1287 年，立国子监七品以上官员的子弟为生员，初一百二十人，后增至四百人。

国子监之外，元朝在各路府州县也普遍设立了学院；元朝的书院活动也很活跃。书院以讲授儒家思想为中心，或以儒学讲学相标榜。当时一些著名的理学家如吴澄、金履祥、许衡等都曾在这类书院中讲过学。南方的理学家在宋亡之后不愿出仕元朝，也大都退隐书院，以讲学为尚。对此，忽必烈不加制止反而予以引导，并由官府委任书院的山长或直讲，从而使书院在传播理学时，也能维护元朝的统治。

随着儒学在蒙古贵族中的传播，儒学经典开始大量的被译成蒙古族的语言，像《贞观政要》、《资治通鉴》、《大学衍义》等，当时都有蒙古语译本。文宗时，在大都建奎章阁学士院，以精通汉文化的翰林学士为奎章阁大学士，又设授经朗二员，讲授经学。凡此种种，不仅聚集了人才，而且有助于汉文经史和儒家思想在蒙古和色目官员中传播和发扬。

元蒙统治者所尊奉的儒学思想内容，大体说来不外乎是宋朝理学，尤其是程朱理学的思想内容。从当时科举考试的主要内容看，基本是从《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》四书中设问，而标准答案只能是朱熹的《四书章句》和《四书集注》。他如加试《诗经》，也用朱熹的注释本。加试《周易》，兼用程注及朱注。科举考试明文规定使用朱熹的注释，实自元朝始。这样一来，程朱理学便开始上升到官方学术的地位，思想文化界实际上完成了从经学向理学的重大转折，理学的独尊地

位开始确立。

元朝的重要理学家首推赵复和许衡。作为南方的儒士，赵复被元朝所俘。后经姚枢的救护，被送至燕京，遂居燕，讲学于太极书院，后隐居并终老于北方。赵复至燕，以所学教授学子，从学者百余人。并将所记程朱所著诸经传注，尽录以付姚枢，解决了南北之间因道路隔绝，不通载籍而带的困难，实际上他是将程朱理学传至北方的第一人。在其之前，蒙古人所接触的儒学只是从亡金儒士那里得到的章句之学，而赵复所传基本上是南方最新的学术，即程朱的理学宗旨。朱熹的学术思想之所以能在元朝立为官方学术，主要还是因为赵复的传播。至于他本人的思想见解，由于史缺有间，不太明晰，大体似乎是主张简易，以直求文王、孔子之用心；主张以“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”为君子之学，以得圣人之心，以止于王道，而不应孜孜于流俗之事功；以国难家仇，严华夷之辩，隐居不仕，独善其身。

赵复在元朝的影响颇大，尤其是他将所记程朱的诸经注释交付姚枢后，便使理学的传播有了明晰的线索可寻。姚枢退隐后，将赵复之学传授下来。北方儒士许衡、刘因、郝经等才得以阅读程朱的著作并进而研究之。

在当时，与许衡齐名的名儒有吴澄，人称“南吴北许”。吴澄是江西人，世代业儒，自幼致力于圣贤之学，直承宋代理学的端绪，自以朱熹学术的传承者自居。其学也更加精微，尤其是他的道统说，主张道之大原出于天，突出圣贤之传道本于天的思想。他还根据《周易》元亨利贞的说法，排列道统的历史顺序，表现了其儒学的正统思想。吴澄在儒家经学上的贡献，主要见于他所著的《五经纂言》，这部书“尽破传注穿凿，以发其蕴，条归纪叙，精明简洁，卓然成一家之言。”特别是其中的《三礼》研究，实是完成朱熹的未竟之业，将《礼记》重新分类编次，从而使流传千年之久的历来号称难读的《仪礼》之著得见大概，确为经学史的一大贡献。

与许衡齐名并同列为“元北方两大儒”的是刘因。他终生未仕，隐居乡野，授徒以终。初从国子司业砚弥坚习经学之章句，但不满章句的训诂疏释之学，以为圣人精义决不在于此。乃得赵复所传宋儒周敦颐、邵雍、二程、张载、朱熹、吕祖谦等人的著作，深为折服，以为邵雍至大也；周敦颐圣精也；二程至正也；朱熹极其大，尽其精，而贯之以正也。遂转向理学，推崇邵雍和朱熹，极力发挥邵雍的象数学和观物思想。至于其理学思想，虽自谓上承朱熹，属于朱学的范畴，但他在服膺程朱理学的同时，并不严守门户，实也杂入陆九渊反求诸己、自求本心的思想因素。如言天道，则把自然与社会的发展变化归于天地之心，天地之心即理，认为由理而有世界万物和人的生命，由理产生伦理纲常。主张人欲化为天理，其方法是当求于己，无待于外。其在经学上的贡献是提出返求六经及与此相关的古无经史之分的见解，以为《诗经》、《尚书》、《春秋》原本是史，只是后来由圣人删定才变成大经大典，此种议论实开明清儒家学者论经史关系的端倪。他一方面看到理学的思想价值，另一方面也清楚地看到理学家易患穿凿附会的毛病，即往往脱离经典原义而发空论，故而主张读书必先传注而后疏释，疏释而后议论。肯定汉唐疏释的合理价值，并欲以此来纠正宋儒的空疏。

元朝著名的理学家除上述之外，还有郑玉和许谦。他们都是隐居不仕的儒家学者，思想及学术贡献也不尽相同。郑玉的理学思想与吴澄大体相同，折衷朱陆而又有点偏向于朱。他以《太极图说》和《西铭》作为学问的本原，以为《太极》之说是即理以明气；《西铭》之作是即气以明理。天地之大，人物之繁，无出理气的范围，故而二书之言虽约，但天地万物无不在其间，即以理气作为宇宙万物的本体。至于谈到朱陆之间的异同，郑玉认为，两家各有利弊，陆九渊之质高明，故好简易；朱

熹之质笃实,故好邃密。各因其质之所进,故所人之途不同。至于仁义道德等大的方面,两人似乎并无太大的差异。因此,郑玉主张调合朱陆,欲吸收陆九渊的简易之说,以补朱熹后学忽视力行的毛病。他说,朱熹之学是教人为学之常,陆九渊之说,是才高独得之妙。前者之流蔽是缺少力行的功夫而流于空谈;后者之流蔽是有点像佛教之谈空说妙,而不能尽致知之功。

许谦乃朱熹后学,由黄干传至何基,又传至王柏,而由柏传金履祥至许谦。何、王、金、许四人又被《宋元学案》称为北山四先生,实为宋元之际金华学派的基本构成。何基从学于朱熹及门弟子黄干,得闻程朱学术之渊源,确守师说,是朱熹的忠实信徒。其宗旨是熟读《四书》,而《四书》又以朱熹的注释为主。以为朱熹的注释义理自足若添入诸家的思想,反而显得"缓散"。王柏与其师不同,好问难,不太盲从,对《尚书》、《诗经》、《大学》、《中庸》等儒家经典以及朱熹的解说,多有怀疑,并不以朱注为不可更易的定本。至于金履祥,对经史多有研究,也多有心得,毕生训释《尚书》,成《尚书表注》,搜集旧说,损益折衷,成一家之言。他如《大学》、《孟子》、《论语》等书,也对朱注多有核补。

至于许谦,则坚持朱熹门户,以为儒学传至朱熹已大体完备,他曾说,圣人之学以圣人为准的,然必得圣人之心而后可学圣人之事。圣人之心具在《四书》,而《四书》之义,备于朱熹。照他的说法,要理解圣人之心,最好的办法就是认认真真地读《四书》,故而被视为朱了学的正传。由于他长达四十年讲学于东阳,从学者千余人,对于推广和传播朱熹的学术思想功劳甚巨,在当时可与北方的理学大家许衡齐名,故有南北二许之称。死后被后世统治者极力褒扬,并被列为理学的正宗。所著《四书丛说》,以阐发朱熹学术思想为主旨,并用绘图的方式以明其说,在当时影响颇大。

综上所述,元朝儒学的基本特色,是以程朱理学为基本内容而又有所发展,在发展的同时,实际上是以陆九渊的心学去补充朱熹学术思想之不足。这样一来,元代理学便呈现出调和朱陆的倾向,为此后理学的发展提供了新的机会和可能。因此,元代理学虽然没有多少的新思想贡献,但其在理学史、儒学史上的转折意义却值得重视。

明代心学的崛起

朱元璋建立明朝之后,出于现实政治的需要,深知夺天下可以马上得之,但治天下则必须依靠儒家思想和知识分子,于是他对孔子顶礼膜拜,尊礼有加,不仅下令全国祭祀孔子,由各级各类学校将孔子的道理普及化,强调治国以教化为先,教化以学校为本;而且自己身体力行,每于宫中无事,便取孔子之言观之。于是在明王朝建国之初,便出现了盛况空前的尊崇儒家学说的思潮。

理学的官学化及其式微

朱元璋尊崇儒家思想的内容,只是程朱理学。早在洪武三年,朱元璋就下令在科举制度的乡试、会议中,一律采用程朱一派理学家对儒家经典的标准注本,竭力提高程朱理学在官方学说中的地位,致使程朱理学出现前所未有的盛况。正如陈确所说:"世儒习气,敢于诬孔孟,必不敢非程朱!"永乐年间,明统治者接受儒家学者的建议,下令由官方出面,编修有关程朱理学的著作,由此开启官修理学书籍的先声。1415年,由明成祖亲自主持和作序,由胡广、杨荣等人具体负责的《五经大全》、《四书大全》、《性理大全》开始编修,这明显示标志着程朱理学官学化的完成和确立。此后一个相当长的时期,尽废古注

释不用，程朱理学不仅成为明朝八股取士的惟一学术根据，而且成为牢笼天下人心的惟一凭借。

程朱理学的官学化一方面提高了理学的地位，有助于统治者利用程朱理学进行政治统治；然而另一方面，这种官学化的过程，对于儒家思想的发展实际上是弊大于利。因为任何思想一旦定于一尊，都势必导致其活力的减弱和式微。其最突出的表现，便是当时的学者不仅缺少思想的创造，而且在学术上也极少创新，划地为牢，一依程朱的范围。如明初名儒宋濂、方孝孺、曹端、薛瑄、吴与弼、胡居仁等，虽然名气颇大，但其思想和学术贡献却极少。

在上述诸名儒中，宋濂是宋元以来金华朱学的传人，是元明易代之际承前启后的大理学家，其学以程朱理学为宗。他对明初礼乐制度的制定起过相当大的作用，其理学思想也对后来影响甚巨，是有明三百年首倡"钟吕之音"的人物。然而如果对其思想进行分析，可见其独特的贡献殊少。

方孝孺是宋濂的学生，其思想见解上承宋濂，而实出于朱熹。他一方面遵从朱学博学致知的功夫，同时又主张践履笃实。强调学问要和事功、践履结合起来，主张齐家治国之本，而齐家又以《周礼》中的宗法制为遗典大法，企图以《周礼》的模式来改造现实社会。在对待佛教与道教的态度上，他与宋濂稍有不同。宋濂出入于二教，方孝孺则以二教为叛道者，公开声言要驱逐佛教，有"持守之严，刚大之气，与紫阳真相仲伯，故为有明之学祖也"的声誉。

曹端与方孝孺同时而稍后，是明初北方一大儒，其学术为明初理学之冠。他毕生专心性理，躬行实践，倡明儒学，排斥佛教与道教。他读宋儒《太极图》、《通书》、《西铭》等书，深叹"道在是矣"。遂笃志研究，用力极深。他所说的太极，就是理。理是万物之原，是万物的主宰。理与气的关系，是理驭气，而不是朱熹所说的"理之乘气，犹人之乘马，马之一出一入，而人亦与之一出一入。"

继曹端而起的是薛瑄。薛瑄开北方"河东之学"，门徒遍布山西、河南、关陇一带，蔚为北方朱学之大宗。薛瑄为学，一主程朱，注重恭行。在他看来，儒家学术发展到朱熹，"斯道已大明，无烦著作，直须恭行而已。"认为《四书》、《五经》，周程张朱之书，已将道理说得很明白，道统正传全在于是，舍此而他学，哪里还有什么学问可言呢？正是由于他恪守宋儒的学说原则，故而被清儒视为朱学之正宗。其学以复性为宗，强调为学只要知复性而已，所谓学实际上只是学天理人伦，"天地万物，惟性字一字括尽"，并留有"七十六年无一事，此心始觉天通"的哲理诗名句。至于其复性的方法，主要强调朱熹的下学功夫，以为性非特具于心者为是，凡耳目口鼻手足动静之理皆是也。因此功夫之要不在于体会那些天理，而是要在平常的凡事中加以体现。

与薛瑄同时并为明初朱学大家的还有吴与弼。吴像薛瑄一样一依宋人成说，其不同在于薛瑄主下学功夫，而吴则寻向上功夫。他认为，圣贤所言、所行，无非是存天理，去人欲。因此，要学圣贤，就不能舍此而他求。故此，他格外强调以身心的修养去变化人的气质。其方法，就是去读圣贤的书，去体会圣贤的遗言，如有不合，则当下克己复礼的功夫，务使此心湛然虚明，固有之仁义礼智不为外物所胜。这样，即便当不成圣贤，那么应事也可以最大限度减少失误。其言心，则以知觉而与理为二；言功夫，则静时存养，动时省察。由于他提倡静中体验，兼采朱陆之长。故而其学传陈白沙(献章)，反而背叛了朱学而开启王阳明心学之先河，这似乎也意味着朱学的式微与心学的崛起。

吴与弼的弟子有陈献章和胡居仁。胡居仁虽为吴之弟子，但其学似乎较乃师更为纯正，他既不满于陆九渊，也不满于陈献章。对

于前者指为空虚近禅，对于后者，则视为流于黄老。故而被《明史》视为是明初诸儒中守朱学之最纯者。在理气问题上，他以为理是气之主，气是理之具，宇宙六只有实理流行。其学以忠信为先，以求放心为要。而最为关键的一点则是如何持敬的问题。他说："圣贤功夫虽多，莫切要如敬字。敬有自畏慎底意思，敬有肃然自整顿底意思，敬有卓然精明底意思，敬有湛然纯一底意思"；"敬为存养之道，贯彻始终"。在心与理的问题上，胡居仁提出"心与理一"的观点，以为心理不相离，心存则理自在，心放则理也失；理明则心必明，心明则理也著。故而主张"存心穷理，交致其功"。至于穷理的方法，在他看来则不止一端，或在读书上得之，或在讲论上得之，或在思虑上得之，或在行事上得之。

统观明初的理学，这些理学家虽然恪守程朱的遗规，但也同时继续了元朝儒家学者已开启的朱陆合流的倾向，自觉或不自觉地采纳了一些陆学的观点，以完善程朱理学之不足。

阴阳学：心学之集大成者

大约到了明朝的中期，明代的帝王已远没有当年朱元璋的那种气象和勤政精神，他们除了知道整天过着荒淫无耻的生活外，对于国家政事久已无心过问。国家大事落到了奸人和宦官们的手中。而且，随着资本主义生产关系开始萌芽，中国人的人际关系也开始发生相当重要的变化，人心不古，崇尚奢靡，公开追求物质享受。尤其是在东南沿海商品经济比较发达的地区，这种情况尤为突出，于是一股强烈要求摆脱儒家思想传统的束缚，要求个人意志自由展开的思潮便油然而生，不可遏制。

在当时，正在行时的程朱理学虽然势力强大，深得官方的青睐，但由于其思想体系本身的局限性，使其根本无法提此重任。尤其是程朱理学的格物致知、格物穷理思想方法的支离破碎的特征，更使为数众多焦灼于现实的知识分子对其失望和望而生畏。他们渴望获得一种能够迅速解决社会问题的良方，于是便自觉或不自觉地抛弃程朱理学，而向陆九渊的心学靠拢。

从思想史的角度看，最先有意放弃程朱理学，向陆九渊心学靠拢的是陈献章。自从他倡导涵养心性，静养"端倪"之说开始，明代的儒学思想便明显地划分为前后两个阶段。他既是明代复兴陆九渊心学的第一人，也是明代心学尤其是王阳明心学的先躯者。其学总的来说，是以自然为宗，以虚为基本，以静为门户，以自归旨，并以自得之旨教人。他的所谓自得，即"舍彼之繁，求吾之约"，"然后见吾此心之体隐然呈露"。换言之，自得即求之吾心。于是陈献章的心学便自然的是以心为本体，以静坐求心为其基本方法。

陈献章心学思想的直接传承者是其及门弟子湛若水。湛若水与王阳明同时讲学，而又各自自立门户，在明代心学的发展史上都具有相当大的影响力。从思想资源的凭借来说，陈献章是继承陆九渊而又有所发挥，并将陆九渊的思想尤其是其主静的思想上推到周敦颐和二程兄弟。其发挥所在则是根据自己对儒家经典的理解，甚至是对释老学说的体会和吸收，因而具有明显的开山性质。湛若水则稍不然，他的思想基本上是承袭陈献章的。他所提出的"随处体认天理"的修养方法，便被陈献章嘉许为是以自然为宗，达到圣贤境界的可靠途径。陈献章对他说："日用间随处体认天理，着此一鞭，何患不到古人佳处也"；"此学以自然为宗者也。……自然之乐，乃真乐也。宇宙间复有何事？"由此可见，湛若水正是把陈献章的自然自得之道，演化为随处体认天理的修养。只是湛若水也不同意陈献章"舍书册，弃人事"而单纯习静的修养功夫，以为此种方法必将流于禅学。他认为，

体认天理只能作为动静合一、体用一致的方法。并由此进一步提出"勿助勿忘"以作为体认天理时所应维持的心理状态。这是对陈献章以自然为宗思想的发展。同时,由于他以体认天理解释格物,这自然与王阳明以致良知为格物的说法发生分歧。他斥王阳明的格物为"正念头"之说,并批评王阳明指"腔子里"而为心。以为王阳明的格物说有"不敢信者四",而自信他自己的格物说有"可采者五"。

在明代儒家思想史上,湛、王二人各立门户、相互对立是本然事实。但是这样说,也并不意味着他们之间真的视若仇敌。事实上,他们二人的个人关系非常好,思想上也有许多相同和相互吸收之处。他们的弟子或学于湛,而卒业于王;或学于王,而卒业于湛。对于湛若水,王阳明曾经评价道:"吾与甘泉有意之所在不言而会,论之所及不约而同,期于斯道,毙而后已者";"予之资于甘泉多矣。"对于王阳明,湛若水也有评价:"阳明公初主格物之说,后主良知之说,甘泉子一主随处体认天理之说,然皆对贤宗旨也。而人或舍其精义,各滞执于语言,盖失之矣。故甘泉子尝为之语曰:'良知必用天理,天理莫非良知'。以言其交用则同也。"由此可见,二人的交情不仅深厚,其思想宗旨的互补性也极强。

王阳明系浙江余姚人,本名守仁,字伯安,曾筑室阳明洞中攻读、讲学,故世称"阳明先生"。他早年因反对宦官刘瑾专权,被贬为贵州龙场驿丞。其后任职江西,因镇压赣南农民起义及平定宁王这乱有功,而官至南京兵部尚书,卒谥文成。他是明代著名的哲学家、教育家,继承和发展了陆九渊的学说,创立了阳明学派,在中国儒学史上影响甚大。王阳明一生的活动,主要集中在两个方面,一是"破山中贼",一是"破心中贼"。前者谓其镇压农民起义的事功方面,后者谓其建立心学理论体系,以"辅君"、"淑民"为根本目的,自以为在一定程度上有助于挽救明王朝的统治危机。

(一) 王阳明的思想历程及其学理资源

就其思想历程看,王阳明在为学的初期并不是反对理学,崇尚心学。而是从程朱理学的阵营中走出来的一位思想家。黄宗羲在谈到王阳明的学术路程时期确指出其学经历了一个"三变"的过程。起初,他泛滥于词章之学,继而他遍读朱熹之书,循序格物,顾物理吾心,终判为二,无所得入。于是出入于佛老者久之,也无所得。及至在贵州龙场驿处于困顿的环境下,穷荒无书,日绎旧闻,方动心忍性。因念圣人此处更有何道?于是突然悟出格物致知之旨,悟出圣从之道的基本要旨在于吾性自足,不假外求。只需自求诸心,而不需求诸物。于是喟然叹曰:"道在是矣。"此即所谓"龙场悟道"。它标志着王阳明舍弃程朱,归心于陆九渊,以及其心学思想的基本形成。

在王阳明学术历程的第二阶段,他尽去枝叶,一意本原,以默坐澄心为学的。有未发之中,始能有发而中节之和,视听言动,大率以收敛为主。发散是不得已。再而专提致良知,以良知为未发、已发,收敛与发散,动与静,知与行合一。在此阶段,默不假坐,心不待澄,不习不虑,出之自有天则。其为教,专以致良知为主,以为儒学发展到北宋周敦颐、二程之后,只有陆九渊的思想简易直捷,有以接孟子之传。而朱熹的那些《四书集注》、《或问》等,乃是朱熹中年未定之说。于是学者翕然从之,世遂有"阳明学"的提法。

阳明学术的第三阶段是其居越之后,此时期的基本特点是所操益熟,所得益化,时时知是知非,时时无是无非,开口即得本心,更无假借凑泊,如赤日当空而万象必照,达到出神入化的境地。

至于王阳明心学的学理资源,从上所述不难看出主要是出于自得,而非出于师传。他既没有对陆九渊的著作进行过系统研究,也没有从学理上对朱熹的学说进行清算,而

是因为其龙场独特的生命环境和生命体验使他突然领悟到儒家思想的真谛决不在于那些书本中的学问，而是发自内心的一种感受和体验。这是王阳明思想体系之学理资源的独特处。

当然，这样说并不意味着完全否认王阳明思想对先前思想资源的继承性。事实上，他虽然在龙场悟道出于自得，但统观其思想脉络，其继承性也并非不明显。一是直接有得于陆九渊。他在《象山文集序》中极力称赞陆九渊的学说简易直截，有以接孟子之传，认为陆九渊倡导的“必求诸心”的心学，是继承了儒家孔孟之学“精一”之说的传统。在对朱陆之争的评估上，王阳明竭力为陆九渊辩诬，以为象山之学辩义利之分，立大体，求放心，以示后学笃实为己之道，其功岂可以禅学去比附之？岂可以禅学尽诬之？据此可见，王阳明之所以竭力为陆学辩诬，主要是因为他对朱子格物之说的支离极为不满，转而倾向于陆九渊简捷明了的心学。

王阳明心学的学理资源的第二个方面，是受到陈献章和湛若水思想的深刻影响。如前所说，湛若水与王阳明生于同一时期，共同倡导心学，他们之间的私人关系也相当不错。王阳明曾说过：“予求友于天下，三十年来，未见此人。”湛若水也说：“某平生与阳明公同志，他年当同作一传矣。”他们二人为学虽各有宗旨，但在倡导心学、主张自得方面则是相当一致的。至于王阳明与陈献章之间的关系，王阳明几乎从不愿意提及，但是如果从其思想的内在理路看，毫无疑问王阳明的思想与陈献章的思想有极其多的相似性和相近性。王阳明受到陈献章的深刻影响是显而易见的。真实的情况可能像顾宪成所说的那样：“阳明目空千古，直是不数白沙，故生平并无一语及之。”

影响王阳明心学成立的第三个方面，是其对儒家思想资源的继承和发展，以及对佛老之学的吸收。王阳明讲心、讲性、讲良知、讲仁、讲诚、讲修齐治平、讲万物一体等等，实际上多得之于传统儒学的基本概念。尤其值得强调的是，作为其思想体系基本框架的所谓良知、良能、诚意、明德、亲民等等范畴，基本上都来自《孟子》和《大学》。至于他所强调的万物一体，不仅继承了先秦早期儒学尤其是孔子的仁学思想、孟子的“万物皆备于我”的思想，而且吸收、融合了张载的《西铭》、程颢《识仁篇》的主要内容。这是王阳明之所以成为儒家学者的主要方面。然而从另一方面看，王阳明之所以成为王阳明，还在于他在继承和发展传统儒家思想的同时，并不局限于儒家思想的基本框架，而是适度吸收了传统儒家学者不愿或不敢吸收的佛老思想。他早年曾真诚地学过佛学，对佛教的思想不仅不陌生，而且有着相当的理解，并表现出合儒释于一炉的明显倾向。他说：“释氏之说，亦自有同于吾德，而不害其为异者，惟在于几微毫忽之间而已，亦何必讳于其同，而遂不敢以言；狃于其异，而遂不以察之乎？”在他看来，不必过于关注儒佛之间的异同，而是要求其是者而学焉。这样一来，他便能很坦然地吸收佛学的思想因素。对于道教，王阳明也基本上作如是观。

影响阳明学术发展的最后一点是其对朱子学的信仰与背叛。如果从其思想发展的大致线索看，他在早年对朱子学确实是下过一番功夫，有过相当的理解。然而由于其思想的批判特征，使其并没有沿着朱子学的路线继续前进，而是站在朱子学的反面去批评朱熹。不过也正是在这一批评过程中，王阳明无可避免地要吸收朱子思想的某些合理要素，因为如果彻底否定朱子学的价值，那实际上也不是王阳明这种开创新学派的大思想家的必然风格。王阳明在继承陆九渊心学资源的同时，其思想体系中也不可避免地留存有若干朱子学的因素。如陆九渊不讲理气，少讲心性情之间的关系，而这些王阳明却从不回避，大讲特讲，显然其学理资源也或多或少

地采自朱熹的思想。

（二）　王阳明的思想体系

阳明思想体系的核心是“致良知”。它包括心即理、知行合一、致良知，以及万物一体之仁等几个方面。而其思想体系的基点和出发点则建立在对朱熹格物致知说的批判上面。

王阳明对格物致知说的批判主要在这样两个方面：一是从道德修养的角度批判其理论的内在矛盾；一是从朱熹身后的影响来批判格物致知说的“学术之弊”。从前一个方面看，由于王阳明年轻时期曾一度笃信朱学的格物说，然而当他用这种方法去进行个人的道德修养时，便发现无论是即物去穷理，还是循序而读书，都只能是“物理吾心，终若判而为二”，并不足以解决个人的道德修养问题。因而他对朱熹的格物致知说便产生了深深的怀疑。其《传习录》下说：“先儒解格物为格天下之物。天下之物如何格得？且谓一草一木亦皆有理，今如何去格？纵格得草木来，如何反来诚得自家意？”在他看来，朱子训格物致知为即物穷理，欲以格天下之物而达诚自家意的目的，显然是徒劳的。因为其格的后果只会析心与理为二，使主观之心与客观之理不能统一。至于后一个方面，王阳明认为，由于朱熹主张问学致知而不注重身心修养，遂造成其后学在道德修养方面的知行脱离，以为必先知了，然后能行。这种支离割裂的学术之弊必然给现存的社会秩序带来危害，有以学术杀天下的危险。

鉴于朱学格物致知的教训，王阳明主张心即理，并据此提出知行合一的口号，决心创立良知之学，从而用一种注重身心修养的学说来取代朱熹沉溺词章、务外遗内、博而寡要、支离决裂的格物致知说。他对格物的解释是，“格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也；诚意者，诚其物之意也；致知者，致其物之知也。此岂有内外彼此之分哉？”在他看来，格物没有内外彼此之分，因此格物是格心之物，是去其心之不正，以全其本体之正。这样，王阳明的格物便不是朱熹即物穷理的求知方法，而更偏重于为善去恶的内心涵养，从而使格物与致良知完全吻合起来。这种新的格物说，正包括了他的所谓心即理、知行合一，以及致良知的心学观点。所谓心即理，在王阳明看来，就是不能像朱熹那样将心与理分而为二，从而导致知与行、学问与修养的分离。为此，他继承和发挥了陆九渊的心即理的思想，以为宇宙万物的规律皆归于吾心判断的范畴，并由此说明进行道德修养只要求之于心，于心上下功夫就够了。

知行问题是中国哲学中一个相当古老的问题。但知与行的先后及难易问题则是中国哲学家一直未能很好解决的问题。对于这个问题，王阳明的基本立场是主张知行合一。其大概意思是，知行同一于心之本体，知行是同一个功夫，知行合一并进不可分离等等。具体说来，他认为，知则必行，不行不足谓之知；真知则必行，不行终非真知；知不限于思想，行不限于行动，知行同是心的两个方面，即知即行。至于其知行合一的目的，据王阳明自己说，一是为吃紧救弊而发，一是为了论证知行本体本来如此。也就是说，知行合一说的核心内容是知行本体合一，重点在于强调行。知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。至于这里的行，虽然含有社会实践的意义，但说到底只是中国传统社会的道德践履，是专指一种所谓克己功夫。在这一点上，王阳明与朱熹并没有什么根本性的不同。他们都是要求去人欲而存天理，只是在方法与手段上，朱熹更多地强调以知识的增进为学圣人的基本途径，而王阳明则以为不必在增进知识上下功夫。在他看来，学问思辩都是行，不徒朱熹所说的由问学而达到致知的一条途径，而应该包括陆九渊所强调的尊德性、重实行的修养方法。由此可见，王阳明的知行合一说，实际上是朱陆学说

的折中与调和。

良知的说法来源于《孟子》，其含义是指一种“不虑而知”的知赋道德观念。王阳明对此加以发挥，并引进《大学》中的“致”字，《大家》说：“致知在格物”；“格物而后知至”。据此，王阳明提出致良知的主张，以为良知即是天理，从而进一步要求人们首先认识和恢复内心所固有的天理，并由此推及自己的良知于事事物物，那么事事物物皆得其天理矣。即把自己的一切行为和活动都纳入中国传统社会道德规范的轨道。其要点包括：第一，良知即是天理。在孟子那里，良知本是一种先验的道德观念，是指恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，而王阳明对此则作了本体方面的发挥，以为吾心之良知，即所谓天理。把先验的道德良知视为代表世界本原的天理，因而良知便成为人人心中不假外求的道德本原。在王阳明看来，良知是是非之心、好恶之心，是判断是非的惟一标准；良知人人俱在，自圣人以至愚人，无不相同；人人同具良知，人人有个判断是非善恶的自家标准。因此，他强调，良知就是人人所具有的“心之本体”，它先验地存在于人们的心中，人们依良知而行便会产生正确的道德行为，故而无需向外寻求道德行为的来源。第二，良知是心之本体。在王阳明看来，良知天理在人们的心中，天理的昭明灵觉就是人心之虚明灵觉。通过它，人们便能很自然地感觉或判断出人的行为的善恶是非，从而推动良知，并使它充分发挥自己的机能，以善念支配人的道德行为的过程，此即致良知的功夫。由此可见，王阳明的致良知的学说，充分强调了良知在道德修养中去恶为善的主观能动作用，并使之成为支配人的道德行为的精神本体。第三，对朱熹格物致知说的改造。朱熹的格物致知说强调知识在人的道德修养过程中的作用，忽视了人心在此一过程中的能动功能。对于朱学的这一内在缺欠，陆九渊曾经表示过严重不满，以为朱学的这一原则实在是支离破碎，并由此而提出自己的新的解释。王阳明在这一问题上，基本是接着陆九渊的思想继续前进，如果说有所不同的话，那就是他对朱熹反复强调的格物致知进行了一番新的解释，即将“物”解为“事”，将“格”解为“正”。这样“格物”便是在意念发动处的件件事情中为善去恶，避开主观意念中恶的认识，接近善的直接感觉。他以为这样的格物便可避免“务外遗内”之弊，杜绝“支离破碎”之病。以这种格物说解释《大学》的致知在格物，在意念的发动处为善去恶，不欺骗良知的感觉，这就是诚意。

因此可以说，王阳明的致知格物其实就是穷究吾心之良知。从而把《大学》的实践道德思想转变自己的“格物致良知”的道德修养论。

万物一体之仁说，是与王阳明的“明德、亲民”说相联系和相贯通的；是他把致良知的哲学扩展到社会政治层面，并与《大学》的政治伦理学说结合在一起而成的。他的万物一体之仁说的意义，在于强调天地万物以人为中心，人心便是天地鬼神的主宰，人的良知也是草木瓦石的良知。按照他的这个说法，圣人之心便应以天下万物为一体，每一个都应将自己的良知是非推广到天下，如此便能救社会于水火之中。

（三） 王学的传播与分化

王阳明是宋明时期与朱熹、陆九渊等人齐名的儒学大家，他继承和发展了陆九渊的心学思想，在宋明理学中形成了陆王学术流派，在明中、后期的思想界曾经风靡一时，一度取代了程朱理学的地位，左右中国思想界长达百年之久。此外，他不仅对中国近代历史进程产生不小影响，而且传至日本，形成日本的阳明学，在日本的历史尤其是日本近代历史进程中发挥过相当重要的作用。

阳明死后，其学一度受到排斥，其思想也一度受到攻击，但是由于其弟子的不懈努力，其学依然风行天下，辉煌一时，而其时谨守程

朱藩篱者，几复无人，可见阳明学的势力影响之大。至于阳明后学，据《明儒学案》所列，计有浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽、泰州等七个学案。其他受王学影响，并以其为宗者也不在少数。

浙江是王阳明的家乡，因而所谓浙中学派实际上受到王阳明的直接影响。这一派的主要弟子有王畿、线德洪，以及徐爱等。徐爱是王阳明的妹夫，也是王阳明最早的及门弟子。他初闻王学，以为和先儒的传统解说有出入，惊异不定，觉得无从下手。既而深入进去，并反身实践，始信王学为孔门之嫡传，由是而成为笃信王学之第一人。王阳明也称他为自己门下之颜渊。他在王学门下的实际地位，也确实有与颜渊相似之处，一是他去世较早，未及得闻王阳明的致良知之说；一是他笃信实践，虽得王学之真，但在理论上却极少发明。他曾根据王阳明讲解《大学》的基本宗旨，编成王阳明最主要的著作《传习录》。徐爱为学的特点在于强调涵养、省察、克治、收放心，以培养心之体。他认为，学者之患在于好名，只有去私才能宜于物。他说："心德者，人之根源也，而不可少缓；文章名业者，人之枝叶也，面晨所汲汲"；"夫人所以不宜于物者，私害之也。"

与徐爱的情况稍有不同，王畿师从王阳明的时间比较长，后且在吴、楚、闽、越、江、浙一带讲学长达四十年，专心传播王学。所至之处，听者云集，影响极大，莫不以其为王学之宗主。他为学主张大彻大悟，以无念为宗，将儒学的宗旨归为虚寂，具有融合儒释道的思想倾向。其学最值得称说者，是他与钱德洪关于王阳明四句教的一番争论。王的四句教是"无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。"嘉靖六年(1527)九月，王阳明将赴广西，临行前的一天晚上，王畿与钱德洪就这四句话的不同理解发生争议。王畿认为，心、意、知、物只是一事，若悟得心是无善无恶之心，则意、知、物俱是无善无恶；若说总有善恶，毕竟心体还有善恶在。为此，他强调王学之四句教纯系"权法，未可执定"，并由此进一步提出"四无"说，以为为学需"悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无无恶之知，物即是无善无恶之物"。主张从先天心体上立根，断言良知一点虚明，便是作圣之机。时时保住此一点虚明，便是致知。由此把王阳明的良知进一步引向禅学。

对于王畿的解释，钱德洪当然无法赞成。他认为，王学的四句教是"定本，不可移易"。因为心体原是无善无恶的，但人有习心，意念上便有善恶在，格物、致知、诚意、正心、修身，正是复那性体的功夫，两人争论不休，遂请王阳明详加解释。王的解释是，"二人之见，正好相资为用，不可各执一边。我这里接人，原有此二种。利根之人，直从本原上悟入，人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中；利根之人一悟本体即是功夫，人己内外一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶，功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中(王畿)之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道；若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。"由于此段话说在越城之天泉桥上，故史称"天泉证道"。

至于钱德洪，也是王阳明的一个著名弟子。其学术思想除了上述与王畿的争论外，主要是阐释王学的一些基本精神。他认为，充塞天地之间者，只是此一良知。天只此知之虚明，地只此知之凝聚，鬼神只此知之妙用，四时日月只此知之流行，人与万物只此知之合散，而人只此知之精粹也。其学以收敛为主，注重于事物上实心磨练，主张在诚意之中求正心之功，忆以求悟，而不切乎民彝物则之常。曾说："著衣吃饭，即是尽心至命之功。"其学宗旨与王畿从心体上顿悟明显不同。

王学浙中学派的另一重要传人是黄绾。黄绾早年师从谢铎，刻苦自修，宗程朱理学，后笃信王阳明良知之说，以为简捷直接，圣学无疑，遂以阳明为师，称门弟子。然而到了晚年，又背叛王学，以为王学是禅学，其空虚之蔽，误人非细。于是对王学持严厉的批评态度。他从天性人情之真出发，反对王阳明去欲去七情的说法，认为情与欲皆不能去，因为人之有喜怒哀乐之情是自然的，故而只能使情的发挥得其正，而不能强去之。他又反对正其义不谋其利的传统思想，主张圣人之学既要探讨义利如何统一，又要研究人之情如何得其正。他的基本观点是利义并重，二者皆不可轻。“利不可轻矣，然有义存焉。”因此从黄绾的思想倾向里，不仅透露出王学乃至整个宋明理学的危机，而且预示着与心学、理学相对待的经世致用之学的勃兴。

王阳明的思想影响除了在他的家乡形成势力巨大的浙中学派外，还在他长期做官讲学的江右（即江西）地区形成了颇有势力的江右学派。江右学派的主要代表有邹守益、聂豹、罗洪先等。他们因坚持王学致良知的正统观念，往往被视为王学的正宗。

邹守益的从学经历与黄绾差不多，也是先宗程朱，后师阳明。只是后来他并没有像黄绾那样背叛王学，而是谨守王学传统。故而黄宗羲称其能推原阳明未尽之旨而不失其传者。其学以主敬为根本特色，以为“圣门要旨，只在修己以敬。敬也者，良知之精明而不杂以尘俗也。”修己以敬，就是戒慎恐惧，常精常明，不为物欲所障蔽。“一有障蔽，便与扫除，雷厉风行，复见本体。”他主张“寂感无二时，体用无二界，如称名与字。然称名而字在其中，称字而名在基中”，反对分知为内，物为外；知为寂，物为感，动静有二时，体用有二界的观点。认为这分明是破裂心体，是害道。在谈到良知问题时，邹守益认为，良知虚灵，昼夜不息，与天同运，与川同流。以独知为良知，以戒惧慎独为致良知的主要修养方法，并尽力身体力行，可谓有功师门不少。

聂豹原本并不是王阳明的弟子，他只是在研究了王阳明的学说，并与之辩难之后，才开始信服其学说，并在阳明死后始称阳明之弟子。聂豹之学以主“归寂”为根本特色。据《明儒学案》卷十七：“先生之学，狱中闲久静极，忽见此心真体，光明莹彻，万物皆备，乃喜曰：‘此未法之中也，守是不失，天下之理皆从此出矣。’及出，与来学立静坐法，使之归寂以通感，执体以应用。”以为良知是未发之中、廓然大公的本体之说乃是王阳明所谓致良知思想的精髓。故而主张求学要自其主乎内之寂然者求之，使之寂而常定。以为养本体是动静无心、内外两忘的涵养功夫。对聂豹的归寂说，王畿等人坚决反对，纷纷指责他与师门有背，类似于禅学之语。

在当时，只有罗洪先赞成聂豹的归寂说。罗洪先认为，聂豹所言，真是霹雳手段，许多英雄瞒昧，被他一口道着，如康庄大道，更无可疑。至于罗洪先个人的学术思想倾向，则有一复杂的演变过程。他始致力于践履，中归于寂静，晚年才彻悟于仁体。开始认为知善知恶即是良知，依此行之即是致知。后来体会到，如果中无所主，善恶交杂，而依此行之，岂能无乖戾于既发之后，能顺应于事物之来？因此，必须经过枯槁寂寞之后，消除一切杂念，使天理炯然。这就是他的以“收摄保聚”为功夫的主静说。

在江右学派中，另一重要学者是欧阳德。他青年时代师从王阳明，服膺致良知之学。以良知为世界的本原，由良知产生万事万物。“夫人神发为知，五性（即喜怒哀乐视听言动等）感动而万事出”；“视听言动之外，更有何物”？进而他反对罗钦顺斥陆王以知觉为性，强调良知与知觉、良知与意的区别，认为视听言动皆知觉，不全是善；意有妄意、私意，有善恶。知觉和意不可谓之性、理，知觉与良知，名同而实异。在动静关系上，欧阳德主张良知无动无静，认为学贵循其良知而动静两忘，

然后为得。对于格物致知，虽认为离事物则无知可致，但主张践形然后可以尽性。

阳明后学除了上述浙中学派、江右学派的几个代表人物外，真正在当时产生极大影响的，还要数泰州学派。泰州学派的创始人是王阳明的高足王艮。王艮出身灶丁，家贫不能竟学，后师从王阳明，颇得阳明思想的精髓，然往往驾师说之上，持论益高远，出入于释道二教。王艮的学术特征是发是姓日用之学，讲学儒家经书时颇多自己的独到心得，不拘泥于传统的传注。他的传道与传统儒者一直囿于知识分子的小范围中明显不同，而主要是面向下层民众说法，即所谓“入山林求会隐逸，至市井启发愚蒙。”鉴于这种特殊的传道对象，王艮在发挥阳明的学说时，更注意结合百姓的实际情况而发议论。他认为，天地万物一体，人性之体就是天性之体。天性之体是活泼泼的，如鸢飞鱼跃。因此，人性也就不假安排，而是顺着天性去做就是了。无为其所不为，无欲其所不欲，只是致良知便了。至于他所说的良知，也只是百姓日用。他说：“圣人之道，无异于百姓日用。凡有异者，皆是异端。”这样，王艮便自然地将原本神圣的儒家道学的外衣扯了下来，使之成为愚夫愚妇能知能行者。也正是从这个意义上说，王艮的学说不仅预示着宋明理学危机的加深和崩溃，而且其思想体系中确实闪耀着某些近代理性因素的火花。当然，这些因素已一乃师王阳明的思想相差甚远。

王艮死后，其子王辟继承其讲席。其学以不犯手为妙，即一切听任自然，所谓鸟啼花落，山峙川流，饥食渴饮，夏葛冬裘，“至道无其蕴矣”。他强调，“学者所以全其乐者也，不乐则非学矣”。

从传学系统看，王艮之学除了传其子之外，其弟子尚有林春、徐樾。其子的弟子有韩贞、李贽。徐樾的弟子有赵贞吉、颜均。颜均的弟子有何心隐、罗汝芳。在这些众多的及门及三传、四传弟子中，像李贽、颜均、何心隐等人均具有极强的叛逆性格和异端思想，故而他们的学术传承系统虽仍属于王学一系，但其思想资源自非王学一孤立的系统，而是具有似儒、似道、似禅，亦儒、亦道、亦禅的复杂特征。实际上是晚明特殊社会背景下一股强劲的异端思潮。

这股异端思潮当然在阳明学说的本身即已存在，然而真正形成一股有影响的势力，无疑是在他这些弟子所处的时期。他的三传弟子颜均，为学力主一任自然，宣称性如明珠，原无尘埃，有何睹闻？著何戒惧？平时只是率性所行，纯任自然，便谓之道。并公开批评说，凡先儒见闻，道理格式，皆足以障道。这无异是向儒学所称道的先圣先贤公开挑战。

颜均的弟子何心隐（即梁汝元）走得更远。他以《大学》先齐家的观念为原则，建立“萃和堂”以合族，“身理一族之政，冠婚丧祭赋役，一切通其有无”，颇具有乌托帮的意味。而且，他竭力反对宋儒的无欲主张，以为人心不能无欲，寡欲则可，无欲则不可。

颜均的另一个弟子罗汝芳，其学主要以赤子良心、不学不虑为的，以天地万物同体、彻形骸、忘物我为大。纯任自然，当下现成。解缆放船，顺风张棹，无之是非。一洗理学肤浅套括之气，当下便有受用。其不受传统束缚的叛逆性格跃然纸上。

罗汝芳的弟子有周汝登。其教人重在此心之自得和当下承当。宣称此心一刻自得便是一刻圣贤，一日自得便是一日圣贤，常常如是便是终身圣贤。强调当下受用得着，以为这是学问的下落去处；如果只是悬空说去，便是无下落。其学具有浓厚的禅学特征，其主观意图似也有意会通儒释。

在王学后学尤其是泰州学派的传人中，最具有异端性格和叛逆精神的还要数李贽。他实是泰州后学中的“异端之龙”，因而被当最高统治者视为“敢倡乱道，惑世诬民”的洪水猛兽，并下令逮捕入狱，将其迫害致死。

李贽的叛逆性格主要体现在对宋明理学

正统的批判上。他从阳明心学的一些基本原则出发,竭力反对宋明理学家的道德说教和神秘主义。他认为,宋明理学家所推崇的孔子已远不是历史上的真实的孔子,真实的孔子是人,而不是神。真实的孔子人人可学,而被宋明理学家神秘化了的孔圣人,则不可学,也不必学。因此,他竭力反对以孔子之是非为是非,反对对孔子不切实际的迷信。对于儒家的那些典籍,李贽认为,多半并不出于那些圣人之口,因而并不能作为"万世之至论",而应根据这些话语的具体背景进行研究和分析。故此他坚决反对宋明理学家假借圣人的语言以治人的把戏。他称这些理学家为假道学,为"穿窬之盗",为欺世盗名者。他们阳为道学,阴为富贵,被服儒雅,行若狗彘。既可恶、可恨,甚切可杀,可剐。由此可见,李贽对那些假道学家是如何的憎恨。

李贽对假道学的憎恨,按理说并没有涉及到儒学的整体和真正的儒家精神。事实上,在没有新的资源作凭借的历史条件下,他所向往的也只能是那些所谓的真儒学、真道学。也正是从这个意义上说,李贽的叛逆性格和异端思想只是对宋明理学正统有效,他所呼唤和向往的依然是传统的儒学或称之为早期儒学。

清代的儒学

入清之后,由于王学的空疏,知识分子已不屑于作王学的传承人,而一反王学,继而反对整个宋明时期的学术风尚,而遥承两汉学术旨趣。学术界的主流是遵循顾炎武、阎若璩等人开创的"好十敏求"、"经世致用"的"汉学"路线,企图通过对传统儒学经典的重新诠释,发掘中国文化的精髓,重建中国文化的新体系。顾炎武认为,王学末流尽废先儒之说而欲出其上,不学无术则借"一贯"之言而掩饰其简陋,置四海困穷不言而讲"危微精一",实为一种亡国的清谈之风。在他看来,明末"神州荡覆,宗社丘墟"的结局,实由王学末流的空汶误国所造成。王学末流背离孔门为学宗旨,不习六艺,不考百王之典,不综当代之务,而专心于内,实乃内释外儒之学,已非儒学之正宗。对于程失理学,顾炎武也只是作了有限度地肯定,尤其是对理学学津津乐道的性与天道等持坚决的反对态度。他指出,整个宋明理学的出理是对中国文化发展的"误导","古今安得别有所谓理学者?经学即理学也。自有舍经学以言理学者,而邪说以起。不知舍经学,则其所谓理学者,禅学也。"这就从根本上将理学的价值大大地打了折扣,从而摘除理学家头上神圣不可侵犯的光环。诚如梁启起《清代学术概论》所说:"自炎武此说出,而此学阀之神圣,忽为革命军所粉碎,此实四五百年来思想界之一大解放也。"

在抛弃了宋明理学的为学宗旨之后,顾炎武试图身体力行,为中国文化开辟出一条新的道路来。在方法上,顾炎武强调学术贵在创新,反对抄袭古人,注重实政,每一事必详具始末,参以佐证,尤不以孤证自足,必取之甚博而后笔之于书。他强调为学不仅要勤于读书,而且要勤于调査研究,向实践学习。他自已毕生游学南北,以二马二骡,载书自随,所至关要之处,即呼老兵退座询其曲折,或与平时所闻不合,则即于坊肆中发书而对勘之。或径行平原大野,无足留意,则于鞍上默诵诸经注疏,偶有遗忘,则即坊肆中发书而熟复之。从研究方法上一反宋明人坐谈性命的空疏之学。不仅如此,在研究门类上,顾炎武参证经史,讲究音韵,精研地理,开乾嘉学术之先河。由于他的提倡和身体力行,当时有一批学者如朱鹤龄、费密等同样主张治经信古,从实志道,从而形成了一股浩大的实学声势,使得清初在学术方法上逐步向博稽经史的方向走去,并最终形成有别于宋明理学学术方法的考经证史的学术思潮。

和顾炎武一样,清初大儒黄宗羲、王夫之

虽然从宋明理学尤其是王学中来，但他们也明显地意识到宋明理学尤其是王学的危机，而主张以六经为根底，以经世致用为目的，这些都对乾嘉汉学的形成起到不可估量的作用。

作为东林名士黄尊素的公子，黄宗羲以半生精力致力于匡复明室，然而时代条件使然，他的理想只能付诸东流。于是他只得归家著述讲学，将自己的所有理想都寄托在他的那些浩繁的著作中。

就学术传统而言，作为刘宗周的弟子，黄宗羲对晚明王学的内在缺陷理所当然地有一种清醒的认识。故而他竭力反对王学末流的空谈，批评明代学者不以六经为根底，往往抄袭语录之糟粕。主张为学的首要前提是精研六经，必源本于经术，而后不为蹈虚；并要博通诸子，必证明于史籍，而后足以应务。同时，为学务必要独立思考，自辟蹊径，以经世致用为惟一目的，反对固守前人的思想观点。在学术思想和方法上实开一代新风，初步纠正了王学末流"束书不观，游谈无根"的空疏学风。

如果说顾炎武、黄宗羲在学术上的贡献是开一代新风的话，那么王夫之的主要贡献则是以六经为根基对宋明理学的学术上和理论上进行深入的批判和总结。他在长达四十余年的隐居生活中，潜心著述，大量笺衍六经，"于六经皆有发明"，成书多达百余种，四百余卷。

王夫之在他长期的学术生涯中，主要思考的是如何重建儒学传统的问题。他认为，儒家思想在孔子之后就开始变质；发展到秦汉，就基本上变质。秦汉以后的儒学就绝大多数而言，并不是真儒，而是伪儒、败类之儒。到了宋明，儒学更进一步地蜕化，严重束缚于形式主义之中，在麻木、糊涂中而沾沾自喜，沉醉于自视清高与傲慢之中，殊不知这样的儒学早已失去信仰的价值，教而误人之子弟，执而误人之国家。到了明清之际，儒学更是走向反面，无论在取士或教学内容上都毫无生气，拾前人之牙慧以为秘藏，而不知心为何用，性为何体，三王起于何族，五霸兴于何世。显然，王夫之对儒学传统的清理与晚明以来的学术思潮以及西方传教士对中国学术传统的辨析有相近或相似之处。

基于对儒学传统的辨析，王夫之提出儒学思想的重建主要应该批判后儒对儒家思想的曲解，以恢复儒学的正统地位。那就是儒学要彻底摆脱佛道二教的思想影响，真正回归到孔子时代，即以忠孝仁义为主体的形态。

基于对儒学传统的这种认识，王夫之对宋明理学当然持一种激烈的批判态度。在他看来，不论是程朱理学还是陆王心学，实际上都是儒学的异端邪说，而非儒学正宗。他的主要观点是：

1. 气外无理，天下惟气。他继承张载的气本论思想，以为气是宇宙的惟一实体，理只是气的内在规律，理依气而存在，因此没有离开气而单独存在之理。

2. 变化日新与性日生、日成。王夫之在总结理学的辩证思想时，明白地提出他的"生化"思想。他认为，天地间的生化是宇宙中不可更易的规律，由此，才有世界的存在和发展。据此进一步推论，人性也和自然界万物一样，是一个不断生化的过程，未成可成，已成可革，而非一旦成形便永远不再改变。故而天命也不是受之于初生之倾，一成不变。

3. 因所发能与能必副所。能、所原本是佛学的概念。能指认识能力，所指认识对象。佛学以为所不能离开能而存在。后来，陆王心学引进所能的概念讨论心学的心物问题。王夫之认为，对所、能之义必须严加区分，所作为认识对象则必实有其体，能作为加于客观对象之上的认识主体则必实有其认识作用。故此他主张必须尊重客观事物，在此基础上调动人的主观能动性，认识事物，把握客观规律。据此，他对心学以心代物的观点进行了严厉的批判，其《尚书引义》卷五指出："耳苟示闻，目苟未见，心苟未虑，皆将捐之，

谓天下之固无此乎？越有山，而我未至越，不可谓越无山，则不可谓我之至越者为越之山也。”显然这种批判比较深入地抓住了心学的内在矛盾。

4. 行可兼知，而知不可兼行。知行问题既是宋明理学的一个主要问题，也是儒学史上的一个古老的问题。对于这个问题，王夫之既不满于程朱的知先行后说，也反对王阳明的知行合一论。他认为，知先行后是一整齐划然之次序，以困学者于知见之中，且将荡然以失据，割裂了知行的有机联系，显然与圣人之道有异。对于知行合一论，他认为其主要问题是混淆了知行的界限，取消了知行的先后次序。他强调，知以行为基础，行可以验知之真伪，但承认知也对于行有积极或消极的影响，即一方面重视行为实践，另一方面承认知行之间相互影响的辩证关系。

5. 理在欲中。存天理，灭人欲是宋明理学的一个主要观点。尤其是在朱熹看来，天理与人欲无法并立，因此只有革尽人欲，才能复尽天理。对此，王夫之认为，人欲为人人皆有的事实，不仅一般人有，即便圣人也不能没有人欲，故而人欲即是天理，天理即是人欲，理只能存在于欲之中。

在王夫之的思想体系中，不难看到明末清初西方思想文化影响的蛛丝马迹。他虽然几乎从不提及西学，但在实际的研究过程中却处处体现了西学的思路和方法。这种状况在当时的另一大家方以智的思想体系中更加明显。

方以智的政治经历与王夫之、黄宗羲等人差不多，前半生几乎都在致力于匡复明室，后半生方有暇从事于著述。他的著作格外的多，其基本倾向是“纷纶五经，融汇百氏”，讲究“质测”、“通几”之学。前者以儒学为主，改铸老庄，援引佛道，以《易》学为核心，实现三教兼容，而且还尽力吸收当时从西方传来的自然科学知识。后者直接使用西方传来的科学方法和手段，从事自然科学的实证研究，以自己的研究成果和学术倾向批评宋明理学家空谈心性之弊病，确实取得一些有价值的结论。如物质的恒动规律、火一元论等。凡此，皆为传统儒者所不为，于此可见儒学传统在新的历史条件下有某种转向的可能。

对理学的批评不始于明末清初，然而明末清初的反理学运动实际上导致了理学的终结。顾炎武、黄宗羲、王夫之、方以智等人都对理学有所批评，但由于他们思想主旨不在此，故而影响不算太大。在当时，真正专以批评理学为为学宗旨的有陈确、颜元、李塨等人。正是由于他们的批评才最终使理学走向终结。

陈确的思想深受王阳明和刘宗周的影响，因而他敢于蔑视权威，打破成见，对程朱理学予以强烈的攻击。首先，他集中精力批评宋明理学所凭借的儒家经典《大学》和《中庸》，公开怀疑这两本书的正确性和权威性，从根底上抽空理学家的学术依据。他指出，被理学家奉为为学总纲的《大学》首章，并不是“圣经”，也不是孔子之言；其传十章也非曾子之作，更非“贤传”。观其实，其言似圣而其旨实窜于禅，其词游而根，其趋罔而终困，支离虚诞，决非秦以前儒者所为。这种分析显然是要给理学家以致命的打击。其次，在谈到性理问题时，陈确着力批评理学家的先天道德论，以为人性的善恶主要在于后天的学习和环境的影响，是后天事功的必然结果。对于理学家的天理人欲不可并存说，陈确也持坚决的反对态度，以为人欲的存在不仅是客观的事实，而且具有必然性和合理性，是人人所固有的生理属性，普遍存在于包括圣人在内的每一个人的身上。因此他强调，天理只能从人欲中见，人欲恰到好处，即是天理。对于宋明以来的伪道学，陈确和先前的李贽一样表示极端憎恶和反感，主张将伦理道德规范与实际经济能力结合起来，反对不顾经济能力的厚葬以崇孝道、厚礼以行婚嫁等社会陋习。表现出“事事求实理”，以日常生活

中实实在在的理去反对虚伪的礼教，用“实理”反对“天理”。是明清之际实学思潮在日常生活中的具体化和实用化。

具有实学思想倾向的学者在清初还有许多。如与黄宗羲、李颙并列为清初三大儒的孙奇逢，也是以实学思想对宋明理学进行猛烈攻击的一员健将。孙奇逢早在明代即已显名，入清之后，绝意仕途，不求闻达，潜心学术，著述甚丰，以求经世。就其学术倾向而言，他并不是坚决站在程朱理学的立场上反对王学，而表现出调和朱陆的思想倾向。只是其学术宗旨毕竟出于王阳明，而变以笃实，化为和平，兼采程朱之旨以弥补王学之不足。因此，他既不欲以程朱、陆王为二途，也不过分地站在一方而反对另一方。他以为朱王之间同而异，异而同，互有短长。正确的选择只能是以虚泄实，以实补虚。主张治学与治世相结合，认为学术之废兴，系世运之升降。又主张遇事敢言，见危受命，而经世宰物，随地自见，此圣门之所以贵于学，而其用甚大。若平日只会空谈身心性命，一遇事便束手无策，此乡曲腐儒之流，并非真儒学。显然，这是实学思潮影响下的学术倾向。

提倡经世致用之学并不一定要反对程朱理学，这在当时似也是一个较为普遍的现象。如陆世仪，初师刘宗周，后归宗于程朱，并被称为恪守程朱家法、道体纯正者。但是鉴于当时的条件，他也并不是死守程朱理学的传统不变，而是期与用世，其为学完结与顾炎武大体相近。一方面，他对程朱理学空谈身心性命之学已不太感兴趣，而阳明之学直截了当似更有可取；另一方面，他和其他理学家也不尽相同，不仅力倡经世致用之学，而且如顾炎武一样身体力行，于农田水利、田赋、兵阵，以及中国古代政治制度等都有相当精深的研究。凡此，均表明他的思想更接近于顾炎武而并不拘于传统理学的旧范式。

清初三大儒之一的李颙，其学先以经世致用为惟一准的，欲开物成务，康济世艰，后转而对心性义理的探讨，提倡反身悔过之学，并标出心性修养的完结为“悔过自新”四个字。这里虽有明显的理学家的气味，但真实的用意无疑是对当时知识界寡廉鲜耻状况的批评，是以此唤醒士人，达到救世济时之目的。在谈到儒之学的功能时，李颙认为，儒学的基本功能就是明体适用，既要讲究识心悟性，又要讲开物成务，两个方面浑然而不可分离。明体而不适于用，便是腐儒；适用而不本于明体，便是霸儒；既不明体，又不适用，徒汩没于词章记诵之末，便只能是欲儒。据此可见，李颙的思想虽没有超出理学家的范围，但其实学实用的倾向已极为明显。

具有实学实用倾向而又超出理学范围，并对理学持批评态度的，在当时除了陈确之外，尚有颜元和李塨。他们二人着力批判理学空谈心性，倡导经世致用和实学学风，重视实际操习之“行”，强调习行、习动、践行，反对死读书，读死书。其所代表的学派史称颜李学派。

颜元早岁好陆王心学，后改事程朱理学，信之甚笃。不久又怀疑朱学盖已参杂佛学，不止陆王也；陆王也近支离，不止朱学也。中年以后，目睹宋明理学空谈的流弊，再加上因义祖母去世，代父居丧时，行朱子“三日不食，朝夕哭”的家礼，饥饿哀毁几至于死，于是开始怀疑程朱理学的价值，断然背离程朱理学，转而走向彻底批判程朱理学的学术道路。始信程朱之道不熄，周孔之道不著，以为必破一分程朱，始入一分孔孟。进而认为孔孟自孔孟，程朱自程朱，程朱学说并不是孔孟学说的真传，而是儒学的变种。他给自己制定的学术目标是：推翻程朱，复归孔孟。

在对理学的批判上，颜元和其他的反理学家都不太相同，首先他不是从理学命题的对立面入手，不是在理学家津津乐道的心性义理方面提出反命题，而是以实事实行为标准来判断各种命题的价值和意义。他认为，早期儒学的基本特点是尚实，凡天地所生以主此气机者，率皆实文、实行、实体、实用，卒

为天地造实绩，而民以安，物以阜。降自汉晋，沉溺于章句，不知章句所以传圣贤之道，而非圣贤之道。妄希于清谈，不知清谈所以阐释圣贤之学，而本身并不是圣贤之学。到了宋代，理学家的所谓儒学更集汉晋释道之大成，所有的学问无不尚虚。儒者均成妇人态，甚可羞。无事袖手谈心性，临危一死报君王。不关经济，不干实事，不学军事，只知静坐以养性，读书以揣摩八股。著述集文，不是为了经世致用，而是贪从祀庙廷之典，为了吃点冷猪肉。因此，他认为，古之学有用，今之学无用。进而他指出理学与心学实际上都是满口胡说，是自欺欺人，是要把人引向歧途，甚至可以说是一种杀人之学。他说："果息王学而朱学独行，不杀人耶？果息朱学而独行王学，不杀人耶？"在程朱陆王之学当道的时候，这种呼声无疑需要相当的学术勇气。

为了纠正理学所带来的弊病，颜元竭力提倡实学、实习和实行。以为只有实行，才能真正精通各项具体的事物。否则静坐读书而不接触实际，所得只是空的知识，或假的知识，便如望梅画饼，靠之饥食渴饮不得。读书欲办天下事，犹如缘木而求鱼。只有亲自动手去做，才能获得真知识。

李塨是颜元的弟子，由于他频繁出入京师，广泛交游，因此在传播颜元的学术思想方面贡献极大。他的学术思想与颜元大体相近，以为纸上的阅历多，则世事阅历少；笔墨之精神多，则经济之精神少。宋明之亡，皆由于此。因而他和颜元一样，反对高坐而谈性天，捉风捕影，篡改章句语录，而主张应于礼乐兵农官职地理人事沿革诸实事，多下功夫，以实行实学补救理学之偏颇。对于传统儒学的义利之辨，颜元继承陈亮"义利双行，王霸并用"的观点，坚决反对汉儒的"正其义不谋其利，明其道不计其功"的说法，而改为"正其义以谋其利，明其道而计其功"。李塨则更以为"明其道而不计其功"之语，学者如真的奉为为学完结，那么则学无事功，举世陆沉，后果不堪设想。他们主张义与利、道与功应该统一和结合，而不是相互对立的关系。这样，他们便撕破了道学家的虚伪面纱，实际上意味着宋明理学的终结。

有了颜元、李塨等人对理学、心学的批判，又有了顾炎武、黄宗羲等人对实证之学的提倡和力行，中国学术的转向似已呼之欲出。然而，他们毕竟没有在技术和操作层面建立起一套完整的规范。而真正从技术上、从操作层面上建立一套完整规范的，还是要数毛奇龄、阎若璩与胡渭等人。毛奇龄是一位有才华而不修边幅的学者，为人好争、好胜，甚至不惜伪造典故以欺人，或造为师承以示人有本者，故而其学体系虽庞大，然缺少精思，缺少学者应具的起码道德。所著经学方面的书凡五十种，合其他方面的著述共达二百多卷，今《四库全书》著录就有四十部。其学主要与朱熹立异，朱熹疑伪孔古文，毛奇龄则以为伪孔古文可信；朱熹信《仪礼》，毛奇龄则以为可疑。所著《经问》，指名攻击顾炎武、阎若璩、胡渭三人，以为三人博学重望，值得攻击，而余人碌碌，不足齿录。他的贡献主要在于基本辨明《河图》、《洛书》的源流，以为今之《河图》即大衍之数，当名《大衍图》，而非古所谓《河图》。今之《洛书》，则太乙行九宫之法，也非《洪范》九畴。

故意立异是毛奇龄学术的一个显著特点。尤其是在关于《古文尚书》真伪的问题上，他与阎若璩的对立和立异就显得没有多少道理。阎若璩所著的《古文尚书疏证》，对宋明理学家盲目崇拜的《古文尚书》提出根本怀疑，以为其书以篇数不合，篇名不合，所叙文字、年代次序之不合，然后知晚出之《古文尚书》盖不古不今，其造作者非伏生也非孔安国，而是别为一家之学者。这就从根本上抽空了理学家的理论依据，证明理学家所崇拜的东西原来不过是粪土一堆，原以为没有问题的神圣经典也可以而且应该拿出来重新研究。应该说，阎若璩的研究成果虽仍有不如

人意处,但基本结论无疑正确。然而毛奇龄于不疑处立异,专门针对阎若璩的《古文尚书疏证》著有《古文尚书冤词》以与阎若璩抗辩,强辩《古文尚书》为真。一时间成为当时学术界公开讨论的绝大问题,结果是阎胜毛败。此后,伪《古文尚书》一案遂成定论。

辩证古书之真伪,是中国学术史研究的基础性工作,也是清代汉学的一个相当突出的特点。而在这方面,具有突出性贡献,甚至在某种程度上可以说是集大成的,是与阎若璩差不多同时的姚际恒。姚际恒以疑古精神炽烈而知名于世,他疑《古文尚书》,疑《周礼》,疑《诗序》,乃至疑《孝经》,疑《易传》十翼。年五十着后注九经,阅十四年而成,名曰《九经通论》;又著《庸言录》,杂论经史理学诸子。尤其是他所著的《古今伪书考》,被完全判为伪书者达七十种。立论严谨公允,向为学者所推。凡被其判为伪书者,后人确实一般不再轻信。

以考辩伪书知名者,在当时还有胡渭。胡渭的《易图明辩》论证宋儒所谓的太极、无极,所谓的《河图》、《洛书》,并非来自伏羲、文王、周公、孔子,更非儒家真传,而是与唐末五代的道士陈抟渊源极深。这便以实证的方法从根本上解决了原始儒学与宋明理学的原则区别,使学者知道欲求儒学思想的真谛,舍弃宋明理学的方法,还有其他的道路可走。

诚如梁启超所说,阎若璩、胡渭等人的贡献,不仅在于辨明个别图书的真伪与源流,而且从思想上引起知识分子的极大震动,使知识分子感到欲摆脱宋明理学所带来的文化危机,必须另开新的途径。于是,以实证考据为基本特征的乾嘉汉学逐渐形成了。

乾嘉学术

乾嘉汉学是一种时代文化,其内部并没有统一的派别和团体,然而如果从学术倾向与学术特征来分析,至少可分为两大学术系统,一是以苏州人惠栋为中心,以信古为标志的吴派;一是以徽州人戴震为中心,以求实为特征的皖派。在吴派和皖派两大系统之外,还有以焦循、汪中为代表的扬州学派,以及以全祖望、章学诚为代表的浙江学派。这些学派均以考证实证为基本特征,被通称为乾嘉之学。当然它们又各具特色,具有不同的学术内涵和学术贡献。

吴派学术开始于徐枋和汪琬,然而真正建立吴派学术体系的还是惠周惕、惠士奇以及惠栋祖孙三代。惠周惕的经学著述有《易传》、《春秋问》、《三礼问》、《诗说》等。惠士奇也博通六艺九经诸子及《史记》、《汉书》等,著有《易说》、《礼说》、《春秋说》。其《易》学不取王弼及其以后的注解,以为尽改为俗书,又创为虚象之说,遂使比较纯正的汉学就此消失。其《礼》学亦然,以为郑玄的《三礼》,去古未远,多引汉法,故借以为说。而此后的诸家《礼》说因不了解古意,往往改从俗说,故不尽可信。“夫汉远于周,而唐又远于汉,宜其说不能尽通也,况宋以后乎!”因此在他看来,要治经学,只有追踪周汉。到了惠栋的《周易述》、《易汉学》,更是跨唐宋而越魏晋,专采汉代人的注解,汉以下的学说一概不取,遂使汉学的旗帜更加鲜明。其治学方法和特点是惟汉是从,凡古皆真。以为凡学说出于汉儒者,皆当遵守,其有敢指斥者,则目为信道之不笃。故而其学虽可视为“纯粹的汉学”,但其过于泥古的弱点,则明显影响了他的学术成就。正如王引之稍后所批评的那样,惠栋的在学术上考古虽勤,而见识不高,心不细,见异于今者则从之,大都不论是非。

惠栋的弟子有沈彤、江声、余萧客、钱大昕、王鸣盛、江藩等。其中以学术贡献和影响而论,要数王鸣盛、钱大昕及江藩更为突出。

沈彤笃志学问,博通诸经,尤精于三《礼》。其《果堂集》多订正经学之文,颇见功力。后世学者以为其经学著作稍逊于惠士奇

而醇于万斯大。

江声毕生未仕，着力于《尚书》之学，集汉儒之说以注之，汉儒不备，则旁考他书，精研古训，成《尚书集注音疏》十二卷，实为《尚书》古注之集大成者。其弟子知名者有顾广圻。

余萧客年十五即通五经，知气理空言无补经术，遂思读汉唐注疏。所著《古经解钩沉》一书，博采唐以前各种古书中所引的旧注，按《十三经注疏》的顺序详加叙录，所录旧文一一标明出处，故而价值颇大，是研究唐以前儒家经学的重要参考书。

王鸣盛的主要学术贡献在史学，他的《十七史商榷》是清代史学的重要成就之一。他在经学和儒家学术的研究方面，主攻的重点是《尚书》，著有《尚书后案》。另有经史考证之作《蛾术编》。他主张训诂必以汉儒为宗，甚至认为治经断不敢驳经，但当墨守汉人家法，定从一师，而不敢他徙。由此反遇了他的治学态度十分守旧。

和王鸣盛一样，钱大昕的主要学术贡献也在史学，他不仅著有《廿二史考异》这样的史学名著，而且还著有《三史拾遗》、《诸史拾遗》、《元史氏族表》、《元史艺文志》以及各种史学年表等。在经学和儒家学述的研究上，他不专治一经而无经不通，不专攻一艺而无艺不精。其《潜研堂文集》、《十驾斋养新录》等，都是经史考证的名著，具有相当大的参考价值。尤其值得注意的是，钱大昕的学术思想不像吴派其他学者那样冥顽不化、墨守成规，而相当自觉地意识到古人的学问既不可轻易诋毁，也不应过分株守，而要有选择地吸收。

钱大昕的学术理念在吴派学者中算是一个特例，不足以反映这派学者的特点。这派学者的基本特点是，以博闻强记为入门，以遵古守家法为究竟。他们认为，汉代以下的学说皆不可信，只有汉代经师去古未远，所说最得儒家真精神。因此，凡出于汉儒的学说，在吴派学者看来皆当遵守，如有谁敢于指责汉儒，便被他们视为信道不笃。这一派的治学方法，也一如其开便者惠栋一样，便是凡古必真，凡汉皆好。这种方法壁垒森严，旗帜鲜明，独守汉儒家法与师法，对于理解汉代学术文化自是一极有利的工具，但是对汉儒的盲目信从，不仅失去学者应有的怀疑精神，而且极容易引向复古主义的道路。就学术范围而言，吴派学者就经学论经学，虽有理清经学与宋明理学的关系的作用，但也明显地表现出一种脱离现实政治的倾向，部分地丧失了顾炎武等人通经致用的思想传统。

和吴派学者不同，以戴震为中心的皖派学者不仅具有极强的怀疑精神，而且敢于对现实、对统治者所信奉的官方学说进行最无情最严厉的批判。戴震曾经受学于江永，也曾向惠栋执经问难，以师礼事之。江永学识渊博，贯通古今。专心于《十三经注疏》，对于《三礼》的研究尤其精深，并长于步算、钟律、声韵，在学术上对戴震影响甚大，世称“江戴”。

作为皖派学术的中坚，戴震较早就表现出怀疑精神。在他刚刚就傅受《大学章句》时，就曾对朱熹关于儒学经典的注释表现出不信任的态度。他认为，朱熹去孔子已二千年，故而他的那些解说很难说真的把握了孔子学说的精髓。就这种精神推而广之，戴震治学不以人蔽己，也不以己自蔽，不论何人所言，决不轻易盲从盲信，而必求其所以然之故。假如不足以凭信者，即便是圣哲父师之言也决不轻易相信。故而皖派学术一般说来严于深思求证，虽一字之解，也不肯轻易放过。他在《与某书》中谈到其治学经验时说，治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。汉儒故训有师承，也有附会；晋人凿空附会益多；宋人则恃胸臆为断，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书，原非与后儒竞立说，宜平心静气体会经文，有一字非其的解，则于所言之义必差，而道从此失。这一点是皖派与吴派的重要分别。

皖派异于吴派的另一个特点是吴派学者仅重视淹博，而缺少识断；而皖派学者不仅博古通今，实事求是，不偏主一家，而且能分析条理，识断精审。

皖派与吴派的最大不同还在于，吴派学者为经学而经学，始终未能超出考证学的范围；而皖派学者，尤其是戴震，不仅学有专精，而且试图建立新的哲学体系，其志愿确欲为中国文化转一新方向。在当时，清朝统治者倡导宋明理学，企图以宋明理学窒息人们的情感，维护社会的既成秩序。戴震所著的《孟子字义疏证》以孔孟圣贤为旗帜，以《孟子》、《中庸》等儒家基本典籍为依据，通过对儒家经典的重新诠释，对宋明理学以理杀人进行了无情的批判，曲折地表达出一种人道主义的精神。戴震认为，宋明儒者将天理与人欲严格对立，无视人欲存在的必然性与合理性。其实，人欲之不可无，乃是基于人类生存繁衍的需要。欲为实体，理为节制这一实体的准则，无欲何以言理？进而，他从语义学的角度指出“无欲”这一概念并非儒学所本有，而是来源于释道。这种批判意识用诸学术也必然与吴派学者凡古必真，凡汉皆好的盲从盲信大不相同，而能保持一种冷静、严密的分析批判和经世致用精神。皖派学者不拘泥于一家一派之说，而能旁证博引，择善而从，具有一种自发的科学归纳方法，因此被胡适誉为与培根以来的西方科学方法相近。

戴震后学，名家甚多，最能光大其业者，莫如段玉裁及王念孙、王引之父子。段玉裁所著《说文解字注》、《六书音韵表》，时人评价甚高，以为自有《说文》一千七百年来，未有善于此书者，不独为许慎之功臣，而且为道德之指归，其有益于经训者功劳最大。王念孙少时即向戴震学习经义，受过文字、音韵、训诂学的训练，毕生专注许、郑之学，考文字，辩音韵，为其治学的主要范围。著有《读书杂志》、《广雅疏证》。其子王引之受其影响，也毕生专心于音韵、文字、训诂之学，取《尔雅》、《说文》、《方言》及《音学五书》读之，日夕研求。著有《经义述闻》、《经传释词》二书，与乃父所著二书合称“王氏四种”。五氏父子基本贯彻了惠栋、戴震所开创的学术精神，以渊博的知识熟练地运用归纳和演绎的方法，在训诂和校勘方面取得了惊人的成就，其成果均为清代校勘训诂方面的佳构，不但饮誉有清一代，被公认为乾嘉汉学的代表作，而且至今仍有意义，是研读古代经传诸子之重要参考书。

吴派是乾嘉汉学正式形成的标志，皖派是乾嘉汉学的主流。在吴派和皖派之外，比较有影响的学术派别还有扬州学派。扬州学派继承了吴派和皖派的学术传统而又有所创新，并形成了自己独特的学术风格，具有相当浓厚的近代气息，在清代儒学发展史上具有承前启后的作用。

就学术源流而言，扬州学派是从皖派和吴派发展而来。吴派的学术领袖惠栋、皖派的学术领袖戴震都曾久居扬州，其学术思想和学术活动不能不在当地发生影响。另一方面，扬州学派的中心人物王念孙、王引之、汪中、任大椿、阮元、焦循、刘台拱、凌延堪等都曾出入于吴、皖学术之门，和皖派学者戴震或吴派学者王鸣盛、钱大昕等都有或多或少的学术渊源。也正是他们构成了扬州学派的中坚，他们在学术研究范围上的广博，在学术研究深度上的贡献不亚于吴、皖两派的任何学者。在某种程度上诚如张舜徽在《清代扬州学记》中所分析的那样：吴派最专，皖派最精，扬州之学最通。焦循曾明确地说过，古学未兴，道在存其学；古学大兴，道在求其通。因此说，如果没有吴、皖两派之专精，则乾嘉汉学不能兴盛，然而如果没有扬州之通学，那么乾嘉汉学也不能广大。不过，吴学专宗汉儒遗说，排斥其他各家，其失也固；皖派实事求是，但除戴震之外，似乎仅知详于名物度数，不及称举大义，其失也偏；只有扬州诸儒，承二派以起，始由专精汇为通学，中正无弊，最为近之。正是由于他们的努力，才使乾嘉汉

学达到学术上的高峰。

王念孙、王引之父子的学术贡献已见于皖派学术部分的介绍。他们二人的学派身份既可视为扬州学派的主要代表，也可视为皖派的重要传人。在二王之外，扬州学派的学者首推汪中。汪中早年丧父失学，遂受雇于书商。贩书之余，浏览经史百家之书，卓然成家。其学术渊源，据他自己说，在少年时期是私淑顾炎武，故尝推六经之旨以合于世用，及为考古之学，惟实事求是，不尚墨守。其后，又受惠栋和戴震的学术思想和学术方法的深刻影响，治经不专一家，不拘于汉宋门户，惟是为求。所作《尚书》、《春秋述义》、《仪礼》及《尔雅》诸校本，均纲提条析，得其会通。尤其是他具有一般学者所没有的眼光，重视先秦子书辑佚、考证和思想研究，所作《墨子表微》、《墨子序》，创孔墨并称说，推崇已成绝学的墨子学，以为墨子是凡民有丧，匍匐救之之仁人。力辩孟子辟墨为过枉。又作《荀卿子通论》和《荀卿子年表》，充分肯定荀子为孔子经学之真传，以为荀子之学出于孔子，而尤有功于诸经，六艺之传得以不绝者，主要是因为荀子的传授。故而他以孔荀并提，否定唐宋儒者的所谓道统说。由此，汪中也被当时的一些经学卫道士视为名教之罪人。可见，他已不是乾嘉汉学中不问思想只问学术的旧学者，而带有相当浓郁的近代气息。

汪中之外，扬州学派的学者要数任大椿。任大椿与戴震同举于乡，故而得闻其学术方法，遂究心于汉儒之学。由于受到戴震的悉心指点，实为其及门弟子，传戴震的典章制度之学。他深知儒家经典浩博难罄，因依类稽求，博征其材，约守其例，以释名物之纠纷。故而他的学术成就也主要表现在对典章制度的考释方面，尤长于《三礼》，著有《弁服释例》、《深衣释例》、《释缯》等，以即类以求，推类而广的方法，博综群书，下以己意，详加考证古礼名物。《四库全书总目提要》中的礼经类提要虽不是出于其一手，但皆经其审定。于此可见他在典章制度方面具有相当深厚的功力和卓识。

他如焦循，不仅学术成就较高，学术思想丰富，而且治学范围也较广泛，兼通经学、数学和戏剧理论。其论学之旨，以为不可以注为经，也不可以疏为注。于近儒执一之弊，排斥尤为严厉。在儒家学术方面，由于焦循的家族世传《易》学，因而他承祖父之学，幼年好《易》。后私淑戴震，最信服其《孟子字义疏证》，以为此书发明理道性情之训，分析圣贤老释之界，为清儒不可多得的一部重要哲学书。焦循在儒学和经学方面的贡献，一是他的《六经补疏》，对《礼记》、《周易》、《尚书》、《论语》、《诗经》、《左传》等儒家主要经典的历代注疏进行了系统的清理和补充，于儒学史的研究贡献良多；二是他的《易》学三书，即《易图略》、《易学章句》和《易通释》，于《易》学研究颇多心得，自称发明《易经》所讲的“旁通”、“相错”、“时行”三义，直接从《易经》的卦辞本身去寻找“参伍错综”的关系，祛除了汉宋诸儒给《周易》附加的神秘色彩。他一方面用数理解释《周易》，另一方面更由治《易》的方法通释诸经。三是他的《孟子正义》，实为清代群经新疏之代表作，以东汉赵注为主，博采数十家之说，又收集、援证顾炎武以下百余学者之考订校释成果，广征博引，凡难解之处，均一一罗列各家之说，并酌加己注，为历代关于《孟子》注释中最为详备的一种。

阮元是焦循的族姐夫，二人来往也颇密切，其学术自然颇受焦循的影响。作为王念孙、刘台拱的同乡后学，他也受到王、刘二人的指点，使其知音韵、文字、训诂之学。王为戴震学术之嫡传，因而阮元的学术实与戴震一脉相承。诸如他的《性命古训》、《论语论仁论》、《孟子论仁论》等，都与戴震的思想和学术方法相接近。阮元的师友尚有任大椿、凌廷堪、程瑶田等。其学术特征是主于表微，偶有一得，初若创获，然持之有故，言之成理，贯纂群言，昭若发蒙，异于饾饤猥琐之学。在儒

家学术方面,阮元治经专宗汉学,以为圣贤之道存于经,经非诂不明,故而毕生致力于提倡学术,先后创办浙江诂经精舍、广东学海堂,素来被视为乾嘉汉学的殿军。他格外重视罗致人才从事编书刊印工作,所主编的《经籍纂诂》,校刻的《十三经注疏》,汇刻的《皇清经解》,实为乾嘉汉学在训诂、校勘、经解方面的系统总结,对于后人了解和研究乾嘉汉学提供了极为丰富的思想资料,至今都具有相当广泛的影响和极高的价值。

浙东学术具有悠久的历史传统。浙江又是黄宗羲的故乡。入清之后,浙江学术一直较为发达,到了康熙、雍正、乾隆的时代,实已形成当时学术界的一支重要力量,是乾嘉汉学的一个重要分支。此时期的中心人物为全祖望、邵晋涵、章学诚等,他们的主要学术贡献在史学而不在儒家思想和经学。只是他们与乾嘉诸老的学术精神有相通之处,故而列为乾嘉学术之一支。

全祖望是黄宗羲、万斯同、万斯大的私淑弟子,一生力学,著述甚多。其学兼及经、史、词章,重点在历史文献学。关于儒家思想和经学,主要是他博采众书,以十年之力续补完成了黄宗羲的《宋元学案》,将宋元两代学术思想按不同派别加以系统总结,并列表说明其源流,其中独自撰写的约占全书的三分之一。

邵晋涵在《四库全书》编纂馆的主要工作是负责史部提要之撰写,其学术地位与戴震相当。其时有经学则戴震、史学则邵晋涵的说法。于儒家经学,他著有《尔雅正义》、《孟子述义》、《穀梁正义》、《韩诗内传考》等,对《春秋》三传有相当精深的研究,新刊《十三经》中《春秋》三传,便是由他负责完成的。他的《孟子述义》,对前人之失多有纠正,其《南江札记》中另有关于《孟子》的考证三百八十余条。

章学诚是浙东学派的集大成者,其主要学术工作也在史学,而且他在儒家思想和经学的研究方面如果说有什么见解的话,也往往与乾嘉学术之正统派相反对或有异。他的一个重要见解是"六经皆史"。这一论点虽然前人早已提出,但基本都是从经史不分这个角度来认识的,而章学诚的不同处,在于他认为应该把经纳入史的范围,以为史先于经,史包括了经。显然这一见解与前人乃至乾嘉诸老的认识有所不同。

乾嘉汉学的分化

乾嘉之学兴起于惠栋,至戴震而达到高峰,至扬州学派则一方面使乾嘉汉学的势力大为扩张,另一方面也预示着乾喜汉学的没落。实际上在戴震死后,乾嘉汉学即已发生明显的分化,一派是以段玉裁及王念孙、王引之父子为代表的保守势力,另一派是以龚自珍、魏源等为代表的激进势力。

随着汉学地位的提高,乾嘉诸老几乎一时间都成为达官贵人,阮元、毕沅等作为封疆大吏不必说了,戴震、段玉裁、王氏父子等也都较以前阔绰得多了。这时,除了个别学者如戴震还能保持怀疑、批判的精神外,绝大多数的乾嘉诸老已慢慢地蜕化为保守的学者,遂使原来反清反理学的思想武器——汉学,一变为"纾死避祸"的防空洞,再变为"孤芳自赏"的娱乐品,三变则为"润饰鸿业"的点缀品,四变又成为束缚思想的绳索了。

戴门弟子段玉裁,号为最能光大戴氏学术的传人。段氏在音韵、文字、训诂等方面功不可没,成就巨大,尤以《说文解字注》最见功力。但段氏之学,较乃师戴震,何止大师与小师之异?不论当时人如何底毁戴震追逐名利,窃他人之书为己有,为否认不知"义理"而著《孟子字义疏证》,然而事实证明,戴震不仅是音韵、训诂、文字等方面的专家,而且具有极强的怀疑精神和批判勇气。他对"以理杀人"的批判,矛头直指官方统治学说,这需要

多么大的勇气！段玉裁虽也偶尔触及一些理学的思想问题，但他不仅没有形成自己的思想体系，而且时常捉襟见肘，有时坚持乃师的学说，有时违反乃师的说法。段氏的主要贡献，也就仅限于音韵、文字、训诂等考据学方面。

和段玉裁一样，王念孙、王引之父子的学术成就虽然被誉为“海内无匹”，但通观他们的著作，不仅没有建立思想体系，而且根本没有政治思想和反理学的内容。王氏父子以“好学深思”而著名，但这种“思”不是基于对历史与现实的批判，而是停留在古代经典文字校勘的细节上面，如阮元所说：“凡古儒所误解者，无不旁征曲引，而得其本义之所在。”这虽然使后辈学子研读古书省却了精力，然却不可避免地将乾嘉汉学引向狭窄的方向，流于纤巧与琐碎，舍本而逐末，使学术成为逃避现实的掩护所。括言之，乾嘉汉学发展到段、王阶段，从表面上看，已克服宋明理学给中国文化所带来的危机，呈现出一派学术繁荣的景象（如大型图书的收集与刊刻），但这种繁荣是虚假的，掩盖着民族精神的空虚乏力。知识分子纷纷钻在象牙塔里讨生活，思想界呈现出一片冷落沉寂的景象。中国文化在这种缺乏思维与创造的考据学的支配下，面临着新的更深刻的危机。

此时的文化危机与政治、经济危机相伴而来。做了六十年太平天子的乾隆皇帝在其当政的前半期天下基本是国泰民安，呈一片升平景象，但是到了后来，奢侈之风从朝廷蔓延到全国，弄得民穷财尽，已种下大乱的祸根。乾隆一死，清政府的内部矛盾和外部困境暴露无遗。继位者嘉庆皇帝试图革新，挽救日趋崩溃的局势。在思想文化领域的行动，便是开放舆论，纠正以上书直言而获罪的洪亮吉冤案，以期知识分子关注现实，提出能适应统治需要的救世治弊方案，以利重建社会秩序。

嘉庆的努力不仅是一个政治问题，而且关涉到中国文化的命运与前途。同时，其成功与否，也在很大程度上受制于文化的发展方向。于是乎，在学术界内部也正在酝酿着一种新的思潮，这种思潮把批判的锋芒直接指向那种脱离现实、回避现实，而适应过去统治需要的乾嘉考据学派。

最先站出来系统批判乾嘉汉学的是那些深入汉学内部，“入其累，暴其恃，而见其瑕”的汉学传人，其最主要的人物就是前面已提及的章学诚。章学诚认为，治学不可能没有目的性，不能不为现实服务，自古以来，“六经皆史”，古之所谓经，不过是三代盛时典章制度见于政教行事之实，而非圣人有意作成文字以传后世的东西。然而考据学者不明底里，“舍今而学古”，疲精劳神于经传子史，事实上是一种逃避现实的好古之弊，是欺人之术。学者但诵先圣遗言，而不达时王之制度，“昧于知时，动辄博古”，不计其学术之实用，故而其学问再大，也不过是供贵族们玩赏的游戏而已。章学诚指出，对于古史和古代典章制度，不是不可以研究，但绝对不能像乾喜诸老那样研究，而应该首先精通当代典章制度与文化，再从历史上寻求经验与教训，故无志于学则已，君子苟有志于学，则必求当代典章制度，以切于人伦日用；必求官司掌故，而通于经术精微；则学为实事，而文非空言，所谓有体必有用也。不知当代而言好古，不通掌故而言经术，虽然显得很有学问，那又有什么用处呢？这无疑是对乾嘉诸老的当头棒喝。

章学诚对乾嘉诸老的批判是正确的，但是他的建树不足，而真正从学术本身克服乾嘉诸老的弱点，为中国文化开出一个新的方向，并深深影响后世中国的还是常州学派。

常州学派的学术渊源据梁启超说有两个源头，一是今文经学，二是从桐城派转手来的阳湖派文学。两派合起来产生一种新精神，就是想在乾嘉考证学的基础上建设顺治、康熙年间的经世致用之学。他们的经学是《公

羊》家说经，即用特别的眼光去研究孔子和《春秋》。《春秋》在西汉中叶已上升为中国社会的最高法典，然在两汉之际则形成势同水火的今古文之分。今文《春秋》尊孔子，以为《春秋》之作为汉代立法，储奉《公羊传》；古文《春秋》尊周公，以为《春秋》不过是史学著作，仅存古代史迹而已，信奉《左传》。后世治《春秋》者多遵循今古文的划分。然而常州学派的开山者庄存与、刘逢禄等人在研究《春秋》时却抛却今古文的界限，虽在学术上混淆了今古文或者说汉宋的学统，但其现实意义无疑是超越乾嘉之学而对宋明理学的呼唤。庄存与的《春秋正辞》、《公羊春秋何氏释例》等著作以宋明理学解释儒学传统，不斤斤分别汉、宋，刊落训诂名物之末，专求所谓微言大义，但期融通圣奥，归诸至当，与乾嘉诸老的学术方法显然不同，其主要目的无疑是想在汉宋学术的基础上重建中国文化结构。

庄存与表现出对乾嘉汉学的反叛和批评，但仍然是就学术论学术，既没有将学术直接用之于政治变革和政治斗争，实际上在当时学界的影响也极小，真实的情况或如钱穆在《中国近三百年学术史》中所说，庄氏之学与当时讲论或枘凿不相入，故秘不示人。通其学者，仅其弟子数人而已。他的贡献只是在清中期最早倡导《公羊》学，在学术的基本思路上给后学以重要启迪。

庄存与的弟子很多，知名者有门人孔广森、外孙刘逢禄及宋翔凤等。孔广森著有《春秋公羊通义》，大体上承袭庄存与的思想，但同时又师法戴震，实以古学之法治今学，常以己见取代何休。其"三科九旨"，即以"天道——时、月、日"，"王法——讥、贬、绝"，"人情——尊、亲、贤"释之，显然异于何休。故在基本点上他不像庄存与那样混淆汉宋，而是以乾嘉之学的精神治《公羊》。同时也进行一些义理性的发挥。虽不是乾嘉汉学之正统，但多少保留了乾嘉考据学的思想传统。所以此后守今文之家法者，大多绕开孔广森而直承庄存与，以为庄氏之学才是今文经学的真精神。

只是到了刘逢禄，常州学派才真正以《公羊》学为旗帜正式建立。刘逢禄实为常州学派的奠基人。他治学极重家法，此为吴派学者惠栋之遗风；主条例，则为皖派学者戴震之遗说，故而兼有吴皖两派之所长。著有《公羊何氏释例》、《公羊何乐解诂笺》、《左氏春秋考证》等，他以西汉董仲舒、东汉何休对《公羊》学的研究结论为宗旨，以笃守董、何之学为正途，着意发挥《春秋》之微言大义，使《公羊》学与现实政治、社会变革相结合，并成为政治斗争的武器。刘逢禄有感于清朝的衰败，格外重视《春秋公羊》学的"王鲁"之义，以期建立一个强有力的中央政权，克服内忧外患。但是，如何建立一个强有力的中央政权，刘逢禄心中也很芒然。

刘逢禄没有为清朝政治和中国文化的发展提供可行性方案，但他关于《春秋公羊》学的研究成果，实为清代今文经学的奠基之作，使当时学者逐步摆脱乾嘉考据学的束缚而另外开辟学术道路。这就在事实上解决了章学诚所提出的音韵训诂之学并不是惟一学问的问题。在庄存与、刘逢禄等人的先后影响下，《公羊》学成为当时异军突起的学问，许多学者都以治《公羊》学名家。

宋翔凤是庄存与的外孙，幼从舅父庄述祖受业。颇得常州学派之旨。后就学于段玉裁之门，兼通训诂和考证。其名与刘逢禄并称，然其学远不如刘氏精纯。他治经发挥董仲舒天人感应论，把儒学解释成神学，并喜附会，常杂以谶纬神秘之词，以言圣王大义。著有《周易考异》、《尚书略说》、《小尔雅训纂》、《过庭录》、《论语说义》、《大学古义说》等。

庄存与、刘逢禄等人奠定了今文经学复兴的基础，但是他们在义理方面的发挥毕竟太少，今文经学实际上还停留在纯学术的领域。真正超越学术，从思想上光大《公羊》学，并给整个社会以震撼的还是龚自珍。

龚自珍为段玉裁的外孙，十二岁即从段受训诂之学。后拜刘逢禄、宋翔凤为师，专治《公羊春秋》。他一反乾嘉诸老的媚古之习，而留意于当代事物，于是盱衡世局而首倡变法之论。也大概从他开始，往往引《公羊》“讥切时政，诋排专制”。其思想给光绪初年中国思想界很大影响。梁启超在《清代学术概论》中说：“晚清思想之解放，自珍确与有功焉。光绪间所谓新学家者，大都经过一个崇拜龚氏之一时期。初读龚氏的著作，若受电然。”

在龚自珍所处的时代，清政府的统治已摇摇欲坠，而外国的势力又接踵而来。在这种形势下，龚自珍以《公羊》义理探讨如何摆脱社会危机，建立新的社会秩序。他从《公羊》“三世”说的历史观出发，强调只有变革才是克服危机的惟一办法。他认为，自古及今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不转移。他恳切地要求统治者注意，“一祖之法无不敝，千夫之议无不靡”。与其赠来者以劲改革，孰若自改革。真诚地希望通过改革以重新振兴社会。

改革社会关系，重新确立新的分配原则，达到富国强兵的目的，是龚自珍思考的重点。但是社会基础变了，与之相适应的上层建筑也不能不发生变化。在思想文化领域，龚自珍继承庄存与、刘逢禄等人开创的《公羊》学传统，猛烈抨击乾嘉考据学为琐碎饾饤的无用之物，是脱离社会实际的有闲阶级的学问，于社会实际生活无补。他认为，所谓实事求是并不是汉代学者的专利，而且，同是汉代学者，也家各一经，经各一师，那么所谓汉学究竟是指哪一家呢？至于以汉宋作为两种相对待的学问，实际上也是一种不通的分析。因为汉代学者也并不是不言性道，宋代学者也不是不言名物训诂。故而他指责乾嘉诸老以名物训诂为尽圣人之道实在是以偏概全，以此去解说汉代儒者的学术精神，恐怕汉儒也不会接受。在他看来，真正的或者说传统的儒家学说不外乎尊德性、道问学两大端而已。如果以为儒家之学仅尽于名物训诂，则是以圣人有博无约，有文章而无性与天道也。另一方面，龚自珍也不满意宋学家们坐谈性命的风气，指责其同样无补于社会，“其徒百千”，“何施于家邦，何裨于孔编”？明显地表现出超越汉宋之学而重新建构中国文化的企图。

假如不是外部环境的变化，具体地说，假如不发生鸦片战争以及以后一系列的帝国主义的入侵，中国文化或许能像龚自珍所期望的那样，超越汉宋，而重建一新的体系。然而遗憾的是，历史总不能尽如人意。就在龚自珍去世的那一年，鸦片战争爆发了，中国的历史与文化再也不能按照旧有的轨道前进了，而只能在已变化了的条件下另谋发展。由此可见，政治变动对文化发展的干预是多么直接，又是多么有力啊！

鸦片战争以中国的失败而结束。中国的失败有复杂而又深刻的背景与原因，而缺乏对外界的了解、盲目自尊自大则是中国惨败的最直接的原因。当时清醒的知识分子对此已有切身的感受，故在开战之初就呼吁加强对西方的研究和了解。成为近代中国最早开眼看世界的有识之士，其中尤以林则徐最为典型。他利用封疆大吏的条件，广泛地招揽人才，翻译西文书报，然后根据实际斗争的需要整理成专辑以供内部参考，并将部分内容附在奏折中给道光皇帝看。这些资料成为中国人真正用功夫研究世界的一批最早文献。

林则徐倡导对西方的研究是出于救世救国的目的，这种研究虽然扩大了中国传统学术的视野，有助于中国学术的发展和转化，然而无疑也使中国学术本有的那种“实用理性”更加膨胀，从而使中国在刚刚起步学习西方的时候，不是去学习西方文化的真精神，以弥补中国固有文化之不足，改变中国文化的结构与形态，重建中国文化的新体系，而是抱有一种极强的功利目的，“师夷之长技以制夷”。

最先提出“师夷之长技以制夷”的是魏

源。魏源早年学过王阳明的心学，后从刘逢禄受教，习《公羊》学。在当时民族危机与社会危机的刺激下，魏源以提倡今文经学为旗帜，一直很重视经世致用之学。著有《诗古微》、《书古微》等。前者不但反对《毛序》，而且根本反对《毛传》，说全是伪作；后者不但否定梅赜所献孔传本《古文尚书》，而且直接否定东汉时《古文尚书》的存在。凡此种种都表现了清代今文经学的观点，对后来的康有为等人皆有重要的启发作用。

魏源在1882年中举后的十余年里，曾为江苏布政使贺长龄编辑《皇朝经世文编》，一反汉学家支离破碎的治学方法。又先后为两江总督陶澍、林则徐等筹议漕运、水利、盐政等经济事务，素以擅长经世之学而闻名。鸦片战争爆发后，魏源入两江总督裕谦幕府，参与筹划浙江抗英斗争。1842年，正值《南京条约》签订时，魏源著成《圣武记》，通过对清代战争史的评述来检讨鸦片战争的得失，并以此激励清朝统治者振兴武备，抵抗外国侵略。1846年，魏源受林则徐的委托，在林则徐编辑整理的《四洲志》的基础上，参考西人《地理备考》、《合众国志》等，扩编完成《海国图志》一书。这是中国最早、最有系统地研究世界各国历史、地理、文化的专著，从中也充分表现出魏源了解西方、研究西方、学习西方并最终赶超西方的精神。

魏源认为，中国在鸦片战争中的惨败，自然应当归咎于武器之不如西方，但是更重要的原因，则取决于国内政治的不景气。因此中国的当务之急是去伪、去饰、去畏难、去养痈、去营窟，以克服对内对外的不真切了解，做到知己知彼，才能泰然处理与外国的关系，从而实现在外国入侵的关头战而胜之的目的。

对于西方的东西，魏源并不盲目崇拜，而大体上保持了冷静的态度。他认为，西方近几百年来对外扩张与发展，从道义上说并不值得我东方民族所效法。但由于西方这种刺激，东方各个民族欲求生存，不能不急起直追，以与西方处于平等的地位。就这个意义而言，魏源认为应当承认西方文化、科技的价值，应当虚心地予以尊重，并由模仿而走上独立的创造。果如此，不仅能克服自身弱点，弥补不足，而且可以最终赶上并超过西方。

基于这样的认识，特别是鸦片战争失败的刺激，魏源明确提出中国要克服老大思想，放下架子，虚心学习西方，至少要达到“师夷之长技以制夷”的目的。为此，他建议设立造船厂、火器局，招聘外国技师进行指导，如钦天监、夷馆之例，并在此基础上发展民族工业，从而使中国赶上西方，与世界同步。

魏源强调向西方学习，但他和后来的洋务派以及全盘西化派有着本质的区别，他并不认为西方的一切东西都较中国的优越，对民族文化并不是采取虚无主义的态度。相反，他从中国悠久灿烂的历史文明中看到中国人并不亚于其他民族的聪明和智慧，看到中国文化自古以来的开放意识和大度，完全可能“尽得西洋之长技为中国之长技”，“集众长以成一长”，赶上和超过西方民族。

魏源向西方学习的主张虽然带有浓厚的功利色彩，但实在说来确实是中国人在鸦片战争之后的最重要的觉悟。如果沿着这条道路持续走下去，中国文化也势必要改变方向和结构。然而，在鸦片战争结束不久，太平天国运动又在南中国的广泛范围里爆发了，紧接着又有捻军和回族、苗族的起义。在北方有英法联军之难。中国一时间陷入内外交困的状态之中，到处风声鹤唳，惨目伤心。政治上生计上所生的变动不必说了，学术上也受到非常坏的影响。因为当时的文化中心在江苏、安徽和浙江，而这三省由于处于战争的中心，受害最深，公私藏书荡然无存，未刻的著述稿本，散亡的更不少，许多耆宿学者遭难凋落，后辈在受教育年龄，也多半失学。所谓“乾嘉诸老的风流文采”，到此时只成为“望古遥集”资料；考证学本已在落潮的时代，到这

时更是不绝如缕了。

在太平天国事件之后，思想界尤其是儒家学术界提出一条新思路，即宋学之复兴。并期望以此拯救人心，整合社会，重建社会新秩序。这一思路的主要倡导者是湘军将领罗泽南和曾国藩。他们在平息太平天国的过程中，深切感到乾嘉以来的汉学不仅门户极深，而且支离破碎，实已引起人心的厌倦。因而他们独以宋学相砥砺，倡导以宋学拯救人心。从此之后，学术界只重汉学而轻理学的观念为之一变。对汉学的评价逐步低落，反汉学的思想却在酝酿之中。

作为湘军的重要将领，罗泽南和曾国藩当然都不是职业哲学家或思想家，但是他们出于最为现实的考虑，确实是晚清思想界最先提倡理学、并以理学思想统领湘军、以儒学传统与太平天国思想相抗衡的少数几个人。罗泽南出身下层，自幼刻苦读书，所著皆言性理，忧道不忧贫。在参与湘军之前，假馆四方，穷年汲汲，与其徒讲求宋儒张载、二程、周敦颐及朱熹之学术，并自称服膺王夫之的学说。他在参与湘军事务后，也竭力主张以儒家的精神治军。究心性理之事，通知世务，期见诸实行。曾国藩曾称其“矫矫学徒，相从征讨。朝出鏖兵，暮归讲道。理学家门，下多将才，古罕有也”。前后克城二十余，大小二百余战。其临阵以坚忍性，如其为学。有人问制敌之道，他说：“无他，《大学》‘知止’数语尽之矣；《左氏》‘再衰三竭’之言，其注脚也。”著有《西铭讲义》、《读孟子札记》、《人极衍义》、《姚江学辨》等。

至于曾国藩，不仅是湘军的首领，晚清政局的重要政治家，而且在晚清学界有相当重要的影响，是儒学转折及重建过程中最值得重视的一位思想家。曾国藩对在此之前不被学界重视的宋明理学格外看重，极为熟悉，相当推崇。他以为，在当时没有新的思想取代儒学和理学的条件下，儒学和理学所面临的困难只能通过改革与重建来解决。他提出，为学之术有四，即义理、考据、辞章和经济。他在推崇宋明理学的同时，反对空谈心性，反对汉学与宋学的直接对立，主张汉宋结合，道德修养与经世致用相结合，并在此基础上重建新的儒学思想体系，以满足时代对理论的需求。故而他的思想特点，一是调和汉宋，博采众长。对儒学内部的各种流派，都尽可能地兼收并蓄。于汉宋之别，曾氏主张一宗宋儒而不废汉学，达到通汉宋两家之结，而息顿渐诸说之争。于宋明理学中的程朱与陆王，他也以为各有所长，不可偏废。程朱之学虽正，而陆王之学也属江河不废之流。于儒学与其他学派之间的分歧，他也依然主张不必偏废，在推崇儒学的同时，又格外推崇庄周，盛赞其才，许为圣哲。二是他在吸收诸家学说的基础上，重建一新的儒学思想体系，这个体系的最大特点就是经世致用。

由于第二个特点，曾国藩便不是一个纯粹的思想家或学者，而是儒学素来所推崇的那种立德、立功、立言相结合的经世致用之才。他所参与兴办的洋务，他所介入而成就的“同治中兴”，处处都表现了他的这一思想特点。也就是说，他对包括儒家思想在内的全部传统文化的继承，都不是为了单纯的学术目的，而是为了回应时代的挑战，为了经世致用的目的。鉴于此，他当然不能把儒学看成是一成不变的凝固体系，当然要吸收早期儒学根本不可能知道的一些东西。只有这样，儒学才能满足社会的理论需求，也才能在晚清的大变局中继续发挥作用。

曾国藩在强调经世致用的同时，也格外重视人心的修养，素来主张为政与修身的统一。他认为，经世致用、船坚炮利等固然重要，但一个社会更重要的则是树立正确的道德标准，培养一批有德之士，一定要把个人以全部才能献身于维护“伦纪”的行动看作比处理实际事务的知识更重要，而这种献身行动只有通过立志和居敬，通过践履程朱理学的修身之道才能做到。他说：“苟通义理之学，

而经济该乎其中矣。”也正在这一点上，他和儒家经典《大学》中的“身修而后家齐，家齐而后国治”，自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”的思想原则相一致。将修身作为一切事功的前提条件和安身立命的基础，时常以“勤廉谦”三字自惕自省，这样，他不仅成就了一番丰功伟业，而且在人格上也确实达到了早期儒者以及宋明儒者所期望达到的圣贤境界或天地境界，真正做到了立德、立功与立言的高度统一。

毫无疑问，曾国藩是太平天国的对立面，是双手沾满人民鲜血的“刽子手”。然而从科学的历史学角度看，曾国藩等“同治中兴”大臣不应该也不可能断然抛弃清政府而站在太平天国和人民的一边。他们的历史责任是挽狂澜于既倒，在错综复杂的国内外矛盾中为当时政权寻求一条新的出路。曾国藩等人充分意识到自己的历史责任，站在时代潮流的浪尖上，以期引导中国走上现代化之路。

在当时，要突破旧有藩篱，引导中国前进，就必须破除传统观念中的“夷夏”界限，既尊重中国旧有的文化传统的价值，又能充分吸收全人类的文化遗产和科学创造，使古老的中国文化在新的历史条件下注入生机，焕发青春。就此而论，曾国藩决不是顽固的守旧派，因为他既看到传统文化特别是儒家精神是中国人安身立命之所，又看到西方科学技术也是中国进一步发展所必须倚重的东西，而不应盲目地排斥，相反，应当努力学习和掌握。

对魏源“师夷之长技以制夷”的主张，曾国藩认为不应作急功近利的理解，否则，虽可使中国得纾一时之忧，有利于中国最直接、最近期的利益，但从长远的观点看，中国欲富强，必须学习外国的科学技术，兴办近代工业，只有中国自己的工业基础获得充分的发展，才能彻底摆脱外来势力的压迫，自立于世界民族之林，可期“永远之利”。正是基于这种“永远之利”的思考，曾国藩才领衔奏表，促使清政府派遣第一批留学生出洋深造，并鼓励科学家借鉴外国技术，依靠自己的力量发展近代工业。

和曾国藩一样，淮军首领李鸿章也能以比较正常的心态看待西方的科学技术与文明，比较正确地对待中国固有文化的价值。他认为，中国传统文化的基础和知识分子的聪明才智，足以使中国产生和西方近代科技文明相媲美的科学创造，只是由于旧有的传统文化偏见和体制方面的原因，严重挫伤了中国知识分子的积极性，窒息了他们的创造灵性，遂使士大夫沉溺于章句八股之积习，以至所用非所学，所学非所用。无事则嗤外国之利器为奇技淫巧，以为不必学；有事则惊外国之利器为变怪神奇，以为不能学。再加上中国旧有的教育体制将明理与制器分为二事，重明理，轻制器，不尊重发明与创造，而着重在人的道德意识的训练上，结果儒者明其理，匠人习其事，造诣两不相谋，故功效不能相并。艺之精者，充其量不过为匠目而止。由此，李鸿章强调，中国的富强虽以学习西方的科学技术、发展近代工业为出发点，但最终必以改变中国传统文化观念，造成尊重科学、尊重技术、尊重人才的文化环境才能实现。要像西方国家那样，对发明创造有贡献的人，则举国崇敬之，而不以曲艺相待。能造一器为国家利用者，以为显官，世袭其职。这就由学习西方科学技术而引发出反思、改造中国传统文化的问题。

以西方文化作参照改造中国文化，原本是一个复杂的问题，但是经过魏源、曾国藩、李鸿章等人的鼓吹，至少到了十九世纪六十年代的中晚期已不是不可议论的问题。那时的知识分子差不多都在思考中国文化的前途，都在想怎样才能以西方文化之长补中国文化之短，重建中国文化的新体系。显然，这势必牵涉到儒学的前途和命运问题。如冯桂芬指出，中国在许多方面不如西方是本然的事实，要改变这种事实只能反求诸己，或“道

在反求”上，他建议从改革传统的教育制度入手，改变以八股文体为科举惟一内容的做法。八股时文禁锢生人之心思才力，不能复为读书稽古有用之学，意在败坏天下之人才，非欲造就天下之人才。急需取消，而保留科举的形式，以经学、策论、古学等有用之学为取士的标准。同时，在科举正途之外，注意选拔有真才实学特别是学习外国科学技术卓有成效的人参与政权，个别出“夷制”之上者，给予进士，一体殿试。这样，中国便有可能在较短的时间里赶上西方发达国家。

不难看出，冯桂芬虽然看到了中国文化的危机，注意到向西方学习，但他所强调的学习内容依然局限在坚船利炮等技术层面，“有待于夷者独船坚炮利一事耳”。而对于西方的政治理论、文化思潮，冯桂芬和他同时代的绝大多数中国人一样，仍采取不屑一顾的态度，依然忘情于中国传统文化精神，并明确提出“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”，作为改造中国传统文化、向西方学习的原则。这几乎在语言的表达上都与后来张之洞提出的“中学为体，西学为用”的口号极为相似。因此张之洞在《劝学篇》中把冯桂芬引为同调。从这个意义上说，冯桂芬不仅播下了十九世纪后半叶中国维新思潮的种子，也开启了十九世纪后半叶乃至二十世纪上半叶中国保守主义之先河。

抱有这种愿望的在当时并非冯桂芬一人，可以说当时主张向西方学习的所有先进知识分子都难以忘怀中国文化和儒家思想，都试图将中西文化进行沟通和融合，只是程度深浅不同而已。较为激进的郑观应曾无情地抨击抵制西学的顽固派为自命清流，自居正人。主张中国必须向西方学习科学技术，广译西书，广设书院，富国强兵，注重兵战，更注重商战，甚至建议像英国、日本等君主立宪政体一样建立议院制度，以沟通民情。这就不是对中国社会制度进行小修小补的改革，而是近代资产阶级要求参政的政治意识和民权意识。显然较龚自珍、林则徐、魏源、曾国藩、李鸿章、冯桂芬等人仅从科技层面学习西方具有更为深刻的文化意义，是试图从政治制度层面对西方的侵略进行积极的回应。

然而遗憾的是，当我们回过头来再看郑观应对中国传统文化和儒学的基本态度，我们又不难感到他和冯桂芬一样对传统文化表现出恋恋不舍之情。他一面不满意洋务派只知学习外国的科学技术，将体用分为两橛，认为西方国家也有自己的体与用，科学技术等只不过是用，而论证于议院，君民一体的君主立宪政体才是他们的体。他朦胧地意识到，中国要获得真正的进步，必须解决体的问题。而问题也恰好出在这里。郑观应强调建立议院制度，以为能够解决体用两橛的问题，但在观念形态上，在涉及中国传统文化与西方近代文化的冲突问题时，他总希望回到“圣之经”上，仍强调中学其体也，西学其末也。依然主张以儒学作为解决中国问题的根本方案。

持这种态度的在当时并不是个别现象。如王韬、马建薛福成、陈炽、何启、胡礼垣等莫不如此。他们一方面迫切感到中国必须学习西方，另一方面，又深切地感到“中国之病，固在不能更新，尤在不能守旧”。因此他们提出的中国改革发展方案是“宜考旧，勿厌旧；宜知新，勿骛新”，在新旧之间寻求平衡。他们几乎一致否认西方资产阶级社会的政治思想移植到中国的任何可能性，几乎无保留地拥护和期待以儒家思想特别是纲常名教作为中国社会转型期的指导思想。王韬说：“可变者器，不可变者道”；“盖万世而不变者，孔子之道也”。他们坚信，中国在科学技术上或许不及西方，但中国的道德、学问、文章、制度等，则远迈西方。陈炽甚至宣称：“他日我孔子之教，将大行于西，而西人之所以终底灭亡者，端兆于此。”故而他们对中西文化的基本态度可以用薛福成的一句话来概括，那就是“取西人器数之学，以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道，

俾西人不敢蔑视中华”,即“中体西用”。

中体西用是那个时代文化精英们的普遍思考,然而对这一命题进行比较系统的阐述和发挥的还是张之洞。洋务、维新兼而有之又都不彻底的张之洞,无论在理论上还是在实践上,都不可能坚决反对变法图强。他认为,当确实到了不变不可的地步,即是孔孟复生,岂有议变法之非者哉。为此,张之洞提出一整套向西方学习的废科举、改学制、开矿藏、修铁路、讲究农工商学、发展近代工业的计划和主张,并身体力行,做出许多颇有实效的贡献。而且,他在肯定中国必须向西方学习的前提下,更充分肯定中国传统文化在现代化过程中的作用,强调只有在树立健全的民族自信心的基础上才能有效地吸收外来文化。他说:“中国学术精微,纲常名教以及经世大法无不具备,但取西人制造之长补我不逮足矣。”“立学宗旨无论何种学堂均以忠教为体,以中国经史之学为基,俾学生心术一归于纯正,而后以西学瀹其知识,练其技能”;“今欲强中国存中学,则不得不讲西学。然不先以中学固其根柢,端其识趣,则强者为乱首,弱者为人奴,其祸更然于不通西学者矣。”坚持以儒家精神为主体,合理吸收外来文化,重新建构民族文化的新体系。这就是中学为体,西学为用的确切含义。

应该说,中体西用的思路是十九世纪下半叶中国发展的方向。正是在这一思想的指引下,中国在十九世纪六十年代之后不到三十年的时间里获得了长足的发展,此即洋务运动时期。洋务运动确实增强了中国的综合国力,使中国因鸦片战争而丧失的元气基本获得恢复。

然而到了八十年代,中国的外部环境发生了微妙的变化。外国资本主义不满足于两次鸦片战争所获得的已有好处,试图再次依靠军事力量进入中国内地,将整个中国都纳入它们的世界市场体系。为此目的,外国势力不断在中国边境蚕食,北有沙俄,南有法国,西有英国,东面则是日本、美国对台湾和朝鲜的骚扰,并最终导致了1884年的中法战争和1894年的中日战争。而恰恰这两次战争又都以中国的失败而告终,这便自然引起人们对洋务运动是否真的能解决中国问题,中体西用的思路是否能给中国带来繁荣与富强的根本怀疑。于是,出现了康有为托古改制的新建议和新思路。

康有为也是常州学派经学出身,而以经世致用为标的。他早年酷好《周礼》,尝著《政学通议》。后见廖平所著书,甩尽弃其学而学之,遂成为晚清今文经学的集大成者。

廖平是当时今文学大家王闿运的弟子。他毕生致力于经学尤其是《公羊春秋》学的研究,前后期的思想变化也很大。他最初认为,今文经学与古文经学的重要区别在于礼制不同,今文经学的礼制祖《王制》,古文经学的礼制宗《周礼》。此即其经学思想之第一变。稍后他认为,今文经学为孔学之真,所谓古文经,基本是刘歆作伪。因此他竟力攻击王莽、刘歆的古文经学,以为古文经学与西汉正统的今文经学“天涯海角,不可同日而语”。又鼓吹孔子受命改制,为“素王”。凡此,都表现出他鲜明的今文经学家的观点,对同时代的康有为产生了相当大的影响。

受家学传统的影响,康有为较早接受了理学的启蒙教育,少时便有志于圣贤这学。青年时代,师从著名学者朱次琦,对陆王心学发生浓厚的兴趣,逐渐厌弃在故纸堆中讨生活而“究复何用”的考据之学。然而随后不久,他对陆王心学也开始厌弃。以为理学空疏,无济于世;心学空想,无补于世;汉学琐碎,无用于世。于是开始专究佛道之书。1879年,他因一个偶然的机会到香港旅游,这个与自己生活在其中且厌倦的旧世界全然不同的新天地,给他以前所未有的心灵震荡,并促使他开始访求西学之书。自是大讲西瞪,始尽释故见。1888年,他第一次上书光绪皇帝,历陈中国处境危险的真相,建议皇上

取法泰西,实行改革,提出"变成法、通下情、慎左右"的三点建议。

康有为的这次上书因九门深远,终不得达。他在心灰意冷之后,决定回广东通过讲学培养人才、凝聚力量,创造与完善关于变法图强的理论体系,然后再谋发展。当此时,他因人介绍于1889年冬在广州与廖平相识,"两心相协,谈论移晷",于是康有为尽弃其学而学焉,决定利用今文经学的特点来对传统文化进行新的阐释,以创建和完善他关于变法图强的理论体系。1891年,他循弟子之请,在广州长兴里设万木草堂开始讲学,讲学内容主要是中国数千年来学术源流、历史政治沿革得失,取万国以比例推断之,以研求救中国之法。同年,他在弟子的协助下,刊行《新学伪经考》,之后又作《孔子改制考》,通过对中国文化传统的重新阐释,创造性地建立了变法维新的理论体系。

在《新学伪经考》中,康有为抨击清代正统学派——乾嘉诸老的汉字——所依据的儒家经典并不可靠,以釜底抽薪的手法否定正统学说的权威。他祖述廖平的学说又有新的发展,以为西汉并无所谓古文经学,东汉以来的所谓古文经学,皆是刘歆为了王莽"新朝"改制而伪造的,与儒家之祖孔子并无关涉,故名之曰"新学伪经"。这就通过并不太复杂的历史考证方法,打掉正统学派所尊奉的古文经典的神圣灵光,而断定这些古文经书只是"记事之书",而淹没了孔子作经以托古改制的原意,孔子之道遂亡矣。在康有为的笔下,孔子俨然成为代天行道的教主。

在《孔子改制考》中,康有为通过对今文学经典的研究,断定《春秋》为孔子改制创作之书,正面阐发被古文经学所淹没的孔子托古改制的微言大言。他指出,孔子以前的历史,是茫然无稽的,孔子创立儒教和当时诸子百家一样,都试图通过托古的方式重建自己理想中的社会。他说:"六经中之尧舜文武,皆孔子民主君主之所寄托,所谓尽君道,尽臣道,事君治民,止孝止慈,以为轨则,不必其为尧舜文武之事实也";"六经中先王之行事,皆孔子托之以明其改作之义。"这就轻而易举地将孔子的偶像作为自己变法维新的王牌。

康有为试图通过对文化传统的重新解释。寻求变法维新的历史依据。他在貌似不谈政治的掩护下,借助学理的研究开通了政治变革的道路。诚如梁启超对乃师所分析的那样,康有为的这两部著作不乏武断、强辩之处,以好博好异之故,往往不惜抹杀或曲解证据,其对客观的事实,或竟蔑视,或必欲强之以从我,以证明自己的观点。就学术研究本身来说,康氏的著作有多少价值确实令人怀疑,它使本来已经相当混乱的今古文学问题更加混乱不堪。但是就学术研究所产生的政治影响来说,康氏抽空了正统学派的学术根基,启发学者务必持一种怀疑态度,一切古书皆需重新检查估价,这无疑是向晚清学术界已沸腾的油锅里撒了一把盐,引起各方广泛注目,实思想界一大飓风。

康有为重新阐释儒学传统,给原本保守的儒家思想赋予革旧图新的积极内容,获得了空前成功。1898年,清政府在民族危亡之际不得不接受康有为的建议,于是轰动中外的戊戌变法运动正式开始。在这场运动中,康有为充分利用光绪皇帝赋予他的权力,接三连三地提出不少有关改革的建议,就政治、经济、军事、文化各个方面的除旧布新进行了通盘设计。在文化方面,康有为着力抨击八股科举蔽固人才,学非所用,为空疏迂谬之人所共托,无济世艰。废八股为国家之大利,守旧无用之人所不利。建议尊孔子为改制圣主,请定孔教于一尊。

然而由于利益方面的原因,光绪与康有为的改革运动仅仅进行了一百天,便在西太后的军事镇压下全部破产。维新运动的主力六君子遇难,康、梁等人只好在外国势力的庇护下流亡国外。

康有为倡导并主持的维新政治运动的失

败是他个人的悲剧,更是中国社会历史的大悲剧。这一结局早在康有为构思变法的思想理论体系时即已呈现,只是他自己无从自觉而已。因为康有为一方面期望中国学习西方谋求变法,另一方面,他又寄希望于与西方思想文化体系截不同的中国传统文化,指望从中寻求帮助,促使改革成功。就中西文化的比较和利用传统文化的资源而言,康有为获得了成功,然而正是这种成功本身导致了他个人乃至全民族的悲剧。

在中国传统社会里,以孔子为思想代表的儒家学说,二千年来发生急剧性的变化,后期的思想面目与孔子本身不说风马牛不相及,但相差甚远是谁都不怀疑的事实。只是有一点,在中国传统社会中,孔子和儒家学说的最高统治地位虽然不时面临来自外部的挑战,但几乎始终不曾动摇过。就这种历史条件来看,康有为借重孔子,把孔子打扮成托古改制的圣主,通过重新阐释儒家精神,以求在孔子的权威下获得知识分子大多数的认同,这当然对打击顽固守旧分子,解放思想,扫除改革的障碍起过积极的作用。不过,孔子及儒家思想既然可以阐释为托古改制,也为守旧分子对改革的攻击提供了借口和理论上的依据。事实上,康有为的反对派在对他进行攻击时,也无不借孔子为招牌,以为康有为擅改孔子和儒家精神,罪不容赦。如《翼教丛编》的作者就曾明确地指出这一点,他们说,康有为之徒,煽惑人心,欲立民主,欲改时制,乃托于无凭无据之《公羊》家言,以遂其附和党会之私智。他们也借重孔孟的招牌,以康有为相同的手段重新塑造孔子的形象,重新解释儒家的精神,鼓吹纲常名教为千古不易的定律。并指责康有为擅解儒家精神,鼓吹君主立宪与孔子的事君以忠、孟子的保民而王的精义大相径庭,是非驴非马的议论,中无此政,西无此教,故恐地球万国将众恶而共弃之。显而易见,康有为试图借重儒家文化以谋革新虽逞一时之便捷,而最终失败也正在于此。那么,康有为和他同志在当时是否完全没有看到这一点呢?

康有为和他的同志差不多都生长在传统文化的背景下,他们对西学表示过无限的向往与渴慕,主张向西方学习,但他们割不断与传统文化的千丝万缕的联系。何况他们是出于现实的需要而构筑思想体系,不可能冷静、从容不迫地从事中西文化的研究和比较,而只能匆忙地从古今中外各家各派的思想说说中尽量寻觅适合现实需要的理论武器。此点诚如梁启超后来所反省的那样,康有为等人生于此种"学问饥荒"之环境中,冥思苦想,欲构筑一种"不中不西即中即西"之新学派,而已为时代所不容。盖固有之旧思想既根深蒂固,而外来之思想又来源浅薄,汲而易竭;其支绌灭裂,固其宜矣。有鉴于此,康有为等人不能不从传统文化中寻求理论支持。比如他所演绎的《公羊》三世说的历史进化论,与其说是他接受了西方近代进化论的思想,不如说是他受西方自然科学的启发而大胆发掘传统文化的结果。在那种条件的制约下,他们不可能与传统实行彻底的决裂,而只能在传统幽灵的庇护下进行改革。

康有为、梁启超等人不消说了,即便是"冲决网罗"的斗士谭嗣同也同样如此。潭嗣同早年倾心于旧学,后来较多地接受西方自然科学的知识,三十岁之后,其学洒然一变,前后判若两人。当此时,又值中日甲午战争,地球全势忽变,谭嗣同的学问更大变,毅然与旧学决裂,走出传统文化的营垒,加入向西方寻求真理的先进的中国人的行列,用获得的西学直接对传统文化发动了猛烈的攻击,大胆反对传统社会忠孝节义及三纲五常等伦理观念,其激烈程度远远超过康有为、梁启超等同时代的人。他虽然连欧洲启蒙运动的思想家卢梭之名也未梦见,但他指责君主为"独夫民贼",常以为中国二千年来之政治为强盗政治,皆秦正也,皆大盗也;二千年来之儒学,皆荀子之学也,皆乡愿也。惟大盗利用乡愿,惟

乡愿工媚大盗，二者交相资。又以为二千年来所谓君臣一伦，尤为黑暗否塞，无复人理，延续至今，更为剧烈。凡此，无疑与卢梭的理想暗合，表现出对传统社会、传统文化的批判精神。然而另一方面，谭嗣同无法摆脱传统文化的束缚。他对康有为所发明的《易》、《春秋》之义，穷大同太平之条理，体乾元统天之精义，深表佩服，不仅称康为"一佛出世"，"孔教之路德"，自称"私淑弟子"，而且由此"乃服孔教精义"，寄希望经过康有为路德式的宗教改革，使儒家文化在新的条件下继续发挥作用。

简言之，正是康有为、梁启超、谭嗣同诸人对传统文化的依恋与幻想，才是导致维新变法运动失败的最深层的原因。传统文化在这里起到决定性的作用。这是一代中国知识分子的悲剧。

康、梁、谭等人以今文经学家的立场重新解释儒学传统，从事维新变法的政治运动，结果以失败而告终。今文经学的价值不能不引起人们的怀疑。

对今文经学价值的怀疑当然并不始于戊戌变法失败之后。事实上，早在康梁等人钟情于今文经学的时候，就有人对他们的做法表示过严重不满，尤以乾嘉汉学之余绪最为典型。

乾嘉汉学虽经今文经学的打击在晚清开始式微，但作为一种学术思潮和派别，在晚清学界依然有很大的势力。如俞樾、孙诒让、王先谦、章太炎等，都是当时最为著名的古文经学大家，在学术上的影响都相当大。

俞樾治学私淑王念孙、王引之父子，以正句读、审字义、明通假而见称。著述极多，对学术界影响较大者有《群经平议》、《诸子平议》及《古书疑义举例》等。这几部书基本采用王氏父子的研究方法，并有所发明，其价值不在王氏父子的著作之下。其弟子知名者有章太炎等。

孙诒让可以说是清代最后一位朴学大师，他一生著述甚多，主要有《周礼正义》、《墨子闲诂》等。由于他治学严谨，论断精当，极受学界所推重。章太炎称其为"一代大宗"。其为学不偏不党，务求其实，务求其真，既广存旧说，又匡谬纠失；既充分尊重他人之善，又确审证据之来源。尤其是他对《周礼》的训释成果远在汉唐注疏之上，其中许多问题都得到比较合乎情理的解决。

至于王先谦，他是继阮元之后集大成的学者。他所主持完成的《皇清经解续编》，是继阮元正编之后最重要的经学成果的汇集，是研究经学必备之参考书。他如《汉书集解》、《后汉书集解》等，也对中国学术史、经学史的研究有相当重要的贡献。

上述诸人基本上都是以纯学者的面貌出现在晚清学术界，真正有学术功底而又具有思想家的性格和贡献的要数章太炎。章太炎起初是康梁政治思想的同情者和支持者，但在学术上他却几乎从一开始就站在康梁的反面。他认为，中国的改革与发展不可能依靠清政府从上而下地进行，更不可能依靠传统文化的权威进行。中国问题的真解决，必须有待于借助国际力量，吸收外来文化，兼容并包，创造一全新的文化意识，动员各阶层有影响的力量，联合一致，揭露乃至推翻以西太后为首的满清统治集团中的守旧势力。在戊戌变法失败之后，他又倡言以孔子的后裔作中国的虚君，以满清皇帝作为客帝，以此恢复汉民族统治的法系，又照顾到满族人实际统治中国的现实。到了1900年，他的思想更进一步，开始持坚定的排满反清立场。

在文化上尤其是经学上，章太炎与康有为的区别更是明显。他早年接受过传统文化的系统训练，较早即以古文经学的传人名家。在学术上受到康有为今文经学的刺激，便愈加坚定古文经学立场。然而由于他从来不是一个纯粹的学者，只是一位有学问的革命家，因此他对中国传统文化的研究，几乎从来不以认识历史真相为惟一目的，而是以认识历

史真相作为实现最直接的政治理想的手段。所以，他对传统文化的认识并无一定之规，而是因时而变。

章太炎接受了进化论和西方近代科学之后，较早开始以西方新方法重新阐释中国文化传统，揭露康有为假孔子而进行的托古改制是对人民的愚弄。他认为，六经皆史之方，治之则明其行事，识其时制，通其故言。换言之，儒学典籍均为古代国家政典，既无神秘的意味，更不因孔子删定而成为后世之成法或神圣经典。孔子固然是中国历史上伟大的教育家和思想家，但决不是完美的上帝或圣人。他既缺少知识分子应有的独立人格，也往往因其思想的负面影响而对后世产生一些相当消极的作用。因此对孔子的学说必须批判地进行分析，既要看到其思想的积极意义，也要看到其消极作用。尤其重要的是，要将孔子的思想与其同时代的诸子的思想进行比较研究，以诸子之长补儒家学说之短。然后在糅合中西的前提下，重新建构中国文化的新体系。

故　　事

制礼作乐

周公是儒家推崇的圣人，姬姓，名旦，为周文王第四子，因其采邑在周(在今陕西省岐山北)，故称周公。

周公辅佐周武王伐纣灭殷，武王死后，又辅佐其子成王治理国家。史书载“周公制礼作乐”，就是指周公为了巩固周王朝的统治，加强对分封诸侯的控制，由政治及文化方面制定一套完整的典章制度。

周公依据周制，参酌殷礼，首先确立周王为天下共主，称天子。又以天子为大宗，而与周天子同姓的诸侯，因与天子为叔伯、兄弟，为小宗，从而形成以血缘关系为联系的“宗法制”。天子之下有诸侯，诸侯内部又有爵位、等级之分，形成阶梯式的等级制度。由宗法制和等级制结合，就产生出一套完整的、严格的礼仪制度。

殷周两代均为“国之大事，在祀与戎”。祭祀有隆重的仪式，出征有不同的乐舞，会盟、饮宴、婚嫁、丧葬等，均有不同的仪式，这些都是周公作乐的内容，后人称“周礼”或“周公之典”，对后来王朝的统治者，有深远的影响。作于春秋占国时期始成书的《周礼》一书中，保存有一些周初的礼乐制度和典章文物的资料。

孔子称“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”(《论语·八佾》)。孔子对周公非常景仰，并以周公事业的继承人自居，孔子称“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公”(《论语·述而》)！

孔门四教

孔子是儒家学派创始人，又是中国历史上第一个伟大的教育家。他自己曾经“学无常师”，《史记·孔子世家》载孔子曾学琴于师襄，问礼于老子，学官于郯子，问乐于苌弘。孔子办学，提倡“有教无类”，其入学条件“自行束脩以上，吾未尝无诲焉”。在孔子门下，有“弟子盖三千者，身通六艺者七十有二人”。

孔子的教育内容，《论语》说：“子以四教：文、行、忠、信。”即文学、品行、忠心和信实，这些属于他的“德教”范围，而以诗书礼乐等古代文物典籍作为他的“文教”内容，以射御为内容的体育，也就是所谓“六艺”。

孔子在教育方法上注重因材施教，提出举一反三，主张温故而知新，要“多闻阙疑”，“学而不思则罔，思而不学则殆”，“不愤不启、不悱不发”，“循循善诱”，从而形成一整套行之有效的教育方法。

孔子的教育思想对后世产生深远影响，儒学礼教成为历代统治者尊奉的教条，成为封建社会的统治思想，孔子则被历代尊奉为“至圣先师”。

孔子问礼

《史记·孔子世家》记载了孔子曾问礼于老聃一事。

孔子到周天子所在地洛阳见老子问礼(老子,亦称老聃,与孔子同时代人,其生卒年代和身世,今已无法确考。)老子告诉孔子说"我听说'富贵者赠送人以财物,仁人者赠送人以格言'。我不能富贵,但窃冒了'仁人'的称号,所以我只有赠送你以嘉言。就是'一个聪明深察的人而所以走近于死亡者,就是因为他喜好议论别人的是非;一个博辨广大的人,而所以危害其本身者,就是因为他喜好揭发别人的罪过。为人子者不要只知有己,为人臣者不要只知有己。"此外《史记·老子韩非列传》、《礼记·曾子问》、《庄子》中《知北游》、《天道》、《天运》等篇均记载有"孔子问礼于老聃"一事。《孔子世家》称孔子问礼于老子于十七岁至三十岁之间,《天运》则称孔子已年五十有一。

三盈三虚

《论衡·讲瑞》中记载:"少正卯在鲁与孔子并。孔子之门,三盈三虚,惟颜渊不去。"

少正卯,春秋时期鲁国人,姓少正,名卯。"少正"在古代为官名,是管商业的小官,而古代有以官职为姓的习惯。少正卯的思想与孔子思想相对立,孔子指责他"行辟而坚"。在与孔子立私学的同时,少正卯也办了一所私学,宣传法家的思想。东汉王充在其所著《论衡》中谈到少正卯和孔子同时在鲁国招收学生讲学,孔子门下学生多次满了又空,空了又满,皆因少正卯讲学之故,只有颜渊一个人始终跟着孔子,没有去。

公元前479年,孔子当上鲁国的司寇,并代理宰相的职务,孔子上任后,列出指责少正卯的五项罪状,杀了少正卯。

孔子诛少正卯一事,虽然在《荀子》、《史记》、刘向《说苑》以及《孔子家语》等文献中均有记载,但自宋代大儒朱熹始,亦有人对此持否认态度。

乐在其中

《论语·述而》载:"子曰:'饭疏食,饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。'"孔子说,吃着粗粮,饮着白水,弯着胳膊当枕头,这也充满乐趣。用不义的手段得到富贵,对于我好像浮云那样转瞬即逝而无足轻重。又载孔子对自己的描述:"其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至云尔。"发愤学习和教学,是最大快乐,自觉年轻多了,忘了自己渐渐地老了。《论语·雍也》载:孔子说:"贤哉,回也!一箪食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!"这是孔子对学生颜回的赞扬,说颜回用非常简陋的竹器吃饭,用瓢饮水,住在陋巷,别人受不了这种困苦,颜回却不改变乐观态度。也就是说,对于孔子、颜回这样品德高尚的人来说,快乐不在于物质享受,而在于精神情操的追求。

箪食瓢饮

箪食瓢饮,是孔子描写颜回的清贫生活的话语,反映了颜回贫而好学、安贫乐道的精神。语出《论语·雍也》:"子曰:'贤哉,回也!一箪食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉回也!'"大意为:孔子说:"颜回的精神多么可佳呀!在陋僻的小巷里过着极为清贫的生活,别人都忍受不了这种忧苦,颜回却依然自得其乐,颜回的精神是多么可佳

呀!"

孔子的另一句话"士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也"(《论语·里仁》),是说如果一个人立志钻研学问道德,却又不能忍受低劣的生活条件,那么,就不值得与这个人讲求什么学问道德了。这是从反面衬托了颜回的上述好学精神。

孔子自己也说"学而不厌","发愤忘食,乐以忘忧"(《论语·述而》),又说"饭疏食,饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣"(同上),意即粗茶淡饭,弯着胳膊作枕而卧,快乐也就在这里。可以说,颜回好学精神正是秉承孔子这种精神的。因此,汉代扬雄说:"颜渊习孔子者也。"(《法言·学行》)又说:"纡朱怀金者之乐,不如颜氏子之乐。颜氏子之乐也内,纡朱怀金者之乐也外。"(同上)大意即是高官厚禄者的快乐比不上颜回的快乐,颜回的快乐是内在的精神上的快乐,而高官厚禄者的快乐是外在的物质享受上的快乐。

"箪瓢之乐,颜氏德也"(《法言·修身》),突出地表明了颜回的"箪瓢之乐"根源于其自身内在的品德。所以,"箪食瓢饮"后来便象征了好学忘忧、安贫乐道的求学精神。这对历代知识分子影响极大。

苛政猛于虎

苛政猛于虎,是说严苛的政治伤害百姓甚于猛虎。据《礼记·檀弓下》记载:孔子经过泰山侧,有妇女在墓前哭得特别悲哀,孔子就让子路去问,有什么不幸的事,竟哭得如此伤心。妇女回答:"是的,以前我的公公被虎咬死了,后来,我的丈夫又被老虎咬死了,现在我的儿子又被老虎吃了。"孔子问:"你们为什么不离开这个地方呢?"妇女回答:"由于这里没有苛政。"孔子回头告诉学生:"小子识之,苛政猛于虎也。"

在《孔子家语·正论》和王充《论衡·遭虎篇》中也记载此事,大同小异,子路,都称子贡。《论衡》中载妇女的答话较长,不是一句"无苛政",而是说:"吾善其政之不苛,吏之不暴也。"

此事反映孔子仁政、德治的思想和惠民、宽民的意识,也反映了孔子结合实际对学生进行教育的思想和方法。此事流传,与中华民族反暴政的传统有直接关系。

孔子删定六经

六经者汉称"六艺,就是《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六部儒家经典,相传由孔子删定。《史记·孔子世家》称"孔子以诗、书、礼、乐教弟子,盖三千焉。身通六艺者七十二人。"

"诗"为诗歌选集,又称《诗经》,孔子从古代民间流传的诗歌中选定三百零五篇,称"诗三百,一言以蔽之,曰思无邪。""书"为古代历史文献的选编,又称《尚书》,记载商、周一些重要历史记事,文告、谈话。"礼"为古代各种典章制度的总称,"乐"为配合礼制、礼仪的音乐,两者是密切相联的。孔子称"立于礼,成于乐",又说"文之以礼乐,亦可以为成人矣"。"易"为古代占卜的书,又称《易经》,孔子称"加我数年,五十以学易,可以无大过矣。""春秋"为鲁国的史书,孟子称"孔子成春秋而乱臣贼子惧。"

《庄子·天运篇》有"孔子谓老聃曰:'丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经,自以为久矣'。"孔子删《诗》《书》,定《礼》《乐》,赞《周易》,修《春秋》,整理保存了中国古代典籍,对文化发展作出重要贡献。

韦编三绝

韦编三绝是孔子勤读《易》书的一则典

故。《史记·孔子世家》载:“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》,韦编三绝。曰:‘假我数年,若是,我于《易》则彬彬矣。’”传统说法,孔子晚年喜欢读《易》,并且撰写了《彖》上下,《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《序卦》、《说卦》、《杂卦》等,合称“十翼”,又称《易大传》。韦,熟牛皮。古代用竹片写书,再用皮条编缀成册。三,指多次。绝,断。孔子勤读《易》书,致使编缀的皮条多次断开。他还说:“如果多给我几年功夫,那么,我对于《易》的知识会更加丰富的。”《论语·述而》载:“子曰:‘加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。’”加与假意近。如果五十岁就开始学习《周易》,那么就可以不犯大错误了。

宋欧阳修作《易童子问》,提出许多疑问,认为“十翼”、“皆非圣人之作”,“亦非一人之言”。以后,对于《易经》和《易传》的写作年代和作者的问题,成为学术界持久争论的问题。许多人否定孔子与《易传》的关系,进而否定孔子与《周易》的关系。

一般学者认为《易经》作于殷末周初,而《易传》则成于战国时代。《十翼》虽非孔子一人手笔,《易经》、《易传》与孔子的密切关系却难以否定。

《左传》、《国语》记载,春秋时期的人引《易》占卜论事,就有二十余条,通《易》学的人分布于周、鲁、卫、郑、晋、齐、秦各国,说明当时流行《易》学,学习者甚多,可能还是一种时髦。在这种社会氛围中,作为周游列国的大学者孔子怎么会不学《易》、不谈《易》呢?

《史记·儒林列传》还记载孔子的传《易》系统。孔子传《易》给鲁国商瞿,商瞿六世传到齐人田何。田何传东武人王子仲,王子仲传菑川人杨何,杨何又传给齐人即墨成、广川人孟但、鲁人周霸、莒人衡胡、临菑人主父偃。《汉书》把《史记》省略掉的中间四世补齐,他们分别是:东鲁桥庇子庸、江东馯臂子弓、燕周丑子家、东武孙虞子乘(又作淳于人光羽子乘)。

马王堆汉墓出土的帛书《周易》残卷附录《易传》六篇,分别是《二三子问》、《系辞》、《易之义》、《要》、《缪和》、《昭力》。据寥名春考证,这些应为战国中、后期的作品,不会晚于《吕氏春秋》和《韩非子》。在《二三子问》中,记载孔子与子贡等学生讨论《周易》的对话。

对以上资料可见,孔子晚年确实喜读《周易》,而认真钻研《周易》,以致韦编三绝。还向学生传授过《周易》。传统说法,孔子作《十翼》,后人对《十翼》进行研究,发现与传统说法不一致之处,例如《十翼》中常有“子曰”,孔子自己著书,不可能写“子曰”。可以作这样的推测,开始,孔子口讲,经几代传授,到战国中期,传《易》者写于竹帛,才真正成书。传《易》者采纳了孔子以来历代传《易》者的说法,整理成系统的《易传》,称孔子所传,也是可以理解的。其中包含历代传《易》者的研究成果,也是很自然的。因为有的提法、思想不是孔子所写,就认为《易传》与孔子无关,是不妥当的;相反,如果认为它是孔子所传,其中每一句话必定是孔子所写,也未必妥当。

周游列国

孔子离开鲁国,到各诸侯国游说,被称为周游列国。据《史记·孔子世家》记载,孔子于鲁定公十四年(前496)五十六岁时由大司寇行摄相事。齐国君臣害怕孔子为政,鲁国必霸,对齐国不利,于是行贿离间,鲁定公中计,贪图享乐,怠于政事,孔子只好离开鲁国,开始周游列国,游说诸侯。孔子先到卫国,住十个月,后离卫,过匡,适陈。又过蒲,返卫,又过曹适宋,又到郑、陈,再次到卫。后又到陈、蔡、叶,楚等国,最后又回到鲁国。在外游历了十四年。

孔子到过哪几个国家,说法不一。《史记·儒林列传》和《汉书·儒林传》都说孔子“干七

十余君”。这大概是汉代流行的传统说法。东汉哲学家王充认为说“干七十国”，是夸张的说法。他说：“案《论语》之篇、诸子之书，孔子自卫反鲁，在陈绝粮，削迹于卫，忘味于齐，伐树于宋，并费与顿牟，至不能十国。传言七十国，非其实也。或时干十数国，七十之说，文书传之，因言干七十国矣。”（《论衡·儒增篇》）王充根据《论语》和诸子书记载，孔子所到过的国家不及十个。也许有些遗漏，都加上，大概也只有十几个国家。

孔子周游列国，一是宣传自己的政治主张，形成儒家学派，扩大了这一学派的社会影响。二是为了求仕，想到哪个国家当个官，掌握政权，推行自己的政治主张。由于这些诸侯国王都不能了解、接受孔子的政见，孔子只好回到鲁国去整理古籍，改写《春秋》，为中国古代文化作出了卓越的贡献。

孟子见梁惠王

《孟子》第一篇中记载了孟子见梁惠王及两人问答的内容。

孟子为了实现其抱负，经历邹、任、齐、鲁、宋、滕、梁（魏）等国，游说诸侯，于齐曾为卿数年，在梁亦被优礼。齐宣王、梁惠王等大国诸侯虽对孟子十分优待，但认为其主张不合时宜而未予采用。

梁惠王为战国时代魏国之君，因魏都在大梁（今河南开封），固称梁惠王。孟子拜见梁惠王，王问“老先生，您不辞劳苦由千里之外而来，定有什么有利于我国富国强兵之法吧？”孟子答道：“王为何开口就说到利呢？只讲仁义就可以了。……”

孟子与梁惠王问答的中心即孟子的“仁义”思想，宣扬重“义”轻“利”，呼吁“仁政”，而推行“仁政”的关键，完全在于君主个人内省“仁术”，要改进人民的物质生活，让人人“不饥不寒”，老者还要能“衣帛、食肉”，“养生丧死无憾”。如果真向百姓施行仁政，减免刑罚，减轻赋税，让百姓能深耕细作，年轻人孝顺父母、敬爱兄长，为人尽心竭力、待人忠诚守信，就可使国家强大。这些主张体现了孟子以实行“仁政”企求稳固当时统治、缓和社会矛盾的愿望，孟子的学说，其主导思想就是“仁义”二字。“故曰：‘仁者无敌’。王请勿疑。”

孟子辟杨墨

《孟子》一书中记载了孟子对杨朱及墨翟的批判。

杨朱、墨翟都在孟子之前，杨朱年代不可确考，其人事略见于《庄子》及《淮南子》诸书；墨翟，鲁人或称宋人，生当在周敬王之末，其时或孔子犹未死，逝当在孟子出生前十年左右，其学说备见于《墨子》一书。

战国中期，杨朱、墨翟的学说非常流行，与儒学鼎峙而方。《孟子·滕文公下》有“杨朱·墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨”之说。对杨墨的主张，孟子说：“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也；墨子兼爱，摩顶放踵利天下为之。”（《孟子·尽心》上篇）孟子认为，“杨氏为我，是无君也”，就不为统治阶级服务；“墨氏兼爱，是无父也”（均见《孟子·腾文公》下篇），就是“爱无差等”。无君、无父破坏“忠孝”和“仁义”，不合人道，就是禽兽。

孟子认为“杨墨之道不息”，则“孔子之道不著，是邪说诬民充塞仁义也”。而“仁义充塞”，则“率兽食人，人将相食，吾为此惧”（《孟子·滕文公》下篇）。为发扬儒家学说，维护君权与封建纲常、孝道，孟子对杨朱墨翟进行了批判。孟子进而阐述禹消灭洪水、周公驱逐“夷狄”、猛兽，孔子贬斥“乱臣贼子”的重大意义，认为杨墨盛行，又是天下大乱的时候，他不能不把继承孔子业绩的“道统”担于自己肩头。

孟子辟杨墨不但维护了孔子的儒家学说，也反映了儒、墨、杨三派互相对立的立场。

孟母三迁

孟母三迁，说的是孟子母亲为了教育孟子和为了孟子的成长而三次选择居住环境的故事。

《列女传》载："邹孟轲之母也，号孟母，其舍正墓。孟子之少也，嬉游为墓间之事，踊跃筑埋。孟母曰：'此非吾所以居处也。'乃去。舍市傍。其嬉戏为贾人衒卖之事。孟母又曰：'此非吾所居处子也。'复徙舍学宫之傍。其嬉戏乃设俎豆，揖让进退。孟母曰：'真可以居吾子矣！'遂居之。及孟子长，学六艺，卒成大儒之名。"大意是说，孟子家住在坟墓的附近。孟子年少时，喜欢在坟墓之间嬉游玩耍。孟母见此情景，就觉得这个地方不适合居住，于是就带着孟子搬迁到市场附近居住下来。可是，孟子又玩闹着学商人买卖的事情。孟母又觉得此处也不适合孟子居住，于是又搬迁到书院旁边住下来。此时，孟子便模仿儒生学作礼仪之事。孟母认为，这正是孟子所适宜居住的地方，于是就定居下来了。待到孟子年龄稍长，通学六艺，最终成为一代大儒。

这则故事又叫"孟母择邻"、"慈母择邻"。孔子认为："里仁为美。择不处仁，焉得知？"(《论语·里仁》)这和"孟母三迁"故事一样，都强调了选择居住环境的重要性。

"孟母三迁"故事为历代所称述。如，东汉赵岐《孟子题辞》："孟子生有淑质，夙丧其父，幼被慈母三迁之教。"宋代苏轼作《崔文学甲携文见过》："自言总角岁，慈母为择邻"。元代关汉卿《蝴蝶梦》："想当年孟母教子，居心择邻；陶母教子，剪发待宾。"等等。"孟母三迁"成为后世母亲重视子女教育的典型，影响至今。

百家争鸣

"百家争鸣"是指春秋战国时期各家学派争相涌现，各种思想相互争辩的活跃局面。

关于"百家"的论述，《庄子·天下篇》最早将春秋战国的学术发展概括为"百家之学"，司马谈《论六家之要指》把百家之学分为阴阳、儒、墨、法、名、道六家。班固依刘歆《七略》作《汉书·艺文志》，把当时各种学派称作"诸子十家"，即儒、道、阴阳、名、法、墨、纵横、杂、农、小说。又说"诸子十家，其可观者九家而已。"是把"小说"家除外。

所谓"百家"，是形容当时学派之多。主要的十家各派人物及著作有：儒家，创始人为春秋末年的孔子，战国时期代表人物有孟子和荀子，著述有《论语》、《孟子》、《荀子》等；道家，创始人为春秋末期的老子，庄子又发展了老子思想的消极部分，著述有《道德经》、《庄子》等；阴阳家的代表人物是战国中期的邹衍，其理论为"五德终始"说；名家的代表人物是战国中期宋国人惠施和战国后期赵国人公孙龙，他们专研究"名"、"实"问题，可惜惠施的著作失传；法家的代表人物有李悝、吴起、商鞅、韩非；墨家的创始人墨翟，墨家思想的代表作有《墨子》等；纵横家的代表人物为张仪、苏秦，反映纵横家思想的书有《战国策》；农家的代表人物为战国中期的许行；杂家的代表人物为战国末年的吕不韦，《吕氏春秋》为代表作；此外尚有兵家，代表人物为孙武、吴起、孙膑。

百家争鸣的局面之所以形成，《汉书·艺文志》称"皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯。其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。"

随着秦始皇统一六国，中央集权专制的建立，这一局面亦相应地结束了。

焚书坑儒

秦始皇为巩固中央集权而实行的文化专制措施。

秦始皇，名嬴政，秦庄襄王之子，于公元前247年即位为秦王。至公元前221年统一六国，建立我国历史上第一个中央集权制国家，号称始皇帝。始皇三十四年(前213)，始皇置酒于咸阳宫，大宴群臣，博士官齐人淳于越建议郊法殷、周时代的分封制，其理由为"事不师古而能长久者，非所闻也"(《史记·秦始皇本纪》)。始皇将建议交大臣们讨论，丞相李斯表示反对，认为"诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首"，同时李斯向始皇提出实行文化专制的措施，"史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若欲有学法令，以吏为师。"(《史记·秦始皇本纪》)始皇推行李斯的建议，没收并焚烧了儒生们私藏的儒家经典，此即"焚书"。

"焚书"次年，方士侯生、卢生为始皇求长生不老药未成，指责始皇"天性刚戾自用"、"乐以刑杀为威"、"贪于权势"，便逃亡四处。始皇大怒，借机镇压儒生，"于是使御史悉案问诸生，诸生转相告引。乃自除犯禁者四百六十余人，皆坑于咸阳"，此即"坑儒"。

叔孙通制礼

西汉初年封建统治阶级为恢复儒家礼制而采取了一系列措施，"叔孙通制礼"亦是其中一种。叔孙通，西汉儒者，薛(今山东滕县)人。秦朝时，为七十博士之一。陈胜起兵山东，秦二世召问博士诸儒，叔孙通以善应对得免于咎，但他以秦二世为虎口而逃归家乡，投奔项羽，后率弟子百余人归顺汉王刘邦。刘邦拜他为博士，号稷嗣君。

刘邦立国伊始，因他和手下的大将文化程度均不高，故群臣公然在朝廷上争功邀宠，醉后喧哗，很不像话。于是，叔孙通建议汉高祖制订礼仪法度，以明体统。刘邦采纳了他的意见，并让他负责制礼工作。叔孙通提出："儒者难于进取，可与守成。"(《史记·叔孙通传》)认为礼仪是随时世、人情而变化的，不能过于拘泥于旧有的礼法，而应采用符合于时代要求的礼制。于是，他采古礼，参考秦仪，制定了汉初的朝仪，为汉代的礼仪奠定了基础，被司马迁称为"汉家儒宗"。

叔孙通制定汉初的朝仪，对汉代儒学的复兴以至独尊起了推动作用。

"汤武革命"

西汉前期，儒家与黄老学派因汤武"受命"问题而引发了一场争论。争论发生于儒家辕固生和道家黄生之间。

辕固生，西汉经学家，姓辕名固，生即"先生"的省称，汉景帝时为博士，后为清河王太傅。治今文《诗》，传《齐诗》，创今文《诗》齐诗学。景帝时，辕固生与黄老学派的黄生就汤武"受命"的问题争论于朝廷。黄生认为汤武非受命，而是弑纣。辕固生认为汤武顺应天下之心而诛桀纣，是受命。但争论本身事关皇权问题，景帝虽认为辕固生有道理，最终还是以"不食马肝未为不知味"为辞，人为地停止了这场争论。

西汉文、景之时，尽管儒学的影响正在逐渐加强，但却是黄老之学盛行并达到鼎盛的时期。一个好黄老之言的窦太后，便迫使汉武帝推迟"罢黜百家，独尊儒术"的行动。同时，此时又是由道家向儒家嬗变的开始。辕

固生这次争辩的胜利，说明占统治地位的道家跟儒家在某些问题的交锋中已处于下风，而儒家的地位正在逐渐上升，并占有一定的优势。它标志着儒家取代道家地位的日子即将来临，成为汉武帝独尊儒术的先兆。

独尊儒术

"罢黜百家，独尊儒术"是西汉武帝实行的封建思想统治政策，也是儒学在中国文化中居于统治地位的标志。

西汉初年，汉高祖不喜儒学，使儒家的学术源流几乎断绝。博士制度虽承秦制依然存在，但博士人数不多，且仅具官待问而已，在传授文化方面难以起多大作用。惠帝废《挟书律》，使诸子学说复苏，其中儒、道两家影响较大。在学术思想发展的低潮中，道家的黄老无为思想为汉初统治者所提倡，居于支配地位，各种不同流派的思想家也都乐于称说黄老之言。文、景时期，出现了由无为到有为、由道家到儒家的嬗变趋势。旧秦博士伏生出其壁藏《尚书》二十八篇，文帝派晁错从其受业。此时，博士之数达到七十余人，百家杂陈而儒家独多。儒家的《书》、《诗》、《春秋》以及《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》都有博士，其中《诗》博士有齐、鲁、韩三家，《春秋》博士有胡毋生、董仲舒二家。这为汉武帝独尊儒术提供了条件。

武帝即位时，历经文景之治，社会经济已得到很大的发展。与此同时，随着地主阶级及其国家力量的强大，从政治和经济上进一步强化专制主义中央集权制度，已成为封建统治者的迫切需要。在这种情况下，主张清静无为的黄老思想已不能满足上述政治需要，更与汉武帝的好大喜功相抵触。而儒家的春秋大一统思想、仁义思想及君臣伦理观念，又恰恰与汉王朝当时所面临的形势和任务相适应。于是，在思想领域，儒家思想终于取代了道家的统治地位。

建元元年(前 140)，董仲舒在举贤良对策中提出建议：凡是不在六艺之科、孔子之术的各家学说，都要从博士官学中排除出去。汉武帝对董仲舒的这种大一统思想非常赏识。武帝又采纳丞相卫绾之议，罢黜治申不害、商鞅、韩非、苏秦、张仪之言的贤良。汉武帝此举受到好黄老的祖母窦太后的强烈反对，她于次年借故把鼓吹儒学的御史大夫赵绾和郎中令王臧系狱。儒家势力虽暂时受到打击，但武帝在建元五年(前 136)又置《五经》博士，使儒家经学在官府中更加完备了。建元六年(前 135)，窦太后死，儒家势力再度崛起。元光元年(前 134)，他将不治儒家《五经》的太常博士一律罢黜，排斥黄老刑名百家之言于官学之外，提拔布衣出身的儒生公孙弘为丞相，优礼延揽儒生数百人，还批准为博士官置弟子五十人，根据成绩高下补郎中文学掌故，吏有通一艺者选拔担任重要职务。这就是历史上有名的"罢黜百家，独尊儒术"。独尊儒术以后，官吏主要出自儒生，儒家逐步发展，成为此后二千年间统治人民的正统思想。虽然这样做不利于学术文化的发展，但在当时却有益于专制制度的加强和国家的统一。

汉武帝罢黜百家，独尊儒术，有其时代的特点。他推崇的儒术，已吸收了法家、道家、阴阳家等各种不同学派的一些思想，与孔孟为代表的先秦儒家思想有所不同。汉武帝把儒术与刑名法术相糅合，形成了"霸王道杂之"的统治手段，对后世影响极为深远。

罢黜百家，独尊儒术，使儒学思想成为汉王朝以至其后历代王朝的统治思想，在儒学发展史上具有划时代的意义，对中国历史的发展产生了极其重要的影响。

五经博士

博士，古代学官名，始于战国。秦始皇时

有博士七十人。汉承秦制，诸子百家都有博士。汉文帝时，始置《书》、《诗》的一经博士，并立诸子传记博士，有博士七十余人。景帝时，又置《春秋》博士。此时，博士虽百家杂陈而儒家独多，不仅《书》、《诗》、《春秋》有博士，《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》也有博士，并且《诗》博士有齐、鲁、韩三家，《春秋》博士有胡毋生、董仲舒两家。这说明此时儒家在学官已占有相当重要的地位。

汉武帝时，罢黜百家，独尊儒术。建元五年(前136)，武帝罢传记博士，又为《易》和《礼》增置博士，与文、景时所立的《书》、《诗》、《春秋》合为五经博士。汉宣帝时增置博士为十二类：《易》为施、孟、梁丘；《书》为欧阳，大、小夏侯；《诗》为齐、鲁、韩；《礼》为后氏；《春秋》为公羊、穀梁。西汉的儒学博士，对经学的建立和发展起了重要作用。

汉武帝罢黜原有的诸子传记博士，惟立五经博士，使公卿、大夫、士吏都为文学之士，通晓儒家经典成为做官食禄的主要条件，儒学和政权紧密相连，从而确立了儒学和儒学经典的权威地位，致使儒家以外的诸子学因无进身之路而日益衰微，对后世影响极为深远。

春秋断案

即指利用儒家经典《春秋》来判狱，始于西汉前期的董仲舒。

董仲舒是汉代著名的思想家和经学家。曾任博士、江都相和胶西王相。著述丰富，但至今流传下来的只有《天人三策》、《春秋繁露》和《春秋决狱》。

董仲舒在胶西王手下作相时，以有病为由辞去相位，回归故里，以讲学著书为业。由于董仲舒的名声和造诣，朝廷遇到疑难问题，尤其是棘手的案子还要派使者和主司法之事的廷尉张汤到他那里去求教，而他每次也都给以明确的答复。时间长了，案子多了，董仲舒便将其系统化为著作，书名便叫《春秋决狱》。这部著作理论性不太强，主要是实用性的。它通过案例，说明判案要以《春秋》的经文为根据。如儿子杀了人，父亲将之藏起来，按当时的法律来讲则是老人犯了窝藏罪。但董仲舒认为，按照《春秋》的原则，“父为子隐”，老人应该把儿子藏起来。于是，则判老人无罪。另外，董仲舒依《春秋》制狱还有一个特点，即原定罪，就是根据动机来定罪。

《春秋决狱》在汉代很有名气。史书记载，武帝判淮南王的案子就运用了《春秋》“臣无将，将必诛”的条例，就是说臣子不能有谋反的动机，有了这种动机，就可以杀头。王充在《论衡》中称赞《春秋决狱》“稽合于律，无乖异者”。

以《春秋》决狱，说明汉代的审判决狱已受儒家思想的影响。儒者为官既有司法的责任，于是便常于法律条文之外更取决于儒家的思想。中国古代的法律原无律无正文不得为罪的规定，取自由裁定主义，伸缩性极大，这样，儒家思想在法律上一跃而为最高的原则，与法理无异。汉代的法律虽为法家系统，但自武帝标榜儒术以后，法家逐渐失势，而儒家抬头。儒家欲将其思想融入国家制度之中，使儒家借政治、法律的力量而立于不败之地，因而汉律虽已颁布，不能轻易改变，但儒家却有许多机会可以左右当时的法律，以《春秋》来判狱即是一例。《春秋决狱》是法律的儒家化在汉代已开其端的标志。

石渠阁会议

西汉时期宣帝召集了一次关于经学的重要学术会议，史称“石渠阁会议”。

西汉自武帝罢黜百家、独尊儒术以来，儒家学说成为统治思想。汉宣帝为了进一步统一儒家学说，加强思想统治，于甘露三年(前

51)在长安未央宫北的石渠阁召集二十余位儒生讲论“五经”异同。参加会议的有学《礼》的通汉、戴圣,学《诗》的张生、薛广德、韦玄成,学《书》的周堪、林尊、欧阳长宾、张山拊,治《易》的梁丘临、施雠,治《公羊春秋》的严彭祖,治《穀梁春秋》的尹更始、刘向等。会议由梁丘临提问,诸儒回答,太子太傅肖望之平奏其议,宣帝亲自裁决评判。石渠讲论的奏疏经过汇集,辑成《石渠议奏》一书,又名《石渠论》,共辑奏议一百五十五篇,今俱佚。经过这次会议,博士中《易》增立“梁丘”,《书》增立“大小夏侯”,《春秋》增立“穀梁”。汉代博士经说的分家,除《诗》学原有鲁、齐、韩三家外,其余均始于石渠阁会议。

从石渠阁会议的结果来看,表明《穀梁春秋》的地位上升,《公羊春秋》的地位下降。宣帝重视《穀梁》,是因为它有利于加强宗法礼仪的控制力量,可以纠正《公羊》学片面强调法治所引起的弊病,适应了当时“稽古礼文”的要求。从宣帝时期经学发展的情况看,正是石渠阁会议前后,《礼》学知礼治得到了极大的发展。大戴和小戴《礼记》,就编成并盛行于这一时期。

经文今古之争

今文经学和古文经学,是西汉末年形成的经学研究中的两个派别。所谓“今文”和“古文”,最初只是指两种字体。“今文”指的是汉代通行的隶书,“古文”指秦始皇统一中国以前的古文字。传授经典的学者,所持底本是用战国时古字写的即为“古文家”,用隶书写的便是“今文家”。

“今文家”和“古文家”的相互对立,是从西汉哀帝时开始的。成帝时,刘歆发现古文《春秋左氏传》,认为左丘明与孔子好恶相同并亲见孔子,故《春秋左氏传》比以后世口说为据的《公羊》、《穀梁》更为可信,于是引《左传》解释《春秋》。哀帝建平元年(前 6),刘歆又在今文诸经立于学官并置博士的情况下,作《移让太常博士书》,争立古文经传于学官。但因为在西汉朝廷中,不仅担任教职的太常博士都是今文家,就连那些达官显宦也都是通过学今文经而得官的,因此,刘歆的要求遭到诸儒博士的反对,未能成功。也因为此,才有派别念义的“古文”名称。而“今文”则是由于古文家独树一帜,迫使原有经师结成一派之后,到东汉时才出现的名称,它是古文经师加给立于学官的经书、经说和经师的。

经今古文学之争虽始于西汉末年,但其争斗的高峰却在东汉。而在这场斗争中,却是古文经学日益抬头,在民间流传甚广,并逐渐占据优势。直至郑学起,经今古文才趋近混于一同。到清末,以皮锡瑞、康有为为代表的今文经学,与以章太炎、刘师培为代表的古文经学,又形成了近代的今古文经学之争。时起时伏的今文古文经学之争,影响到了二千年左右的不少学术领域,在中国历史上占有重要的地位。

今文经学与古文经学,在经书的字体、文字、篇章等形式上,在经书中重要的名物、制度、解说等内容上都不相同。今文经学近于哲学,强调“经世致用”;古文经学近于史学,讲究考据。在东汉,两者之间还有有神论与无神论、政治与学术的区别。但从纯学术的观点来看,今文经说有异说,古文经学中也有异说,谁也不能算解释五经的权威,更不能说谁得了孔子的真传。

东汉时期,经今古文学的争论,其实质问题是谁是经学的正统和如何统一经学的思想。今文经学既已立于学官,士子也依赖学习今文经入仕,朝臣又通过学习今文经而获位,因此古文经学很难得到社会的认可。学术一旦跟政治利益结合起来,学术问题也就成为政治问题了。正因为此,今文经学与古文经学之争,由单纯的对书籍本身的不同看法,扩大到了学术思想、学派体系、政治观念

和社会地位等诸方面，几乎贯穿了整个漫长的封建社会，不仅对经学的发展产生了重要的影响，也对中国历史的发展产生了重要的影响。

谶纬的兴衰

兴起于西汉武帝时期、泛滥于西汉哀平之世、盛行于东汉时代、衰落于魏晋之际的谶纬学说，对两汉的政治与思想产生了极为重要的影响。

所谓“谶”，是方士把一些自然界的偶然现象作为天命的征兆而编造出来的隐语或预言，常附有图，又称图谶。谶的记载，当以《史记·秦始皇本纪》所载卢生奏录图书之语为最早。而最古的谶书是《河图》和《洛书》。所谓“纬”，是针对“经”而言的，为方士假托孔子用诡秘的语言来解释经义的著作。纬书的内容萌芽于伏生的《尚书大传》和继起的董仲舒的《春秋阴阳》，汉武帝以后才出现托名于经书的纬书。同为神学预言，谶的产生先于纬。

汉武帝独尊儒术，经学被抬到崇高的地位。在董仲舒天人感应的神学目的论影响下，神化孔子和经书的谶纬于此时兴起并发展起来。当时，《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》六经和《孝经》都有纬书，总称为“七经纬”。哀帝、平帝之世，阶级及政治矛盾相当激烈，豪强、宗室以及后党、外戚为争夺政权，展开了极其尖锐复杂的斗争。谶纬作为各种势力达到自己目的的工具，在此时泛滥成灾。王莽、刘秀称帝，都利用了谶纬。他们在建立政权以后，发诏颁命、施政用人也引用谶纬。谶纬实际上超过了经书的地位。

汉光武帝中元元年(56)，刘秀正式“宣布图谶于天下”，计有《河图》九篇，《洛书》六篇，还有托为伏羲到孔子演绎的三十篇，加上“七经纬”三十六篇，共八十一篇，使图谶成为法定的经典，享有神圣的地位。刘秀还将其定为功令的必读书，“言五经者，皆凭谶纬说”。儒生为了利禄，都兼习谶纬，称“七经纬”为“内学”，而原来的经书反被称为“外学”。其后，汉章帝又召集博士和儒生于白虎观讨论“五经”同异，由班固写成《白虎通义》，把谶纬和今文经学糅合在一起，使经学进一步谶纬化。谶纬在东汉时，已成为统治思想的重要组成部分。

谶纬之学，自汉武帝、哀帝、平帝至东汉，在帝王的提倡和支持下，加之俗儒的附合，盛行于世，成为官方的统治思想。但一些有识见的学者，如桓谭、张衡和王充等则坚决反对，揭露和批判了谶纬的荒谬无稽。魏晋之际，受玄学思想的冲击，谶纬日益衰微。南朝宋大明(457～464)中始禁图谶，隋炀帝也加以禁毁，但唐代仍断续流行。不仅《唐书》和《新唐书》中有“经纬”和“谶纬”之目，就是《九经正义》也仍遵信谶纬。直至欧阳修作《论删去九经正义中谶纬劄子》、魏了翁作《九经要义》删去了谶纬之说后，谶纬才无人信从，此类书籍遂至散佚。二十世纪七十年代日本明德出版社出版的安居香山、中村璋八合编的《纬书集成》，是目前所见较为完备的谶纬辑本。

白虎观会议

东汉时期章帝召开了一次讨论儒家经典的学术会义，史称“白虎观会议”。

东汉初年，经今古文学的门户之见日益加深，各派内部因师承不同，对儒家经典的解说不一，章句歧异。同时，汉光武帝于中元元年(56)将谶纬之学正式确立为官方的统治思想。为了巩固儒家思想的统治地位，使儒学与谶纬之学进一步结合起来，章帝在建初四年(79)依议郎杨终奏议，仿西汉石渠阁会议的办法，召集各地著名儒生于洛阳白虎观讨论五经异同，史称“白虎观会议”。

此次会议的参加者有魏应、淳于恭、贾逵、班固、杨终、李育、丁鸿、桓郁、刘羡、鲁恭等，其中贾逵、班固是古文学者。由五官中郎将魏应秉承皇帝旨意发问，侍中淳于恭代表诸儒作答，章帝刘炟称制临决。如此考详同异，连月始罢，比石渠阁会议的规模更大，时间更长。会议的内容被编辑成两部书：一、《白虎奏议》，为白虎观会议提问和发言的原始记录，按《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》分别整理而成，凡百余篇，魏晋以后即已亡佚。二、《白虎通德论》，又称《白虎通义》，由班固将白虎观会议的结论分类编撰而成，今存四十三篇。它贯通群经大义，是皇帝钦定的经学教科书，被作为官定的经典刊布于世。

《白虎通义》全书共汇集了四十三条名词解释，内容涉及社会、礼仪、风俗、制度、伦理道德等各个方面，其中许多重要条目并不是关于制度的法典式规定，而是汇集不同观点的学术说明和解释，因此它基本上是一部罗列和综合各家观点的经学名词汇编。虽然《白虎通义》以学术的形式出现，但它的43条名词解释，其基本内容又都是对封建等级制度的阐释和规定。它综合谶纬和今古文经学，对“三纲六纪”作了简明统一的规定，并将“君为臣纲”列为三纲之首，使封建纲常伦理系统化、绝对化。同时，它的大量引用谶纬，标志着东汉经学与神学的进一步结合，使儒家思想越来越神学化，也预伏着今文经学的没落和古文经学的兴起。另外，《白虎通义》还引用古文经学的大宗《周官》七次，兼采古文经说，古文学家也参加了会议，说明会议已开兼宗今古文经学之端，为汉末郑玄会通今古文开辟了道路。

白虎观会议证明，人们的思想一旦走了上神学经学的道路，将无可挽救地走向破产。学术的发展道路只能是百家争鸣，这是由学术发展的规律决定的。白虎观会议以后，不仅今文和古文的斗争更加激烈，经学内部的歧义和自由立说也更发展了。因此，白虎观会议作为统一学术思想的会议，是一次彻底的失败。尽管如此，统一经学的努力却仍未终止。到东汉末年，统一的经学——郑学终于出现了。但这种统一并没有挽救经学破产的命运。正是这种统一停止了经学的发展，使它不久便被玄学思潮和以佛道为代表的宗教思想所取代。因此，从实质上来看，白虎观会议是经学走向破产的标志。

马融设绛帐

东汉经学家马融不拘孀者之节，设帐授学。马融是东汉著名的经学家。他博通经籍，知识渊博，但因触犯当权的外戚邓氏，滞留东观十年，典校秘书和从事著述。他遍注《周易》、《尚书》、《毛诗》、《论语》、《孝经》等。因《左氏春秋》已有贾逵、郑众两家注，各有特色，故不另作训释，而著《三传异同说》。马融曾和刘环争论古今文经学，辩论《公羊》与《左氏》的得失，所言有理有据，扩大了古文经学的影响。除注群经外，他还兼注《老子》、《淮南子》、《离骚》、《列女传》。他教授的学生常有千余人，卢植、郑玄都是他的门徒。

马融的晚年生活阔达奢逸，放达任性，常不拘儒者之节，坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐，此即历史上有名的“马融设绛帐”。

儒道合流

魏晋南北朝时期，封建统治者利用儒家思想对原始道教进行了改造，使之成为与儒家思想同样重要的维护封建统治的有力工具。

道教产生于东汉末年，是生长于中国本土的宗教。它以道家学说、神仙思想为主，广泛地吸收了古代文化的各个方面。传统的鬼神祭祀，原始宗教的巫术迷信、禁咒、符箓，汉

代的谶纬神学，导引行气、服食炼养、辟谷延年的方术，综合起来形成了道教复杂的内容。它的势力相对而言较弱，故往往跟儒家联合，与佛教抗争。因为它吸收儒家的伦常观念，重视封建道德修养，认为伦理道德修养是修道成仙的必要条件；也不否定儒家的“修齐治平”思想，只是以其为末，而以成仙为本，有本末轻重之分。因此，在维护封建统治方面，儒道两家的目的是一致的。这也是历代封建帝王儒道并重的根本原因。

东汉末年的原始道教，因黄巾起义的失败而开始分化。伴随着它的广泛传播，又同时陷入组织涣散、纪律松弛、思想紊乱的状态。两晋南北朝时，这种分化日益加剧。

一部分信徒向上层发展，参与统治阶级内部的政治活动，站在维护封建统治的立场对民间早期道教进行改造。东晋葛洪系统地总结了战国以来神仙方术的理论，在《抱朴子》中为道教构造种种修炼成仙的方法，并建立了一套成仙的理论体系，丰富了道德的思想内容，对后来道教的发展有较大的影响。同时，他提出了以神仙养生为内，儒术应世为外的主张，将道教的神仙方术与儒家的纲常名教相结合，宣扬道教徒要以儒家的忠孝仁恕信义和顺为本，否则，虽勤于修炼也不能成仙。这为儒家化的官家道教奠定了理论基础。另外，高级士族参加道教的也日益增多，出现了许多天师道世家。这些世家大族参加道教以后，必然把他们的思想也带到道教中来。反映这种思想的上清、灵宝等派别遂相继出现，并迅速得到了发展。

与道教逐渐上层化的同时，民间仍然传播着通俗形式的道教，并不断发动反抗封建统治的起义。东晋末，孙思、卢循利用杜子巷一派的天师道发动起义，提出了“诛杀异己”的口号，诛杀了高级士族中“世奉张氏五斗米道”的道徒王凝之，表明此时道教内部也存在着改造与反改造的激烈斗争。

对原始道教的成功改造，是在南北朝时期。北魏太平真君年间（440～450），嵩山道士寇谦之在崇信道教的魏太武帝和宰相、儒生崔浩的共同支持下，自称奉太上老君的意旨，“清整道教，除去三张（张陵、张衡、张鲁）伪法”，制订乐章涌诫新法，“专以礼度为首，而加之以服食闭练”，“佐国扶命”，代张陵为天师，是为北天师道。在南朝刘宋，则有庐山道士陆修静“祖述三张，弘衍二葛（葛玄、葛洪）”，搜罗经诀、尽有上清、灵宝、三皇各派经典，遂“总括三洞”，汇归一流；又依据封建的宗法思想和制度，并吸收佛教修持仪式，广制斋戒仪范，以改革五斗米道，“意在王者尊奉”，称为南天师道。道教的教规、仪范经过寇谦之和陆修静修订之后，便逐步定型。在此基础上，陶弘景继续吸收儒、释两家思想，充实道教的内容，构造道教神仙谱系，叙述道教传授历史，主张三教合流，对以后道教的发展影响甚大。

经过魏晋南北朝时期利用儒家思想对原始道教的不断改造，遂使道教从形式到内容都逐步得以健全和充实，成为维护封建统治的御用工具，以后便一直受到封建统治的崇奉和扶植。封建统治者也由儒道合流走向了儒道并重。

儒佛之争

两汉之际，佛教传入中国。至南北朝时期，佛教要求取代儒家成为儒释道三家之首，引发了南朝的儒释论战和北朝的排佛运动。

西汉哀帝元寿元年（前 2），大月氏王使臣伊存口授浮屠经，当为佛教传入中国之始，东汉初明帝年间，曾派人去印度求法，标志着佛教在中国传播的真正的开端。因此，佛教传入中国，当在两汉之际，即公元前后。

佛教刚传入中国的时候，人们把它看成是社会上流行的神仙道术的一种。在大城市所建立的少数寺庙，主要供从西域或印度来

的僧侣和商人参拜使用，汉人出家为僧者极少。东汉末年以后，外国和我国西部地区来内地的僧人增多，译出不少佛教经典。印度的小乘佛教和大乘佛教，同时被介绍到中国。

魏晋时期，玄学盛行。以般若学说为基本内容的大乘空宗，因为在思想上与玄学有相似的地方，所以得到迅速传播。而佛教学者则用老庄玄学思想来解释佛教之义，以迎合当时上层社会的需要。此时，佛教在孝亲祭祖、奉上敬王等最基本的宗教伦理观念和政治观念上，完全服膺儒家学说，使佛教的基础意义有了全新的变化。所以，当时只有儒家对佛教的批判和佛教对这类批判的辩解，佛教很少表露对儒家的不满。

南北朝时期，佛教借助东晋的大量译经活动广泛流行开来，并渗透到政治、经济、社会、文化各个方面。在政治上，一些佛教上层僧侣与当权者互相援结，自由出入宫延，甚至直接参与朝政；在经济上，独立而强大的佛教寺院经济占有了大量的土地和使用了众多的劳动力，使“天下户口，几亡其半”，造成了社会劳动力的减少和财富的流失；在思想文化上，佛教开始公开贬斥儒家思想，认为“儒道九流皆糠粃耳”，孔子被降到如来弟子的地位，儒学面临严峻的挑战。因为佛教的急剧膨胀，使儒、佛、道三家原有的关系与格局发生了变化，佛教要求取代儒家成为儒、释、道三家之首，由此引发了此时的儒、佛之争。

南北朝的儒佛之争，在大江南北的表现不尽相同。

一，南朝的论战。东晋庾冰、桓玄先后执政，诏令沙门、僧尼须向王者致敬。这个决定反映了佛教的扩展已经达到了与世俗政权相冲突的程度，由此导致的儒、释间的一系列争论延续到了梁代，而以佛教获胜作为结局。在南朝的论战中，除了范缜的《神灭论》外，佛教可谓所向披靡，占尽上风。同时，尽管佛教在理论争辩上取得胜利，佛教也几欲成为国教，但儒家的纲常名教却始终是南朝各代所尊奉的治国方略。

二，北朝的斗争与排佛运动。北朝的宗教政策基本上受政权的需要左右，使佛教的发展呈大起大落的状况。佛教与儒家的矛盾，往往以阶级斗争和政治斗争的形式表现出来。北朝各代普遍重视儒家思想，相对稳定，但封建统治阶级上层佞佛者较多，大多扶植佛教，佛教势力往往波及政局甚大。

因为以上原因，才有北魏太武帝和北周武帝的两次灭佛，使中国佛教史上的“三武之厄”北朝占其二。同时，首次灭佛后，在确立儒家思想统治的前提下，仍然迅速地恢复了佛教。中国最早的僧官制度，也产生于北魏道武帝时期。

佛教的传入中国，对中国的传统文化发生了深远的多方面的影响。佛教发展至南北朝时期出现的儒佛之争，因为儒学与政权的结合，使儒学始终处于正统地位，佛教不得不向儒家的宗法伦理作认同，农渐形成了以儒家思想为核心的三教合流趋势。

北魏四门博士

北魏时期创立四门小学，选用儒生充任博士，以传授儒家经典。它初设于京师四门，故名。后与太学同在一处。

据《魏书·儒林传》载，北魏早在太祖拓跋珪时，即开始重视儒家和建立学校。“太祖初定中原，虽日不暇给，始建都邑，便以经术为先，立太学，置五经博士生员千有余人。天兴二年(399)春，增国子太学生员至三千。”北魏统治者为什么如此重视儒学呢？因为他们认识到“岂不以天下可马上取之，不可以马上治之，为国之道，文武兼用，毓才成务，意在兹乎？圣达经猷，盖为远矣。”所以，魏太祖于天兴二年命郡县大索书籍，悉送平城。又于天兴四年(401)“命乐师入学习舞，释菜于先圣先师”。至世祖太武帝始光三年(426)，别立

太学于城东,并征请著名学者卢玄、高允等主持学政。“于是人多砥尚,儒林转兴。”后显祖献文帝又于天安元年(466)诏立乡学。魏孝文帝太和年间(477～499),改中书学为国子学,建明堂辟雍,尊三老五更,又开皇子之学。迁都洛阳后,更诏立国子太学、四门小学。“于是斯文郁然,比隆周汉。”到世宗宣武帝(500～514年在位)时,“复诏营国学,树小学于四门,大选儒生,以为小学博士,员四十人。”此时,经术弥显,学业大盛,以致“燕齐赵魏之间,横经著录,不可胜数。大者千余人,小者犹数百。州举茂导,郡贡孝廉,对扬王庭,每年逾众”。

北魏时学校的经学教材,河北多行郑玄所注解的《易》、《书》、《诗》、《礼》、《论语》、《教经》,服虔注的《左氏春秋》,何休注的《公羊传》,间或亦学习王肃的《易》注。齐地多习杜预注的《左传》,这大概与杜预子孙多任青州刺史有关。同时,北魏著名的儒学大师甚多,入《魏书·儒林传》者即达十七人。他们传授儒家经典,常有门徒数百上千,不仅有利于儒家思想的广泛传播,也适应了北魏统治者以儒学培养人才的需要。

北魏立四门博士,表明了北魏鲜卑族统治者对儒学于加强统治的重要性认识的深刻和对汉族先进文化喜爱程度的强烈。它显示出汉族文化特别是儒学对鲜卑族的吸引力,也是鲜卑族在其他方面加速汉化的一个重要原因。

南朝四学

南朝宋文帝元嘉年间立儒、玄、史、文四学为官学,标志着儒学在南朝的复兴。

十六国时期,北方的士族和劳动人民纷纷南下。在三国、两晋南方经济不断发展的基础上,南朝统治者以建康(今南京)为中心,相继建立了四个王朝,并使传统文化不但得以保存,而且还有新的发展。刘师培说:“魏晋以后,南方之地学术日昌,致北方学者反瞠乎其后”(《南北学派不同论》),指的就是这一重大转折的开端。

儒学极盛于东汉。伴随着东汉王朝的土崩瓦解,学者们崇尚刑名家的法术,“竞以儒家为迂阔不周世用”。魏晋之际玄学盛行,大有“聃(老子)、周(庄子)当路,与尼父(孔子)争涂”之势。玄学思潮代表了士族阶层的利益,其兴衰与士族阶层的兴衰有密切的关联。一般说来,玄学兴盛的时期,都是君权比较衰弱或君权虽然强大但对士族的政策比较温和的时期。这也就意味着士族的力量有左右政局的能力。

南朝时期的刘宋王朝,采取了抑制士族、加强皇权的政策,使君主集权制度有所强化。他们一方面要确立、加强皇权,打击强族;一方面又不得不借重士族的声望来提高皇室的威望。他们对玄学清谈及放达的风尚,只是将之作为士族文化的标志加以推崇,在不妨碍大局的情况下对之加以让步。随着君主集权的逐步强化,与之相适应的儒学也逐渐复兴。宋文帝元嘉中,文帝召雷次宗立儒学,何尚之立玄学;太子率又令何承天立史学,谢元立文学,总称为四学。宋文帝立儒、玄、史、文四学为官学,实际上打破了玄学在思想界占主导地位的状况,标志着儒学在南朝开始走上了复兴的道路。

科举制的确立

隋唐之际,一种分科选拔官吏的制度——科举制取代九品中正制而逐渐形成并确立。

在古代社会,统治者为了巩固自己的统治,曾经采用过不同的方式来选拔和任用符合其政治需要的人才。在奴隶制社会时期,奴隶主贵族按血缘的远近分封自己的亲属,世代相传,不能随意任免。战国时期,这种情

况逐渐发生变化。一些国家的君主和贵族，开始通过“养士”、“军功”、“客卿”等新的途径来选拔人才。到了汉代，封建统治者实行“察举”和“征辟”。它对于奴隶主贵族实行的“世卿世禄”来讲，自然是一大进步。东汉末年，由于官僚们的徇私舞弊，竟然出现了“举秀才，不知书；察孝廉，父别居”的奇怪现象。魏晋时期，魏文帝曹丕采纳吏部尚书陈群的建议，实行“九品中正”制，由中央选派各地“贤有识鉴”的官员担任大、小中正，将辖区内的人物分为九等，中央政府依等第授与官职。这在当时多少改变了东汉以来州郡名士左右荐举和征辟的局面。但随着豪门世族力量的发展，大、小中正都为世家大族所把持，出现了“上品无寒门、下品无势族”的积弊，“九品中正”制完全转化为巩固门阀势力的工具。到南北朝时期，由于士族门阀日益腐朽，南方各朝寒人渐掌机要，孝廉、秀才举人也已经开始容纳寒人。北周时，“选无清浊”。这一切均表明九品中正制已难以适应时代发展的需要，趋于衰亡。

隋统一中国后，曾一度实行寻品中正制。但此时世家大族已趋没落，而寒门地主的势力则日益上升。为了加强中央集权，扩大政权的阶级基础，在隋文帝开皇(581～600)年间，终于以分科举人取代了魏晋以来的九品中正制。在隋文帝开皇年间和隋炀帝大业年间，曾“二科举人”、“十科举人”、“四科举人”。但只是偶一为之，并未形成制度。直到炀帝置明经、进士二科，以试策取士，才标志着科举制度形成。

唐初历高祖、太宗、高宗、武后各朝，科举制日益发展和完善。唐制取士分制科和常科两种。制科由皇帝特发诏试，以待“非常之才”。它主要试对策，科目繁多，比较常见的有直言极谏、贤良方正、博学宏词、才堪经邦、武足安边等科。应制科对策及第，高者授以美官，其次仅予出身。常科的科名有秀才、明经、进士、明法、明书、明算、武举等，比隋代有所增加。常科以明经、进士二科最为重要。玄宗以后，进士科占突出的地位，一旦登第就闻名士林，意味着可以在仕途上飞黄腾达。唐中叶以后，官僚即使位极人臣，但若不是进士科出身，“终不为美”。这一切标志着科举制在唐代的最终确立。

科举制以分科举人而名之。它与九品中正制相比，其特点是不再以家世而是通过考试来选拔官员，选拔人才和任命官吏的权力都集中到中央。它的产生与确立，为寒门庶族地主开辟了仕途，符合历史发展的要求。科举制取代九品中正制，是历史的必然。

儒学复兴

唐代中叶出现了一次影响深远的文体改革运动以及伴随而来的儒家学说的复兴。

“古文”这一概念由韩愈首先提出。他把六朝以来讲求声律及辞藻、排偶的骈文视为“俗下文字”，认为自己的散文继承了先秦、两汉文章的传统，所以称“古文”。古文运动提倡恢复先秦、两汉的古代散文传统，实则是复古其名，创新其实，力图借提倡古文，在恢复古代儒家道统的同时，开创一个文学发展的新局面。因为它同时涉及文学的思想内容，所以兼有社会思想斗争的性质。

韩愈的主要贡献是为古文运动奠定了理论基础。他不仅提出了“古文”这一概念，还表明自己学古文是为了学古道，即学习和宣扬儒家之道，以复兴儒学。文道合一，以道为主，是韩愈倡导古文运动的基本观点。就文本身而言，他主张“文从字顺”，“惟陈言之务去”，强调既要博学群书，又不蹈袭前人，做到推陈出新。他的古文，众体兼备，文势雄浑，结构严谨，逻辑性强，有许多名篇传世，如《师说》、《进学解》、《祭十二郎文》、《原道》、《争臣论》等。多以发扬儒道为根本。他是古文运动的倡导人。

由于韩愈、柳宗元以及韩门弟子李翱、皇甫湜等人的宣传倡导和创作实践，唐后期古文写作蔚然极盛，质朴流畅的散体终于取代骈体，成为文坛的主要风尚。而儒家学说也随着古文作品的广泛传播而复兴起来。

唐代古文运动提出的"文以载道"对后世产生了深远的影响。它所指的"道"，固然是封建主义的儒家伦理，但韩、柳等人的创作也表明，他们主张的"传道"、"明道"并不排斥对于现实的评议和批判。正因为此，"文以载道"的主张为后世文人普遍接受。同时，古文运动不仅结束了骈文的长期统治，恢复了古代散文的历史地位，还把散文的实用范围扩大到反映日常生活的广泛领域，使这种新型的散文成为有别于诸子散文、史传散文和政论散文的一种独立的文学体裁。北宋以欧阳修为代表的文学改革运动，是唐代古文运动的继续，形成了以唐宋八大家为代表的新的古文传统。而这种新的古文传统，支配文坛一千多年，直到新文学运动以后才被语体文所代替。由此足以说明唐代古文运动对后世所产生的深远影响。

《复性书》

唐代思想家李翱在他的《复性书》一书里阐述了性善情恶的人性论及成为圣人的修养方法。

李翱是陇西(今甘肃)人，唐代的思想家、文学家。贞元进士。曾任国子博士、史馆修撰，官至检校户部尚书、山南东道节度使。他与韩愈交谊甚密，从韩愈学古文，并助之推进古文运动，在政治、思想、理论上受其影响很深。他尊儒反佛，然又汲取佛理，丰富儒家性命之学的内容，以增强儒家同佛教斗争的理论力量。著《复性书》，发挥《中庸》学说，提出性善情恶论。其著作汇集为《李文公集》十八卷，又与韩愈合著有《论语笔解》二卷。

李翱继承了思孟学派的唯心主义传统，与韩愈相呼应，形成了一套以《中庸》为理论根据的"道统"。他认为，至孟子死，儒家的道统便中断了。如何继承这个道统呢？那就是依赖子思写的道统的"真经"——《中庸》。因此，李翱作于贞元十五年(799)的《复性书》，可以说是对《中庸》的注脚和发挥。

李翱在《复性书》中，发展了韩愈的性三品说，阐述了性善情恶的人性论。他认为人性本是善的，而情则是恶的。也就是说，人之所以能成为圣人，是因为人的本性是善的；人性之所以迷惑不清，是因为人的情欲是恶的。同时，他又认为性情是不可分的，情是性所派生的，性是情的基础，性与情是互相依存、互相作用而存在的。因此，要恢复人本来的善性，就必须做到去情。复性去情的性情一元论，是李翱人性论的理论基础。

既然性是善的，情是恶的，性情又是不可分的，那么，性情善恶如何统一于一身呢？李翱认为，人性虽然皆善，但情却因圣凡而不同。也就是说，性是天赋与人的聪明才智和道德品质，情是后天环境引起的嗜欲好恶。这种天赋人性，在圣人身上能始终保持性的本然，在凡人身上则因其终身沉溺于情而始终不能自觉其本性。所以，圣人虽然有情却等于没有情，凡人虽然有性而不能见其性。

圣人是李翱的道德理想，是人们修养的楷模。他认为凡人只有消除情欲，无思无虑，才能循礼而动，成为道德高尚的圣人。李翱的《复性书》，也可以说是一部为了达到圣人境界的修养经。他为人们设计的复性去情的修养方法分作两个阶段：第一阶段为"斋戒其心"，即"弗思弗虑"；第二阶段为"至诚"，即"动静皆离，寂然不动"。李翱的"斋戒"、"至诚"的修养方法，把人们引进了一个完全脱离客观现实的神秘境界。由此可以看出，他继承了佛教的方法，与佛教的主张正是殊途同归了。

李翱著《复性书》，一方面阐述《大学》、

《中庸》,继承子思、孟子的唯心主义传统,另一方面又输入佛学的内容,加深僧侣主义的色彩,借此来宣扬其复性去情的人性论。他对《中庸》、《大学》的提倡与援佛入儒的做法,为后世儒家所继承;所阐述的性命之学,开宋明理学的先河。

半部《论语》治天下

赵普,宋初宰相,河北正定人。《宋史·赵普传》载:赵普"晚年手不释卷,每归私第,阖户启箧取书,读之竟日。及次日临政,处决如流。既薨,家人发箧视之,则《论论》二十篇也。"赵普少年时当过小吏,没有学术,也不喜欢读书。后来当了宰相,宋太祖经常劝他读书。他一旦读书以后,很感兴趣,特别是晚年,手不释卷。他一回到家,就关起门来,打开箱子,拿出书来,一读就是一整天。第二天去办公,一切都处理得非常顺利。他死以后,家属打开箱子一看,就只是《论语》二十篇。

罗大经《鹤林玉露》载赵普对宋太宗说:"臣平生所知,诚不出此(《论语》),昔以其半辅太祖定天下,今欲以其半辅陛下致太平。"后人从此引出"半部《论语》治天下"的说法。

理学的形成

北宋时期,是在儒家经学、道教与佛教相结合的基础上孕育发展起来的理学形成时期。理学是哲学化的儒学,其中渗透了佛教和道教的思辨方法和认识方法。

理学,又称宋明理学,或称道学和宋学。从广义上来讲,它是指宋明时期以研究儒家的六经、四书的义理为特点的义理之学。而一般所说的理学,则是从狭义方面说的,特指程朱理学和陆王心学。它形成于北宋,经南宋进一步发展,至元代而朱、陆合流,到明朝更有新的发挥,延及清代前期渐趋衰落。理学自称直接继承了孔孟儒学,其实在其中不仅有儒学的正统思想,而且还有佛教、道家、两汉经学、魏晋玄学的痕迹。特别是佛教和道家,对它的形成起了重要的作用。理学实际上是以儒家的道德伦理思想为核心,佛学的思辨结构作骨架,并吸收了老庄"道生万物"的宇宙观而建立起来的一种思想体系。

北宋时期,州县学校兴起,书院林立,促进了学术思想的发展。学术思想领域因此出现了新的情况,其首要表现为经学笺注的没落。唐朝钦定的《五经正义》已经统治了三百年,至此时其地位开始动摇。仁宗庆历年间,诸儒发明经旨,指《系辞》,毁《周礼》,疑《孟子》,讥《书经》,黜《诗序》,敢于疑经,更无论经注了。对传统经传的怀疑,表明以《五经正义》为代表的经学笺注的没落,说明传统注经已不足以"一道德而同风俗"。尽管统治阶级扩大经书范围,从五经、七经而九经、十三经,但是也无法挽救经学笺注的没落。时代在呼唤新的学术思想。

与此同时,经过唐朝佛教诸大宗派的创立与发展,北宋的学术思想领域渗透了佛学思想。在宋代,华严宗和禅宗的影响最为显著。周敦颐的《爱莲说》显然与佛教莲花自性清净说有关。朱熹的理学思想,反映了华严宗的印迹,其《中庸章句》的《序说》脱胎于华严宗的理事说,而又自云出于程颐。陆九渊的心学思想,明显地接受了禅宗的影响。这是佛学渗透的一面。另一方面则为佛学与儒经的比附。如释契嵩的《镡津文集》,竟以佛子而作《中庸解》、《皇极论》,又作《原教》、《孝论》,以明儒释之道一贯。在宋代,道教思想的渗透也很清楚,但其影响不如佛学渗透的深刻。《先天图》、《河图》、《洛书》、《太极图》的传授,均出自道教。周敦颐的《太极图·易说》和邵雍的天根、月窟说,都受到了道教的影响。朱熹著《参同契考异》,是明显地关心研究道教的经典。佛学与道教思想,在积极

地向宋代的学术思想领域内实行渗透。

正是因为经学笺注的没落，佛学与道家思想的渗透，才使儒佛道三家合流，提供了理学形成的学术思想条件。宋初孙复解《春秋》和石介解《周易》，不重训诂，而重义理，揭开了理学借用儒家经典以创立自身理论体系的序幕。其后周敦颐、张载儒、道结合，以“理”与“太极”和“气”，奠定了理学的基础。至程颢、程颐时，更引入佛教华严宗的理事、佛性说和禅宗的思辨结构，终于形成了以二程为代表的理学思想体系。

理学不仅在本体方面走上了一条儒释道三种体系互相融合的道路，而且在认识论、人性论、性理修养和范畴使用等方面，也都汲取了佛学和道家不少的东西。正是由于汲取了佛学、道教和其他哲学思想的一些思想资料、思维结构形成，理学才成为一个继先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学之后的思辨心较强而又集古代唯心主义之大成的思想体系，并被确立为封建王朝的统治思想长达七百年之久，对中国的历史产生了极其重要的影响。

苏湖教法

北宋初期教育家、经师胡瑗在苏、湖二州教授经术时，创立了利用学校进行分科教学的方法。

胡瑗年轻时与孙复、石介同学，在泰山苦读十年，并共同提倡“以仁义礼乐为学”，号为“宋初三先生”。后他以经术教授吴中，历任苏、湖二州教授达二十余年，创立苏湖教学法，弟子数千人，成为当时最有影响的教育家和经师。他曾由范仲淹推荐至朝廷定乐，官至太子中允、天章阁侍讲，主持太学。他推崇孟子，贬抑荀子。其著作有《春秋要义》、《论语说》、《中庸议》、《学政条约》、《资圣集》等，大多亡佚。

胡瑗是宋代理学的先行者，在强调义理、重视“性与天道”的研究等方面为宋明理学的产生准备了条件，还是程颐的老师和学术上的引进人，其活动被认为是“开伊洛之先”。但胡瑗处于理学的开创时代，还没有建立起一套系统而又完备的理论，所以《宋史》将他列入“儒林传”而未列入“道学传”。

胡瑗在当时最大的贡献是创立了苏湖教法。它是胡瑗在苏州、湖州长期教学实践经验的总结。随唐以来，封建士大夫的晋升大多要靠文词，因而形成重辞赋的学风。胡瑗一反此风，以经义和时务为重点，变过去笼而统之的教学方法为分科教学法，设立“经义”和“治事”两科。“经义”科学习“六经”，重理论，以探索“六经”的义理，研究学者如何去把握做圣人、贤人的精神为主，代替了过去繁琐的考证；“治事”科研究致用之学，重实行，着重心性的实际修养和“践覆”，使学者能做到学以致用，并强调先“治己而后治乎人”。胡瑗在苏、湖一带教学时，不仅常有数百学生来往于身边，而且能使“东南之士莫不以仁义礼乐为学”。甚至当时的皇帝宋仁宗也从胡瑗的教育思想中受到启发，既下令在京城办太学，各州县办学校，又同意取其苏湖教法为太学的教学法，派他主持太学的工作。

胡瑗的苏湖教法，导致了学风的转变，对宋明理学的产生起了先导作用，故《宋元学案》认为：“宋世学术之盛，安定、泰山为先河。”

程门立雪

程门立雪，是儒门中一个尊师的典故。《宋史·杨时传》载：有一天，杨时拜见程颐，程颐坐着睡了，杨时和游酢侍立一旁，没有离去。程颐醒后，门外积雪已有一尺厚了。他们这时才踩着一尺深的积雪走去。有宋一代，程朱成为显学，杨时上承程颐，下启朱熹，

闻名天下。于是，名师与名徒构成的“名人逸事”，就成了学界佳话，著名典故。元代，谢应芳《龟山稿》卷七《杨龟山祠》诗曰：“卓彼文靖公，早立程门雪，载道归东南，统绪赖不绝。”杨时号龟山，谥文靖。后代以此典故，作为尊师的典范。程门立雪，有的简称立雪。如元虞集《道园学古录》卷十二《回吴先生庆初度启》有“将车昔念于聚星，就业常容于立雪”的话。

六经注我

南宋心学创始人陆九渊提出“六经注我”，这是一种钻研儒家经书的治学主张和方法。

陆九渊治学主张“立大”、“知本”和“发明本心”。提出“心即理”的命题。“理乃天下之公理，心乃天下之公心”（《陆九渊集》卷十五）。他指出：“心只是一个心、某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。”（同上书卷三十五）只不过，“昔之圣贤先得我心之所同然者耳”（同上书卷一），因而，陆九渊认为“学苟知本，六经皆我注脚”（同上书卷三十四）。就是说，人的本心合于天理，一个人只要能够自己发明本心，那么就与往昔圣贤等同了。因为往昔圣贤也不过是能够发明本心、合于天理罢了。其间的差别只不过是时间上的先后，六经也不过只是作为帮助印证自己发明了本心的文献资料而已。

陆九渊的弟子杨简在文中明白地解释了“六经注我”的含义：“《书》者，先生之政事；《诗》者，先生之咏歌；《礼》者，先生之节文；《春秋》，先生之是非；《易》，先生之变易。”（同上书卷三十六）

陆九渊这种“六经皆我注脚”的治经方法被后来心学的集大成者王阳明继承和发扬，提出了“经学即心学”的观点，明确指出：“六经者非他，吾心之常道也”（《阳明全书》卷七）。并且，更加详尽生动地解释了“六经注我”的内涵：“《易》也者，志吾心之阴阳消息者也；《书》也者，志吾心之纪纲政事者也；《诗》也者，志吾心之歌咏性情者也；《礼》也者，志吾心之条理节文者也；《乐》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之诚伪邪正者也。”（同上）

总之，陆王这种“六经注我”的治经主张和方法，不但与同时的程朱理学不同，而且，更迥异于汉儒重训诂和辨名物的“我注六经”的治经方法，具有一定的积极意义。但这种方法后期流于空疏和狂妄，成为空谈心性、不用读经的借口，从而又产生了消极的影响。

王霸义利之辨

朱熹在理学上，不仅与陆学有过争论，而且还同浙东事功派的陈亮有过辩论。朱熹与陈亮辩论的性质是属于理学与功利之学的争论，不同于朱、陆之间在理学内部的分歧。

陈亮（1143～1194），字同甫，学者称“龙川先生”，浙江永康人，南宋思想家。他一生坎坷，学无师承。其思想属于“浙学”中的永康学派，对明清之际的黄宗羲、全祖望等人有一定的影响。著作有《龙川文集》。

朱熹与陈亮的争论，从孝宗淳熙九年（1182）开始，至光宗绍熙四年（1193）结束，前后长达十一年。他们主要采用通信的方式来展开这场辩论，其结果是互相未能折服。

朱熹与陈亮的争论，基本上是围绕着王霸、义利的问题展开的，而争论的出发点是“道”。他们都承认有一个通贯古今的“道”存在着，但对“道”的理解却不一。朱熹认为“道”是超乎自然与社会之上的一种先验的道德。因为尧舜三王有义理之心，故它行于三代是为王道。而汉祖唐宋是利欲之心，所以它行于汉唐则为霸道。由于三代的王道是内

本天理，外行仁施，而汉唐的霸道却从内到外都是人欲和私意，故义利不两立，应崇义绌利。陈亮认为“道”不是神秘的先验的精神，而是与事物和人生日用不可分，具有自然的普遍性，存在于现实生活中。因此汉祖唐宗的救民的功业，与行王道的三代无异。同时，王道之治正是通过霸道之业来实现的，即王中杂霸，霸本于王，王霸并用。正因为王霸并用，故义要体现在利上，利也是义，义利双行。而这个利，并不是无节制的一己私利，而是泛指“生民之利”。

在这场论辩中，朱熹强调的是道德修养的功夫，陈亮着重的是功利事业的本领。在理学与功利之学这两种思想的背后，反映着不同的社会政治观点。朱熹与陈亮的争论，从当时抗金图强的时代背景来看，有它的社会政治意义。

“尊德性”还是“道问学”

南宋理学家朱熹和陆九渊在孝宗年间的鹅湖之会上就如何认识事物及治学的问题展开了辩论。其辩论焦点可归结为尊德性与道问学两种不同的观点。

陆九渊是宋明理学中心学一派的开创者，以“心即理”为其思想核心，提出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的命题，强调心学的主旨是明理、立心、做人。其著作有《象山先生全集》。

孝宗淳熙二年(1175)，陆九渊应吕祖谦的约请，与朱熹相会于江西信州铅山鹅湖寺，就如何认识事物及治学等问题展开了讨论。“尊德性”与“道学问”，即是朱、陆在鹅湖之会辩论后形成的两种有代表性的观点。

陆九渊从发挥儒学传统的“天人合一”观点的途径，提出“心即理”，得出主观唯心主义的结论：万物皆自心发。由此出发，他认为治学用不着去读很多的书，去“格很多的物”。只要人人都有颗善良的“心”，“道”(“天理”)便在心中。因为“心即理”，所以要“发明本心”，即以本心中固有的仁、义、礼、智等为根本。他认为朱熹的方法“教人为支离”，太繁琐，应“先发明人之本心，而后使之博览”。

朱熹则从吸收佛家“体用合一”观点的途径，提出“性即理”，认为人性是天理在人身上的体现，得出客观唯心主义的结论：万物皆是理的体现，人心只是其一。由此出发，他认为治学应多读书，多格物，从万物各具之“理”中推出与“天理同出一源”之“理”，认识和掌握“天理”。即格物、读书，然后达到对“理”的体认。因为“性即理”，所以要“格物穷理”，“格物致知”。他认为陆九渊的方法太简约，应“欲令人泛观博览，而后归之约”。

朱熹和陆九渊在其上的分歧和争论，向来被视为朱、陆二学在学术上的差异的标志，由此也可以发现他们分歧的根源在于本体论的差异上。正是因为他们在本体论认识上的差异，才导致了认识方法上的分歧：朱熹谈“穷理”(“道问学”)，陆九渊谈“明心”(“尊德性”)。黄宗羲在《宋元学案》中对这场争论的评价为：陆九渊以尊德性为宗，朱熹则以道问学为主。

理欲之辨

南宋时期理学家朱熹与陆九渊就“天理”与“人欲”问题展开了争辩。

朱熹在其思想体系中将“心”分为“人心”和“道心”，认为“人心”是“形气之私”的“人欲”所产生的，“道心”是来源于'性命之正”的“天理”，即封建主义的纲常伦理。“天理”、“人欲”是与“道心”、“人心”相对应的。也就是说，“人心”与人的生理需要、感官需求及富贵利达的欲望有关，而“道心”是指内在的道德理性的评判与裁断。人的感官需求及富贵利达的欲望总是处于不自满足的状态之中，

如无道德理性加以节制，便很容易流于邪恶。

因此，他主张用“道心”去永远统率“人心”，并进而提出了“存天理灭人欲”的口号。

陆九渊反对朱熹的“天理”、“人欲”和“道心”、“人心”之分。在他的哲学思想中，“心”即是理，是道，是宇宙，在心外是没有任何东西的。按照他的思想，外心无事，外心无理，一切都包含在心中，当然不允许“二心”的存在。如果依照朱熹的’天理”相当于“道心”，“人欲”相当于“人心”，便是“心”外有“心”。因为“天理”、“人欲”对立的结果，必须要导致承认“心”之外有“人欲”，即承认“心”外有物，这无疑与陆九渊的主观唯心主义的心学相矛盾。

朱熹、陆九渊的这场争论，当然只能以分歧而告终。但通过这场争论，他们把各自的观点阐述得更加明确系统了，在古代思想史上具有一定的意义。

鹅湖之会

南宋孝宗淳熙二年(1175)，金华派巨子吕祖谦去福建访问朱熹。回程时，朱熹陪送他，游经江西信州(今上饶)铅山，在鹅湖寺停了几天。吕氏写信给在金溪的陆九渊兄弟，邀请他们来鹅湖聚会。希望通过他们之间的自由讨论，使两个分歧的学派统一起来。由吕祖谦邀约朱熹、陆九渊等到鹅湖寺举行的这场学术讨论会，即是历史上有名的“鹅湖之会”。

这场学术讨论会规模相当大，不但朱、陆双方就近的朋友和门生弟子都参加了，若干闽北、浙东、皖南的学者也赶来听讲。集会将近十来天，讨论的范围也很广泛，其主要内容和中心论题是如何认识事物及如何治学。代表客观唯心主义的朱熹着重“道学问”，主张“即物穷理”、“格物致知”；代表主观唯心主义的陆九渊着重“尊德性”，主张“发明本心”。双方不断地提出自己的主张，辩论非常热烈。这次集会对于所争论着的问题，并未曾明定结果，当然也就谈不到消除歧见，直到最后也未归于一致。从此，朱陆的信奉者各为一派，朱学被称为“理学”，陆学被称为“心学”。另外，促成这场学术讨论会的吕祖谦以及浙东学派的陈亮、叶适等，其观点和朱、陆两派也不相合。

鹅湖之会，实际上是以朱熹、陆九渊、吕祖谦为首的南宋理学三大学派举行的一次规模盛大的学术研讨会。南宋理学三大派的弟子齐聚鹅湖，相互切磋，使之成为南宋学术界最重要的一次集会，对理学的发展产生了深远的影响，在思想史上占有重要的地位。

八股取士

八股取士是明清用于科举取士的考试方式之一。

中国封建社会科举制度自隋唐建立之后，历代沿之，至明清两代而达于极致，不仅考试规则更加严密，考试的内容也更加程式化和固定化。考试的题目出自《四书》、《五经》，试文的文体也有一定的结构格式，即八股文，又称制艺、时文、八比文。

八股文的格式一般为：破题，用开头二句将题目的意义破开。破题之后为承题，即将破题中的紧要字句承接下来，简要揭示全文主旨。承题后为起讲，要求总领全题，笼罩全局。起讲后用几句引入本题，称为领题。领题之后，即进入文章的主要部分。其主要部分又分为起股、中股、后股、束股四个段落，每一段落再分有相对的两段，字数、句式各相对的两段，即两股，总共八股，八股文即由此得名。八股文每篇的字数，明代尚无明确限制，至清，定限五百五十字左右，乾隆时增为七百字，此后成为定制。

由于八股文的题目均出自《四书》、《五

经》,文章格式、字数又有严格限制,考生作文按规定必须“代圣贤立言”,不得随意发表自己的见解,因此,八股文实际上成为统治者用以桎梏士子思想的工具,遭到许多学者的批评。清代末年,随着科举制度的废除,八股取士也成为历史的陈迹。

龙场悟道

龙场悟道是明代心学代表人物王守仁学术转变的关键点,同时也是其确立心学体系的标志。

王守仁为学,前后凡三变。早年泛滥词章,后究心程朱理学,因无所得入,转而出入佛老。最终确立其心学体系,并发展成“致良知”之说。在王守仁学术前后变化的过程中,龙场悟道是关键。

明武宗正德元年(1506),宦官刘瑾专权,朝政败坏。给事中戴铣、李光翰等上疏切谏,遭廷杖下狱。时任兵部主事的王守仁冒死上疏抗争,亦受廷杖下狱,被贬为贵州龙场驿丞。龙场地处僻远,万山丛棘,蛇虺遍地,瘴疠流行。王守仁谪居此地,每日必需亲自砍柴、浇园、采蕨、做饭。在这种极端艰难困苦的环境下以及仕途坎坷、贬官谪居的苦恼中,王守仁只能一切诉诸本心,求助于一种精神力量的支持,努力用主观意识去消解客观存在的危难。因而他日夜默坐,动心忍性,思考圣人若处此境,将何所作为。在一个夜间,他忽然大悟,“不觉呼跃,从者皆惊”。从此,王守仁建立了与程朱理学完全不同的哲学体系,亦即心学。后人记述王守仁此间学术的变化说:“及至居夷处困,动心忍性,因念圣人处此,更有何道?忽悟格物致知之旨,圣人之道,吾性自足,不假外求。其学凡三变而始得其门”(黄宗羲《明儒学案》卷十)。“龙场悟道”因之成为王守仁确立其心学体系的标志。

天泉证道

天泉证道指明代心学代表人物王守仁在天泉桥上与其大弟子钱德洪、王畿就“王门四句教”所进行的答疑论辩。

王守仁创立心学体系之后,晚年进而将其学说宗旨概括为“无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物,”此即“王门四句教”。钱德洪、王畿均是王守仁大弟子,曾两次放弃科举考试机会,专心就学于王门。但他们的学术思想不尽相同,对“王门四句教”的理解也不一致。王畿认为:“知善知恶是良知,为善去恶是格物,此恐未是究竟话头”。因为“心体既是无善无善,意亦是无善无恶,知亦是无善无恶,物亦是无善无恶。若说意有善有恶,毕竟心亦未是无善无恶。”由此,王畿提出心、意、知、物的“四无”之说,并认为“王门四句教”只是师门随处立教的“权法”。钱德洪则认为,“王门四句教”是师门不易之旨,因为“心体原是无善无恶,今飞染既久,觉心体上见有善恶在,为善去恶,正是复那本体功夫。若见得本体如此,只说无功夫可用,恐只是见耳”。由此,钱德洪提出心、意、知、物的“四有”之说。

嘉靖六年(1527),王守仁奉命出征广西思恩、田州,镇压当地土官叛乱。临行之前,钱德洪、王畿各以所见请教,王守仁因设席天泉桥上,解答弟子疑难。他折中调合钱、王之说,既肯定“四有”为中等资质之人的渐修功夫,又首肯“四无”为具有上等资质之人的本体透悟,要他们“相取为益”、即“汝中(王畿)须用德洪功夫,德洪须透汝中本体”,以达“物我内外,一齐尽透”,“中人上下,无不接着”的境地。并再三嘱咐二人“以后再不可更此四句宗旨”(《阳明夫子年谱》卷三)。实际上,“天泉证道”暴露了王守仁心学体系的内在矛盾,并由此导致了其后王学的分化。

大成至圣文宣先师

大成至圣文宣先师是后人对孔子所加的最高封号。古乐九变而乐终，称为“大成”。引申为集中前人的优秀思想形成完整系统的学说体系，也称“集大成”。孟子说：“孔子之谓集大成，集大成也者，金声而玉振之也。”（《孟子·万章下》）孟子首先称孔子“集大成”。圣人，古人视为最杰出的人。至圣，指圣人中最伟大者。孔子生前，就有人说他多才多艺，是个圣人，他自己不予承认。西汉司马迁才开始称孔子为“至圣”。《史记·孔子世家》：司马迁到鲁国，参观孔子庙堂、车辆、服饰、礼器，儒生按时在孔子家练习礼仪，浮想联翩，感慨不已。“天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言《六艺》者折中于夫子，可谓至圣矣！”

唐玄宗于开元二十七年(739)尊孔子为“文宣王”。宋代儒学大盛，孔子又一再被加封。宋真宗于大中祥符五年(1012)封孔子为“至圣文宣王”。元成宗于大德十一年(1307)追封孔子为“大成至圣文宣王”。明朝世宗皇帝于嘉靖九年(1530)尊孔子为“至圣先师”。清世祖于顺治二年(1645)封孔子为“大成至圣文宣先师”，这是高得吓人的帽子。

从历代封建统治者对孔子不断加封来看，显然孔子是他们可以接受、可以利用的偶像，说明孔子的儒学在封建社会的两千多年中并没有过时。孔子原是中原地区汉族的圣人，后来，儒学的影响逐渐扩大到周边地区，被少数民族所接受。蒙古族入主中原，建立了元朝，满族入主中原，建立了清朝，他们也都推崇儒学，也都给孔子加封尊号，也都在孔庙立了大碑。这说明孔子的思想没有狭隘的民族局限性，可以为汉族以外其他民族所接受。现在，孔子的思想正在继续向外传播，中国以外的许多国家的人民也都推崇孔子。由此可见，孔子思想是很深刻的，超时空的，几千年后仍为许多人所传颂，所信仰。

今文经学复兴

自西汉始，关于儒家经典产生了“今文”与“古文”的争论。今文经指长期由师徒相传，到西汉才用当时通过的隶书所写成定本的儒学经典；古文经指汉代发现的，用先秦古文写成的儒家经典。这两种经籍不仅书写文字不同，而且在内容上也存在差异。治经者也由此分为两派：今文经学家注重阐发经书的微言大义，古文经学家强调理解经书的文字语义。今文经学盛于西汉，自东汉后逐渐衰落，几近沦亡。而古文经学则在经学史上长期占据着统治地位。清代中叶以降，一些学者不满于当时的社会和学术的现状，重倡今文经学，产生了很大的影响，使之得以复兴。

清朝自乾隆后期，社会矛盾逐渐尖锐，土地兼并严重，各地起义不断，吏治腐败，贿赂公行，整个社会潜伏着一种前所未有的危机。而在思想文化领域，长期的高压政策和屡兴迭起的文字狱，使得文人学者战战兢兢，埋首学问，而不敢对政治时局直抒己见。当时占据学术统治地位的经学，其本身又分有汉学、宋学两派，汉学考据训诂，宋学高谈心性，都远远脱离了社会实际。针对于此，以庄存与、庄述祖、刘逢禄、宋翔凤为代表的一批学者，反对这种或琐碎、或空疏的学风，他们一改正统的治经之道，转而研究今文经学。

庄存与开清代今文经学之先，所著《系辞传论》、《尚书说》、《春秋正辞》诸书，均阐今文经学之说，发掘经书中的微言大义。其后来者又在此基础上，对今文经学作了进一步的推衍发挥，特别是其外孙刘逢禄，对儒家各经都作了比较全面系统的研究，建立了自己的

理论体系，使今文经学影响更大，自成一派。由于乾嘉年间的这些今文学家均为江苏武进（今常州）人或于武进人有亲属关系，故这一学派往往被称作“常州学派”；又因他们治经特别崇尚《春秋公羊传》，故又被称作“公羊学派”。

清代的今文经学家不拘当时盛行的汉学与宋学的门户之见，他们注重剖析经书疑义，重新理解经书内涵，认为“《春秋》非记事之书，不书多于书”，强调“《春秋》无空文”（庄存与《春秋正辞》、《春秋要指》），字里行间包含着许多“微言大义”，因此，研读经书就必须要发幽阐微，把书中的“微言大义”发掘出来，运用于现实社会之中。他们把《春秋》视作经世之书，认为《春秋》“垂法万世”，“为世立教”，能“救万世之乱”，（刘逢禄《释内事例》），因此，明乎《春秋》，社会便可由衰乱至升平，由升平至太平，最后实现“六合同风，九州共贯”的大一统局面。常州学派敢于面对严峻的社会局面，将治经与治世结合在一起，改变了以往那种学问脱离现实的学术风气，在当时受到了广泛的重视，使得今文经学得以复兴。

此后，随着清朝统治的衰落和外国势力的入侵，中国的社会危机愈加深重，龚自珍、魏源等一些忧国忧民之士，继承了常州学派的学术思想，继续阐扬今文经学，他们以《公羊传》中的“微言大义”来讥切时政，用今文经学的变易思想来宣扬变革，反对泥古守旧，主张顺时而进。与庄存与、刘逢禄等人相比，龚自珍和魏源更关心社会现实问题，更想要用今文经学的理论来推动社会的变革。龚、魏的思想对后世影响至深，开中国近代思想解放运动之先河。

维新变法时期，康有为以今文经学为基础，吸收西方传入的新思想，构筑了自己的变法理论。所撰《新学伪经考》、《孔子改制考》诸书，借古喻今，力倡改革。他系统地阐发了今文经学的“三世”之说，认为社会是按据乱世、升平世、太平世三个阶段向前发展的，批判因循守旧，不思进取的保守思想，强调维新变法势在必行。康有为的思想学说，在当时产生了巨大的震动，从而将复兴后的今文经学，推向新的，也是最后一个高潮。

公车上书

清光绪二十一年（1895）五月二日，由康有为起草，有一千三百多名在京参加会试的举人签名的、给光绪皇帝的上书，史称“公车上书”。公即官，公车就是官方的车。从两千年前的汉代开始，皇帝要征避贤人，就派公车去接，有时为了老人坐车安稳，还在轮子上裹上蒲草，以减少震动，即所谓“安车蒲轮”。这是当时政府对知识分子的尊重。例如汉武帝征鲁申以时，“遣使者安车蒲轮，束帛加璧，征鲁申公”（《汉书·武帝纪》）。征枚乘也一样，“枚乘年老，乃以安车蒲轮征乘”（《汉书·枚乘传》）。东汉王充得到谢夷吾推荐，“肃宗特诏公车征”（《后汉书·王充传》）。先是以公车接送被征召的人，后也用公车接送各地推举的人才。例如汉平帝元始二年秋，“举勇武有节明兵法，郡一人，诣公车”（《汉书·平帝纪》）。各郡推荐一个勇敢、武艺高又守纪律、通晓兵法的人，由公车接到首都，等待朝廷委任。东汉时代，以公车征聘贤人更为频繁。后来，应举之人都以公车接送。实行科举制度以后，便以公车接送入京应试的举人，后来便以“公车”作为举人入京应试的代称。因此，光绪时那一千多名举人联名上书，就被称为“公车上书”。

“公车上书”是中国近代史上一个重大事件，影响很大。上书的主要内容是要求拒签中日《马关条约》，产生背景主要有二：一是在鸦片战争中发现中国强国地位已经动摇，西方列强已经超过中国。二是中西文化碰撞以后，中国先进的知识分子已经看到清朝政府

的种种弊端，发现西方列强在治国和科技方面的种种优势。这次上书表明了中国知识分子首先觉醒，中国不改革就要灭亡，改革就要学习西方各国先进的科技和民主制度。中国知识分子表现了救亡图存的爱国主义情怀。另一方面，在当时中西文化碰撞的时候，中国知识分子对待中西文化的态度值得检讨。首先，中国是世界文明古国，有许多优秀传统应该坚持，在公车上书中提到了中国文化中的民本思想、尚贤主张和大一统观念。在国难当头，有亡国灭种危险的时候，中国知识分子有社会责任心，有爱国心，认识到“穷则变，变则通”的道理，站出来，为民先导，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，学以致用，经世济民，以天下为己任。这是数千年文明培育出来的先进知识分子。公车上书集中体现了中华民族自强不息的积极进取的文化传统。

其次，在发扬民族传统文化的同时，还要努力吸取外国的治国经验和科学技术。上书中提出富国六法：发行钞票、兴筑铁路、制造机器和轮船、开矿、铸银圆、设邮政局。又提出养民四法：务农、劝工、惠商、恤贫。上书呼吁光绪皇帝，下诏鼓天下之气，迁都定天下之本，练兵强天下之势，变法成天下之治。

康有为认为，西方国家突然强大起来，是由于重视科学技术。为此，他建议在全国各州县设立考工院，选择外国制造之书，绘制新图，研究机器，在城乡设立农学会，研究土质，培育良种，推广科学种田。在中央设立商学院，研究商业流通问题。上书又批评清朝政府脱离社会，不能了解下情，主张改革官制，实行议郎制度，按州县为单位，每十万户推荐一名有学识有才能的士充当议郎。议郎可以上驳诏书，下达民词。重要政令要由他们讨论表决，“三占从二”，少数服从多数。这里已经引进西方民主思想。从科学和民主两方面来改革清朝政府，说明中国知识分子已认识到应认真吸取西方文化的长处，这都成为以后“五四”运动提倡科学与民主的先声。这里也表明中国知识分子是如何将中国传统文化与西方外来文化进行综合，以探索中国文化新生之路的。

托古改制

近代维新运动时期，康有为通过阐述古代圣人的改制思想和改制活动，来说明改制的重要性，从而为自己的维新运动提供理论根据，实行变法，推行新政。

康有为早年游历香港，了解了资本主义文化，认为西方管理有法，治国有方，遂萌发改革思想，用心研究西方思想、制度等问题，分析中国落后之原因。随着西方列强的不断侵入，中国的民族危机日益加深，康有为坚定了改革的信念，于光绪十四年(1888)第一次上书皇帝，系统地提出了自己的改革主张。他在奏书中分析了清朝政府所面临的内忧外患的严重局势，认为应该通过“变成法、通下情、慎左右”，来谋求国家的强大。康有为的变法主张，遭到守旧官员的反对，他们拒绝代递奏书，康有为的第一次上书未能上达。

在京滞留期间，康有为对朝廷上下因循守旧、不思变革的情形有了更深的了解。他回到广东，致力于研究变法理论和培养维新人才，以等待时机的到来。康有为认为，在当时的中国实行变法，必须依托于古代的圣人，所谓“布衣改制，事大骇人，故不如与之先王，既不惊人，自可避祸”(《孔子改制考》)。

他在学生陈千秋、梁启超等人的帮助下，先后撰写了《新学伪经考》和《孔子改制考》两书。前者将历代统治阶级崇奉的古文经学视为“伪经”，启发人们打破权威，独立思考；后者把古代圣人孔子说成是托古改制的前趋，从而为维新派的变法改制运动提供了历史依据。

光绪二十年(1894)，清政府与日本签订了丧权辱国的《马关条约》。消息传出后，正

在北京参加会试的康有为立即派其弟子分头鼓动在京的各省举人，上书吁请拒绝和约。康有为亲自起草了一份一万八千余言的上皇帝书，提出拒和、迁都、练兵、变法四项主张。他强调在这四项主张中，前三项均为权宜应敌之计，只有变法才是“立国自强之策”。虽然由于守旧大臣的阻挠，上书未能送达皇帝，但“公车上书”这场“实为清朝二百余年未有之大举”的活动本身，在当时产生了巨大的震动。

1894年5月29日和6月3日，康有为又两次上书清帝，继续申述变法的必要性和应该采取的具体措施，其中5月29日上书为光绪皇帝所阅，深受重视。之后，康有为又积极与他人合作组织学会，创办报刊，竭力鼓吹变法维新，成为公认的维新领袖。

1898年1月，光绪命总理衙门大臣召见康有为，询问有关变法之事。反对改制的荣禄以“祖宗之法不能变”为由，对改革进行非难。康有为以历史上的制度变化为例证，说明根本不存在一成不变的祖宗之法。不久，康有为应诏上书，条陈所见，并将所著《日本变政考》、《俄彼得变政记》两书进呈皇上。康有为在上书中分析了时局的危难，强调“变则能全，不变则亡；全变则强，小变仍亡”。请求皇帝大誓群臣，锐意变法，在宫中开设制度局，吸收维新人士参加，统筹大计，得到光绪赏识。

在不断高涨的维新运动的推动下，光绪皇帝于6月11日颁诏“明定国是”，宣布变法，推行新政。在此其间，光绪皇帝不仅召见康有为，垂询改制事宜，而且还特予他专折奏事之权。康有为利用这一机会频频上书，向光绪提出许多变法建议，成为新政的主要策划者。光绪根据康有为等人的建议，先后颁布了几十道新政诏令，从政治、经济、军事等各个方面对旧有的制度、规定进行调整、改革，变法维新运动进入高潮。9月21日慈禧发动政变，囚禁光绪，捕杀维新人士。康有为出逃海外，幸免于难。

重要人物

颜　回

颜回名回，字子渊，一作颜渊，春秋末期鲁国人，后世也有称“颜叔”、“颜生”等，是孔子最得意的学生。

颜回之父颜无繇（字路），为孔子最早的弟子之一，《史记·仲尼弟子列传》记其“父子尝各异时事孔子”。颜回生年，据《史记·仲尼弟子列传》记“少孔子三十岁”，推算当在鲁昭公二十一年（前521）。颜回早夭，但其卒年历来有多种说法，有寿十八、二十九、三十一、四十一等说。

颜回家境贫困，居陋巷，箪食瓢饮，但好学不倦，终身追随孔子而不仕。孔子对颜回有很高的评价，把他许为自己“德行”科最优秀的学生，并称赞颜回说：“语之而不惰者，其回也与”（《论语·子罕》）；“回也，其心三月不违仁”（《论语·雍也》）；“贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也”（《论语·雍也》）；以颖悟著称的子贡自认不如颜回能“闻一以知十”，孔子认为子贡说得不错。孔子把颜回视为自己惟一的同道，说：“用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫！”（《论语·述而》）孔子对颜回的早夭十分惋惜，曾为之恸哭不已，大呼：“天丧予！天丧予！”从者劝其不要太伤心，孔子则说：我不为这样的人伤心，还要为什么人伤心？还说：“惜乎！吾见其进也，示见其止也。”（《论语·子罕》）认为颜回始终进步而没有停止过，他的死真是太可惜了。孔子晚年，鲁哀公、季康子曾问他弟子中谁最好学，孔子对曰：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过。不幸短命死矣，今也则亡，未闻好学者也。”（《论语·雍也》，又《论语·先进》）

颜回极其敬重孔子，曾慨叹其师道：“仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽之在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔，虽欲从之，未由也已。”（《论语·子罕》）他时时跟随孔子，《庄子·田子方》中有所谓“夫子步亦步，夫子趋亦趋，”这虽是寓言，恐也不是毫无根据。孔子周游列国时，曾在匡地被围，师徒一度失散后又复见，孔子说：“吾以女为死矣。”颜回答道：“子在，回何敢死？”（《论语·先进》）孔子也认为“回也视予犹父也”（《论语·先进》）。颜回对孔子的教导绝对遵循并努力去做，如孔子在对他进行了“克己复礼为仁”及“四勿”的教导后，他马上表示“回也不敏，请事斯语矣”。正因为颜回不敢背离孔子的话一步，所以孔子甚至批评他：“回也非助我者也，于吾言无所不说。”（《论语·先进》）

颜回有崇高的志向，曾说：“舜，何人也？予何人也？有为者亦若是”，但他又十分谦虚谨慎，孔子问他的志向，他说：“愿无伐善，无施劳”，即愿夸耀自己的好处，不表白自己的功劳。《庄子》一书中有不少关于颜渊思想的

记载,带有"出世"的倾向,一般认为这是经过后人改造过的话,但也有少数学者认为,颜回的思想中较多"自然无为"的因素,与孔子"宽猛相济"主张不甚相同。宋明理学家大多注意到颜回安贫乐道的思想境界,称之为"孔颜乐处"。

孔子去世后,"儒分为八",其中"颜氏之儒",一般认为即是指颜回一派。颜回在汉代时被列为孔子弟子中"贤人七十"之首,宋代以前,颜回的名字往往与孔子合称为"孔颜"。历代对其也不时追加谥号,如唐玄宗曾封他为"亚圣"、"兖国公",元代封为"复圣公",山东曲阜有"复圣庙",即颜子庙。

子　路

子路姓仲,名由,字子路(又作季路),春秋末鲁国之卞(今山东泗水县东)人。孔子的著名弟子,"孔门十哲"之一。

子路出身贫贱,为"鄙人"(《荀子·大略》),"常食藜藿之实"(《说苑·建本》)。少孔子九岁,是孔门弟子中年龄较长的一个。为人豪爽,自述其志道:"愿车马衣轻裘与朋友共敝之而无憾"(《论语·公冶长》)。性格耿直、好勇、果敢、鲁莽,孔子常以"由也好勇过我"(《论语·公冶长》)"由也果"(《论语·雍也》),"由也喭"(《论语·先进》),"野哉,由也"《论语·子路》,"子路,行行如也"(《论语·先进》)等语来评论他。子路有轻视学问的倾向,认为"有民人焉,有社稷焉,何必读书,然后为学",因此孔子认为他在学问上"升堂矣,未入于室也",提醒他说:"好仁不好学,其蔽也愚;好知不好学,其蔽也荡;好信不好学,其蔽也贼;好直不好学,其蔽也绞;好勇不好学,其蔽也乱;好刚不好学,其蔽也狂。"(《论语·阳货》)子路是孔门弟子中最能做到躬行实践的一个,听到了就要去实行,"子路有闻,未之能行,惟恐有闻"(《论语·公冶长》),意即当听到了一件事,还没有做到的时候,就怕再听到另外一件事。

子路经常跟随孔子之后,时时保护孔子。他很敬重孔子,但也敢于向孔子公开提出意见,如孔子在处理南子、公山弗、佛肸等事情上,子路就表示出自己的不满;认为孔子讲为政"必也正名乎"是"子之迂也"(《论语·子路》)。孔子对子路直率也比较了解,所以虽然经常批评他,但又承认,"自吾得由,恶言不闻于耳"(《史记·仲尼弟子列传》),甚至认为,"道不行,乘桴浮于海。从我者其由与"(《论语·公冶长》)。

子路有较强的行政能力,被孔子许为其"政事"科的高才生,认为:"由也,千乘之国,可使治其赋也。"(《论语·公冶长》)子路自述其政治志向是:"千乘之国,摄乎大国之间,加之以师旅,因之以饥馑;由也为之,比及三年,可使有勇,且知方也。"(《论语·先进》)认为他可以在三年里把一个内有灾荒、外有敌人侵犯、夹在大国中间的中小国家治理好,能使国人个人有勇气、懂道理。

子路曾做过鲁国季氏的宰臣,协助孔子"堕三都"。后从孔子周游列国,曾厄于陈、蔡,以后由卫返鲁。据说曾治理蒲地三年,颇有政绩,孔子"三称其善"。鲁哀公十四年(前481),小邾国的射来投奔鲁,声称宁与子路相约而不与鲁国盟誓,遭到子路的回绝,认为这样做是"不义"的。后来又担任了卫国大夫孔悝的邑宰,遇到卫国发生宫廷政变,以"食其食者不避其难"的态度参与了争斗,当被击断冠缨时,还牢记"君子死而冠不免"的礼仪,结果在重新结缨带时被杀,并被砍成肉浆(见《史记·仲尼弟子列传》、《左传·哀公十五年》)。

子路的言行在《论语》中出现过三十八次,是孔门弟子中对后世影响较大的一个。孟子曾称赞他有闻过则喜的态度,把他与禹、舜相提并论。

子　贡

子贡姓端木，名赐，字子贡，又作子赣，亦称作卫赐，春秋末卫国人，孔子的著名弟子，“孔门十哲”之一。

子贡在成为孔子弟子以前经商曹、鲁间，富至千金。他思路敏捷，理解力强，能说会道，被孔子许为其“言说”科的高才生。《论语》中记述孔子与弟子答问，以他为最多。孔子曾多次称赞他，说他能够做到“告诸往而知来者”（《论语·学而》）；“赐之敏贤于丘也”（《说苑·杂言》）；并把他比之为尊贵的“瑚琏”之器。子贡有较强烈的从政志向，他关心治国之方略，经常问政于孔子。曾仕于鲁、卫，游说于齐、吴、越、晋诸国。从孔子周游列国，厄于陈蔡，一度有愠心而出怨言：“夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。夫子盖少贬焉。”遭到孔子的批评：“今尔不修尔道而求容，赐，而志不远矣！”（《史记·孔子世家》）不久，孔子派他出使楚国，结果“楚昭王兴师迎孔子，然后得免”。鲁哀公十五年（前480），鲁、齐议和会上说服齐君归还成地。

子贡对孔子的颂扬在孔门弟子中是出名的，他曾说，“仲尼，日月也，无得而逾焉”；“夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也”。（《论语·子张》）有人说他比孔子高明，他立即就加以否定，说：“譬之宫墙，赐之墙也及肩，……夫子之墙数仞。”（《论语·子张》）不过，子贡对孔子的崇敬据说有一个过程，相传其“事孔子一年，自谓过孔子；二年，自谓与孔子同；三年，自知不及孔子（《论衡·讲瑞》）。

孔子去世，鲁哀公来致哀，子贡批评说：“生不能用，死而诔之，非礼也！”（《左传·哀公十六年》）子贡为孔子守墓长达六年之久，然后去之。后世一般认为，孔子之名声之所以能传扬天下，颇得力于子贡的宣扬。

子　夏

子夏姓卜，名商，字子夏，后亦称“卜子夏”、“卜先生”，春秋末晋国温人（另有魏人、卫人二说，近人钱穆考定，温为魏所灭，卫为魏之误，故生二说），孔子的著名弟子，“孔门十哲”之一。

子夏少孔子四十四岁，是孔子后期学生中之佼佼者，才思敏捷，以文学著称，被孔子许为其“文学”科的高才生。子夏为学时，因常有独到见解而得到孔子的赞许，如其问《诗经》中“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”一句，孔子答以“绘事后素”，他立即得出“礼后乎”（即礼乐产生在仁义之后）的结论，孔子赞曰：“起予者，商也！始可以言《诗》已矣。”（《论语·八佾》）但孔子认为子夏在遵循仁和礼的方面有所“不及”，曾告诫子夏曰：“女为君子儒，无为小人儒。”（《论语·雍也》）子夏才气过人，《论语》中保留了他的许多著名的格言，如：“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣”；“百工居其肆以成其事，君子学以致其道”；“日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣；“虽小道，必有可观者焉”；“仕而优则学，学而优则仕”等等。

孔子去世后，子夏至魏国西河（济水、黄河间）讲学，“如田子方、段干木、吴起、禽滑厘之属，皆受业于夏之伦”（《史记·儒林列传》），还做过崇尚儒学的魏文侯老师。近人有以为子夏思想中具有“法家精神”，韩非子称“儒分为八”不及子夏之儒，是因为将之视为法家（见郭沫若《十批判书》）。

汉代以来，学者大多认为，儒家的经学最初主要是从子夏一系传授下来的，如东汉徐防说过：《诗》、《书》、《礼》、《乐》，定自孔子；发明章句，始自子夏。（《后汉书·徐防传》）这里就认为，“六经”中的大部分是来自子夏的传授。南宋的洪迈，在其《容斋

随笔》中叙述得更为具体，其云："孔子弟子，惟子夏子诸经独有书。虽传记杂言未可尽言，然要为与他人不同矣。于《易》则有《传》。于《诗》则有《序》。而《毛诗》之学，一云：子夏授高行子，四传而至小毛公；一云：子夏传曾申，五传而至大毛公。于《礼》则有《仪礼·丧服》一篇，马融、王肃诸儒多为之训说。于《春秋》所云'不能赞一辞'，盖亦尝从事于斯矣。公羊高实受之于子夏。穀梁赤者，《风俗通》亦云子夏门人。于《论语》，是郑康成为以仲弓。子夏所撰定也。"洪迈之说虽未必每事皆实，但学者一般以为亦非无稽之谈。

子夏晚年，因丧子而哭之失明，离群索居。唐玄宗时，被追封为"魏侯"，宋代时又加封为"河东公"。

子 游

子游姓言，名偃，字子游，亦称"言游"、"叔氏"，春秋末吴国人，与子夏、子张齐名，孔子的著名弟子，"孔门十哲"之一。

子游少孔子四十五岁，是孔子后期学生中之佼佼者，被孔子许为其"文学"科的高才生，后人往往把他与子夏合称为"游夏"。子游二十多岁就担任了"武城宰"（治所在今山东费县西南），实行孔子关于"君子学道则爱人，小人学道则易使"的教诲，孔子到武城时，"闻弦歌之声"，甚为嘉许。子游自称重视仁义之根本，批评子夏的门人曰："当洒扫应对进退，则可矣，抑末也，本之则无，如之何？"（《论语·子张》）其留下的名言有："事君数，斯辱矣；朋友数，斯疏矣"（《论语·里仁》）；"丧致乎哀而止"（《论语·子张》）。孔子去世后，子游自己授徒讲学，其后学在战国时期形成了一个颇有影响的学派，但却受到荀子的严厉批评。

曾 参

曾参（前 505 ~ 前 436），字子舆，春秋末鲁南武城（今山东平邑县）人，孔子著名弟子。

曾参之先祖为夏少康之子曲烈，封于鄫，经四传而至曾参。曾参父曾点亦受业于孔子，曾以"莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归"的洒脱志向而得到孔子赞许，谓"吾与点也"（《论语·先进》）。

曾参小孔子四十六岁，是孔子晚年的学生。为人性格内向，处事谨慎，比较迟钝，孔子曾评价他说："参也鲁。"（《论语·先进》）但孔子以"一以贯之"的"忠恕之道"是他首先揭示出来的（《论语·里仁》）。曾参非常注意修身，倡导"吾日三省吾身"的内省工夫，认为替别人办事要讲"忠"，与朋友交往要讲"信"（《论语·学而》）。强调读书人应该弘扬仁道，说："士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？"（《论语·泰伯》）强调"君子"应该"动容貌"、"正颜色"、"出辞气"，而且"可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺"（《论语·泰伯》）。同时，他又主张"君子思不出其位"（《论语·宪问》），考虑问题不要越出自己的地位，甚至还要"犯而不校"（《论语·泰伯》），纵被欺侮也不去计较。

曾参以"孝"著称，认为"慎终，追远，民德归厚矣"（《论语·学而》）。《史记·仲尼弟子列传》中记："孔子以为能通孝道，故授之业。"据说传世的《孝经》即是曾参所著，《孝经》在汉代和《论语》一起被升格为儒家经典。《汉书·艺文志》著录《曾子》十八篇，一般认为《大戴礼记》中有十篇是从《曾子》而来，亦多是阐发"孝道"的。

孔子去世后，曾参聚徒讲学，有不少弟子，相传他就是儒家子思、孟子一派的创始

人。曾参在孔门弟子的地位原本不太高，不入“孔门十哲”之列，直到颜渊配享孔子后才升为“十哲”之一。唐玄宗时追封为“郕伯”。中唐以后，随着孟子地位的上升，曾参的地位也随之步步升高。北宋徽宗时加封为“武城侯”，南宋度宗时加封为“郕国公”，元至顺元年加封为“宗圣公”，到明世宗时改称为“宗圣”，地位仅次于“复圣”颜渊。

子　思

子思（前483～前402）姓孔，名伋，战国初期鲁国人，儒家的主要代表之一。

子思是孔子之孙，《史记·孔子世家》载："孔子生鲤，字伯鱼。伯鱼生伋，字子思"；"尝困于宋，子思作《中庸》"。子思的生平事迹已难详考，据说他曾师事曾参，又据《孟子》中记载：子思曾被鲁缪公、费惠公尊为贤者，以师礼相待，但终未被起用。

《汉书·艺文志》著录《子思》二十三篇，已佚。汉唐儒者如郑玄、孔颖达等认为《小戴礼记》中之《中庸》即为子思所作，宋儒基本都肯定这一说法（偶也有怀疑者，如南宋的叶适在其《习学纪言序目》中就表示怀疑），程朱一派对之尤为尊崇，以为“此篇乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子”（朱熹《四书集注》）。

唐宋开始，儒家“道统”论兴起，学者一般认为，子思上承曾参，下启孟子，在孔孟“道统”的传承中有重要地位，而《中庸》一篇亦为子思所作。

荀　子

荀子（约前325～前238）名况，时人尊而号为“卿”，故又称荀卿，汉代避宣帝讳而改称孙卿，战国末期赵国（今山西南部）人，先秦著名思想家。

荀子早年游学于齐，因学问博大，“最为老师”，曾三次担任当时齐国“稷下学宫”的“祭酒”（学宫会长）。约公元前264年，应秦昭王聘，西游入秦，称秦国“百姓朴”、“百吏肃然”而近“治之至也”。后曾返回赵国，与临武君议兵于赵孝成王前，以为“用兵攻战之本在乎壹民”，“善附民者，是乃善用兵者也”（《荀子·议兵》）。后来荀子受楚春申君之用，为兰陵（今山东苍水县兰陵镇）令。晚年从事教学和著述。

荀子博学深思，其思想学说以儒家为本，兼采道、法、名、墨诸家之长。他以孔子、仲弓的继承者自居，维护儒家的传统，痛斥了张氏、子夏氏、子游氏之儒为“贱儒”，对子思、孟子一派批评甚烈。其对孔子思想有所损益，政治思想中突出强调了孔子的“礼学”，颇有向法家转变的趋势，后期法家代表人物韩非子、李斯都出于荀子门下，并非完全偶然。

由于荀子处在战国末期的时代，诸子各派的思想学说均已出现，这使得他不仅能采纳诸子思想，又可以进行批判和比较，所以荀子的思想非常丰富。在宇宙论、人性论、道德观、知识论、教育观、文学、政治学、经济学、逻辑学等各个方面，荀子都有很大的建树。

在天道观方面，荀子认为，“天”就是客观存在的自然界，“列星随旋，日月炤递，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神；皆知其所以成，莫知其无形，是之谓天”（《荀子·天论》）。自然界具有不以人意志为转移的规律性，“天行有常，不为尧存，不为桀亡，应以治则吉，应之以乱则凶”（《荀子·天论》）。从承认自然界的客观性、规律性出发，荀子提出了“天人相分”的观点，“强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不贰，则天不能祸，……故明于天人之

分，则可谓至人矣”（《荀子·天论》）。在主张尊重自然规律的基础上，荀子进一步提出了发挥人的主观能动性，“制天命而用之”的控制、改造、征服自然的思想，“大天而思之，孰与物畜而制之；从天而颂之，孰与制天命而用之；望时而待之；孰与应时而使之，因物而多之，孰与骋能而化之；思物而物之，孰与理物而勿失之也；愿于物之所以生，孰与有物之所以成。故错人而思天，则失万物之情”（《荀子·天论》）。荀子的这一系列富于唯物论性质的思想，在先秦诸子关于天道观争辩中，独树一帜，它高扬了理性的精神，因此具有很高的理论价值。

在认识论方面，荀子指出：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也”（《荀子·解蔽》），即认为世界是可知，它通过人的形体机能而进行。认识的过程是通过“天官（感官）接触外界事物，再由“天君”（思维器官）进行理性的加工（“征知”），即主客体相结合。“心”（思维）是认识的重要阶段，“心也，形之君也；而神明之主也”（《荀子·解蔽》），如“心不使焉”，那么“黑白在前而目不见，雷鼓在侧而耳不闻”（《荀子·解蔽》）。认为，认识的片面性和主观性是一大“蔽”，“蔽”的形式很多，有：“欲为蔽，恶为蔽，始为蔽，终为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，浅为蔽，古为蔽，今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽，此心术之患也。”《荀子·解蔽》）要解蔽就须“知道”，“人何以知道？曰心。心何以知，曰：虚壹而静。人生而有知，知而有志，志也者，藏也。然而有所谓虚，不以所已藏害所将受之谓虚”（《荀子·解蔽》）。如做到了“虚壹而静”，也就可以达到“大清明”。在“知”与“行”的关系上，荀子以为“行”高于“知”，“知之不若行之，学至于行之而止矣”（《荀子·儒效》）。在“名”与“实”的关系上，荀子强调“实”是“名”的客观基础，提出了“制名以指实”（《荀子·正名》）的观点。

在人性论方面，荀子提出了与孟子“性善”论截然相反的“性恶”论的观点。他认为，人性是与俱来的、质朴的一种自然属性，“凡性者，天之就也，不可学，不可事，……而在人者，谓之性”（《荀子·性恶》），表现为“饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休”（《荀子·性恶》），所以人必就是“生而有好利焉”，“生而有疾恶焉”，“生而有耳目之欲、有好声色焉”（《荀子·性恶》）。而人性的“善”则是后天人为（即“伪”）的，“人之性恶，其善者伪也”（《荀子·性恶》）。“善”是后天环境和教化学习的结果，“礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也……可学而能、可事而成之在人者，谓之伪”（《荀子·性恶》）。先天赋予的“性”和后天学事的“伪”是一对矛盾，要解决矛盾通过“化性起伪”，就是通过学、事而改变“性”。“性”和“伪”是对立统一的，“无性则伪无所加，无伪则性不能自美”，只能做到“性伪合，然后圣人之名一”（《荀子·礼论》）。荀子的“性恶”论与孟子的“性善”论有极大的区别，但就通过所谓的“圣王之教”来教育感化民众这一目的而言，他们又是一致的。

在礼方面。荀子提出，“礼”是“先王”为了调节人们的欲望、避免战乱而制定出来的“度量分界”，“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲、给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”（《荀子·礼论》荀子认为，“礼”的内容虽包含“事生”、“送死”、“祭祀”、“师旅”等等，实质不外乎“养”（“养人之欲”）和“制”（“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”）。荀子强调，“礼”是衡量一切的最高标准和治国的根本，即“人道之极”，同时也是至高无上、永恒存在的最高原则，“天地以合，日有以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以饰，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万变而不乱，贰之则丧也，礼岂不至矣哉！”（《荀子·礼论》）

荀子一向被认为是儒家经学早期传授中的一个十分重要的人物，他兼通诸经，应劭《风俗通》尝谓："孙卿善为《诗》、《礼》、《易》、《春秋》。"清儒汪中著有《荀卿子通论》，认为"荀卿之学，出于孔氏，而尤有功于诸经"，并对荀子的"传经"作了详细考证，为经学史研究的学者所基本同意。荀子是先秦非常重要的儒学家、大学者，在中国封建社会前期，其地位比较高，但自宋代以后，理学家往往抬高孟子而贬抑荀子，将他从儒家"道统"中排除出来。但荀子的思想学说还是具有颇为深广的影响，如张衡、王充、柳宗元、王夫之、戴震以及近代的资产阶级革命民主派，都不同程度地受到他的影响。

叔 孙 通

叔孙通，薛（今山东滕县）人，生卒年月不详，约在公元前三至二世纪之间，秦汉之际著名儒者。

史载，叔孙通"秦时以文学征，待诏博士"（《史记·刘敬叔孙通列传》）。陈胜、吴广起义之时，秦二世召问博士诸儒对策，叔孙通察颜观色的应对，不仅使他得免于咎，而且还获赐帛、衣并正式拜为博士。刚被封为博士的叔孙通，带着一帮弟子逃离秦都，归薛，投靠项梁、项羽叔侄。以后叔孙通又投奔刘邦，知刘邦恶儒者衣冠，叔孙通改服楚式短衣，刘邦很高兴，拜其为博士，号"稷嗣君"。

刘邦称帝后，叔孙通又进言"儒者难与进取，可与守成"，为其制定朝仪，一改郡臣在宫殿上的粗野行径，使刘邦真正体验到做天子的威风，谓"吾乃今日知为皇帝之贵也"，封叔孙通为太常，赐金五百斤，其弟子亦都封官，被弟子们誉为"诚圣人也，知当世之要务"。叔孙通以后又迁升太子太傅，劝阻了刘邦改封太子的想法。汉惠帝继位，制定宗庙的仪法。

司马迁在《史记》中称叔孙通："希世度务制礼，进退与时变化，卒为汉家儒宗。"

辕 固 生

辕固生，姓辕名固，生即"先生"之省称，齐（郡治在今山东淄博市临淄）人，其生卒年月已难详考，约当在公元前三至二世纪之间。西汉初期儒家学者，经学家，西汉今文《诗》学中"齐诗学"之开创者。

辕固生在西汉景帝时拜为博士。汉初，黄老之学的盛行，普遍崇尚"与民休息"、"无内而治"，适应汉初巩固甫建王朝统治的需要。但随着政治统治的稳定和儒学势力的逐渐恢复，儒道两家的矛盾开始尖锐，汉景帝时期终于爆发出来，而辕固生则是旗帜鲜明地反对黄老之学的。史载：辕固生与道家学者黄生，在景帝面前辩论汤武是"受命"还是"弑"的问题，最后把话牵扯到汉高祖代秦上面，景帝只能出而调解，谓："食肉不食马肝，不为不知味，言学者无言汤武受命，不为愚。"制止了这场争论。另一次，好黄老术的窦太后问辕固生《老子》一书的问题，后者讥之为"此是家人言耳"，即普通私家之言（与"王官之学"相对）。窦太后大怒，强迫辕固生到兽圈里去和野猪搏斗，景帝只得借给辕固生一把快刀，后者一刀刺死了野猪，"太后默然，无以复罪，罢之"（《史记·儒林列传》）。汉武帝初即位，力图更张政治，以"贤良"征召时已九十几岁的辕固生，遭到公孙弘等一批时儒的疾毁，说他太老了，遂罢归之。临归时警告公孙弘必须"务正学以言，无曲学以阿世"（《史记·儒林列传》）。

辕因生传"齐《诗》"，是西汉今文《诗》学中"《齐诗》学"之开山。后齐人以《诗》学而获显贵者，都是辕固生的弟子或后学。

公 孙 弘

公孙弘(前200~121),字季,西汉淄川(郡治在今山东寿光南部)薛人。西汉儒家学者。

公孙弘少时曾为狱吏,后有罪而免。家贫,替人牧猪为生。四十岁左右始学《春秋》杂说,颇受(转相传授)于齐人胡毋生。汉武帝即位初年(前140),招贤良文学之士,公孙弘已六十岁,以贤良征为博士。不久因出使匈奴忤旨,移病免归。武帝元光五年(前130),诏征文学之士,公孙弘在百余应试者中名列下位,武帝擢为第一,拜为博士。公孙弘善于察颜观色,向上奏事不准从不自辩,史称其"习文法吏事,而又缘饰以儒术",因而能深得武帝之心,一年之中即提拔为左内史。不久,又迁为御史大夫,最终官至丞相,封为"平津侯"。公孙弘平时在生活上十分简朴;养后母孝谨,后母死,服丧三年;用家资养宾客,家无所余。但其为人恢奇多闻、外宽内深,表面对与其有隙者和善,暗中却必加报复,杀权臣主父偃、外放董仲舒为残暴的胶西王之太傅等事,均出于公孙弘的阴谋(见《史记·平津侯主父列传》、《汉书·公孙弘卜式儿宽传》)。

公孙弘在学术上并无所长,但在汉武帝"罢黜百家,独尊儒术"的转折过程中作用巨大。如果说董仲舒在这一转折过程中为汉武帝提供了理论依据,那么,公孙弘则主要为这一转折过程制定出了具体实施的方案。其中最为重要的作用是,公孙弘于汉武帝元朔五年(前124),提出并拟定了为"五经博士"设弟子员的措施,以及为在职官员拟定了以儒家经学、礼义为标准的升官办法和补官条件。

以儒家经学、礼义为标准的升官办法及补官条件,则主要是以"通一艺(经)以上"、"先用诵多者"为准,其中品级高的可任左右内史、大行卒史,品级低的也可任郡太守卒史或边郡太守卒史。以上两个方案,获得武帝的批准,作为制度加以实施(见《史记·儒林列传》、《汉书·儒林传》)。

上述制度具有极其深广的历史作用及影响:它标志着儒学作为中国封建时代官方统治思想的确立;它标志着儒家经学作为中国封建时代"国学"地位的确立;它标志着中国封建时代文官制度的确立;它标志着中国封建时代中央学校(太学)制度的开始;它标志着中国古代博士制度从秦制"通古今"的顾问官,变成了汉制的"教弟子"的教育官,并且完全由儒家学者所垄断。

董 仲 舒

董仲舒,西汉广川(今河北枣强县广川镇)人,约生于汉文帝前元元年(前179),约卒于汉武帝太初元年(前104),其生卒年月一说约前194年至前114年。西汉著名儒家学者,哲学家、经学家、《春秋》"公羊学"大师。

董仲舒少治《春秋》,其师承不明。精心钻研,"三年不窥园"。弟子众多,下帷讲诵,弟子相传,甚至有不能见其面者。以"公羊学"闻名,汉景帝时立为博士。汉武帝即位后,试图改变统治思想,措施就是"罢黜百家,独尊儒术",但一开始却遭到其祖母、崇尚黄老之学的窦太后的阻挠,主张更张政治的主要人物王臧、赵绾被下狱处死,权臣田蚡和窦婴被罢免。建元六年(前135),窦太后死,这就为"罢黜百家"扫除了障碍。翌年,即元光元年(前134)五月,汉武帝诏举贤良对策,董仲舒上对策三篇——即后世所谓的"天人三策"对"罢黜百家"地进行了理论上的阐发,提出:"《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统,法制数变,下不知所守。臣愚以为:诸不在'六艺'之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然

后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”（《汉书·董仲舒传》）在对策中，董仲舒还提出了“兴太学”的重要建议，认为“养士之大者，莫大于太学。太学者贤士之所关也，教化之本原也……臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得也”（《汉书·董仲舒传》）。董仲舒的建议为汉武帝所采纳，以后在公孙弘等人的具体计划下逐步得到实施。所以，董仲舒的“天人三策”，可谓为两千多年的中国封建社会确立儒家学说为核心的统治奠定了理论基础。此后，董仲舒被任命为江都王刘非的“相”。不过，他的仕途并不顺利。先是因为上书讲“阴阳灾变”而触怒了汉武帝，险遭杀身之祸；后又遭到善玩权术的公孙弘之排挤，被故意任命为纵恣不法、屡杀大臣而闻名于世的胶西王刘端的“相”。刘端对董仲舒虽尚能礼敬，但董仲舒恐日久获罪，于是就称病辞职，不再为官。朝廷议论事，常派人到他家征询意见。居家不问家产业，以修学著书终老，被当时人誉为“群儒首”、“儒者宗”和“王佐之材”。

董仲舒的思想学说，在中国思想文化上具有重大的影响。在哲学上，他以《春秋》“公羊学”为骨干，广泛汲取了先秦诸子宣扬的“天命”和“天志”、“刑名法术”、“无为”等思想，以及先秦阴阳家、秦汉方士神秘化了的“阴阳五行”学说，并利用当时天文、历数、物候等自然科学的新成果，构造出了一套以“天人感应”为核心的神学目的论体系。用“天不变，道亦不变”的观点，论证封建的“大纲人伦、道理、政治、教化、习俗、文义”等的永恒合理性。他的“阴阳灾变”理论，为后来兴盛的谶纬神学提供了依据。在人性论上，董仲舒主张“性三品”阅，认为人性有善、恶、中三等之分。在道德论上，认为应该“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，突出强调道德的重要性而轻视功利。在社会政治学说上，强调“大一统”，系统提出并论证了“三纲五常”理论，其“君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲”的“三纲”理论，对后世有极其巨大且有害的影响。

董仲舒的思想学说除了有很大负面影响之外，还有一些正面的作用值得指出。如他的“天人感应”理论，固然有宣扬“君权”的一面，便还有限制君主滥用权力的一面。他说：“屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也”（《春秋繁露·玉杯》）；又说：“且天之生民非为王也，而天立王，以为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其足以贼民者，天夺之。”（《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》）这是试图以“天”来限制君权，与孔子讲“忠君”，但又并非君主专制的无条件拥护者，是一脉相承的。董仲舒还借“奉天法古”、革除秦朝弊政为理由，提出了一系列在当时条件下值得肯定的主张，如：限制地主占有土地数量，堵塞土地兼并之路；取消盐铁官营；解放奴婢，剥夺主人滥杀奴婢的权力；“薄赋敛，省徭役，以宽民力”；为官食俸禄的人不得置产业；反对不顾国内重大矛盾而不断对匈奴大举讨伐的做法。如上种种，应该承认都或多或少是减轻人民负担、有益于老百姓生存的建议。

郑　玄

郑玄（127～200），字康成，北海高密（今山东高密西南）人。东汉儒家学者，中国著名经学家之一。郑玄先学今文经学，后习古文经学，网罗众家，通融为一，成为汉代最大的“通儒”，是两汉经学之集大成者。其经学成就及由其学术而形成的学派，后世称之为“郑学”、“通学”，或“综合学派”。

郑玄年轻时，赴京城洛阳太学受业，师事京兆（今西安西北）人第五元先（第五是姓），“始通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》。”先接受了官学，即今文经学，同时，他对刘歆的《三统历》以及自古流传的《九章算术》，也颇有研究。后回到东郡（今河南濮阳西南），随张恭祖学习《周官》、《礼记》、《左

氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》等。这时,他既学今文经,更以浓厚的兴趣学古文经。约三十七岁时,“以山东无足问者”,就西入关中,通过马融的学生卢植介绍,师事著名的古文经学家马融。据说,马融平素骄贵,郑玄在其门下,“三年不得见”,只能听高业弟子传授。但是,郑玄“日夜寻诵,未尝怠倦”,将马融的学问都学到家了。一次,马融召集高业弟子“考论图纬”,涉及到某些天文历算问题,“闻(郑)玄善算”,就召他到楼堂上一起讨论,郑玄就几个问题提出了质疑,亲聆老师的解释,“问毕辞归。”这时,郑玄已过不惑之年。马融喟然对门人说:“郑生今去,吾道东矣。”其实,郑玄意识到自己的学问,已超过马融了,便辞归家乡。

返回山东,家境依旧贫寒,客耕东莱(今山东黄县东南),学徒相随达数百人。由于“党锢”事件的牵连,便隐修经业,杜门不出,长达十四年。其间发生了经学史上又一次今古文学的争论。今文学家何休,好《公羊》学,撰有《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁废疾》等。对此,“(郑)玄乃发《墨守》,针《膏肓》,起《废疾》。”郑玄的深入论述,令人佩服,何休见而汉曰:“康成入吾室,操吾矛,以伐我乎!”从此以后,就再也没有类似的论争了。史称:“中兴之后,范升、陈元、李育、贾逵之徒争论古今学。后马融答北地太守刘环及(郑)玄答何休,义据通深,由是古学遂明。”所谓“义据通深”,说明郑玄是从“通学”的立场上对《春秋》三传作综合研究,才最终解决了问题,消除了门户之见,结束两百余年的今古文争辩。

汉灵帝末,“党锢”解禁,大将军何进执政,想重新起用郑玄。郑玄年已六十,婉言谢绝,宁愿从事教学与著述,“但念述先圣之元意,思整百家之不齐,亦庶几以竭吾才,故闻命罔从。”(《后汉书·郑玄列传》)往后的十多年里,郑玄勤奋著述,凡百余万言。汉献帝建安五年病卒,享年七十四岁。

郑玄在经学史上的地位,范晔为其列传时作了这样的评论:“自秦焚六经,圣文埃灭。汉兴,诸儒颇修艺文。及东京(指东汉)学者,亦各名家。而守文之徒,滞固所禀,异端纷纭,互相诡激,遂令经有数家,家有数说,章句多者或乃百余万言,学徒劳而少功,后生疑而莫正。郑玄括囊大典,网罗众家,删裁繁诬,刊改漏失,自是学者略知所归。”郑玄站在“通学”的立场上遍注群经,“整”而“齐”之。史载,他注《易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》以及《中候》、《乾象历》;又著《天文七政论》、《鲁礼禘祫义》、《六艺论》、《毛诗谱》、《驳许慎五经异义》、《答临孝存周礼难》等,凡百万言。著书立说的成绩如此巨大,远在其师马融和两汉任何一位经学家之上。

在《易》学方面,郑玄早年通《京氏易》,后来又通《费氏易》。其《易》注,以《费氏易》为主,兼容《京氏易》,亦即今古文《易》学的综合研究。他以“礼”注《易》,强调“不易之论”即社会伦理功能。改造了象数《易》学,是两汉《易》学发展的最高成果。此外,郑玄还提出八卦始于神农氏之说,与以前流行的伏羲说有别,可谓另创新说。

在《尚书》学方面,其《尚书》注,来源于贾逵、马融,是东汉一代今古文《尚书》学的集大成者。郑注出现,“《古文尚书》遂显于世”,为儒者所宗。

在《毛诗》学方面,郑玄先学今文《韩诗》,后师从马融研究《毛诗》。其《诗》学直接来源于马融,他的《毛诗笺》以及《毛诗谱》,兼采了今文三家《诗》尤其是《韩诗》。他首次提出《毛诗》作者有大、小毛公之别,《毛诗谱》谓鲁人“大毛公为《故训传》于其家,河间献王得而献之,以小毛公为博士。”此新说有何依据,不得而知。郑玄还独创了“笺”的名称。就郑玄《毛诗》“笺”注内容而言,也是多以《礼》解释《诗》,强调礼制的作用,宣扬封建伦理的功效。此外,郑玄首次揭示了《诗》之《大序》为子夏所撰,《小序》则为子夏、毛公合作。

在“三礼”学方面，郑玄《周官注》来源于马融；而注《礼》经(《仪礼》)，是校读“古经”的成果；注《礼记》，则是独创的新说。从前，三种礼学经典分别相传，而郑玄“通为《三礼》”，开始才有所谓“三礼”之学。“三礼”学是郑玄“通学”最精彩的内容，他全面注释“三礼”，融会贯通，自然地解决了许多疑难的问题。皮瑞锡指出：“郑学最精者三礼。”(《经学通论·〈易经〉·论郑荀虞三家之义郑据礼以证易学者可以推补不必推补爻辰》)

在《春秋》“三传”方面，郑玄先学《公羊春秋》，后习《左氏春秋》，此外又懂《穀梁春秋》。他曾指出：“《左氏》善于礼，《公羊》善于谶，《穀梁》善于经。”(《六艺论》)郑玄综合融通，重点落在“善于礼”的《左氏传》上。《后汉书》本传及《儒林列传》均未提及郑玄注过《左氏传》，但《世说新语·文学》篇中记：郑玄曾注《左氏传》，一次与服虔相遇，听服虔谈注《左氏传》的内容，觉得与己见相同，就说：“吾久欲注，尚未了。听君向言，多与吾同，今当尽以所注与君。”遂为《服氏注》。如果故事可靠，郑玄似有尚未完稿的注《左氏传》的专著。

“六艺”概论方面。随汉代经学发展，必然产生“五经”、“六艺”概论的专著，刘向校理秘府经籍，撰编了《五经通义》和《五经要义》。刘歆《七略》中之《辑略》，实际包含了“六艺”的总论；东汉，曹褒、张遐等均著有《五经通义》；尤其是许慎的《五经异义》，从礼制上评述“五经”的各种意义，综论今、古文家之说，但师法界限并不严格。对此，郑玄撰《驳五经异义》，混合今文与古文之义，加以辩驳，并著有《六艺论》，次论《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》六经，叙述六艺特征及其传授的渊源。

综上所述，郑玄“括囊大典，网罗众说”，其业绩无疑是经学史上一座丰碑。他遍注的群经，可惜大多已佚。至今完整的留存于《十三经注疏》中的《毛诗笺》和“三礼”注，以大量篇幅考订名物制度，训诂精湛，校雠严密，为中国文化史研究提供了丰富而重要的资料。

王　肃

王肃(195～256)，字子雍，祖籍东海郯城(今山东郯城)，出生于会稽(今属浙江)。三国魏儒家学者。著名经学家，其所注经学在魏晋时期被称作“王学”。

王肃父亲王朗，以“通经”著名。汉献帝末年，王朗任会稽太守，被孙策誉为“雅儒”；后投奔曹操。曹文帝时，王朗为司空；曹明帝时，转为司徒，太和二年(228)去世。王朗著有《易》、《春秋》、《孝经》、《周官》“传”，是一位“通学”的专门家，对王肃经学研究有着直接的影响。王肃幼承父教，十八岁时，曾跟随宋衷读《太玄》(汉扬雄撰)，能提出自己的解释，已显露出善于独立思考的才能。由于家学渊源深厚，王肃能够广博地学到今古文经典及其传注。史载：“初，肃善贾、马之学，而不好郑氏。”(《三国志·魏志·王肃传》)说明王肃实际早就精通贾逵、马融的经学，而对郑玄之学则颇有异议。父亲死时，王肃已过“而立”之年，基本上形成了自己的治学风格。曹明帝时期，在十多年中，王肃历任散骑常侍、领秘书监，兼崇文观祭酒等职。他从事著书立说，为《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左氏传》作注解，并撰定父亲遗著《易传》。

魏齐王曹芳正始年间(240～248)，王肃卷入了当时的政治斗争。大将军曹爽专权，与司马氏集团争权夺利。王肃女儿嫁给司马昭为妻，所以他是站在司马氏集团一边的。司马懿(司马昭之父)诛曹爽，赢得胜利。司马师(昭之兄)迁大将军、隶尚书事，专断政事，王肃参预朝政。嘉平六年(254)，王肃持节兼太常，奉大将军司马师之命，迎立高贵乡公曹髦。王肃既然官为太常，总领五经博士，借此把自己的一系列经注以及父亲的《易传》，都立为学官。

王肃作为魏国著名的经学家，治学特点正如《三国志》本传上所说的："采会同异"，即：遍注群经，不管今文学还是古文学，兼而采之，会异同于一体。其实，东汉以来，贾逵、马融已开其先河，郑玄更是"通学"之集大成者。就治学会通的特点言，王肃之学和郑玄之学有相似之处，王肃也是一位著名的"通学"家。但就经注的内容言，王肃是郑学的批驳者与挑战者。盛行一时的郑学，也有一些缺陷。吴国会稽人虞翻(164～233)，曾"奏郑玄解《尚书》违失事"，强调："玄所注《五经》，违义尤甚者百六十七事，不可不正。行乎学校，传乎将来，臣窃耻之。"(《三国志·吴志·虞翻传》裴注引《翻别传》)王朗任会稽太守时，曾以虞翻为僚属，彼此关系密切。在经义研讨方面，虞翻对王朗、王肃父子有所影响。王肃对郑注的批评更加广泛，纠正了郑学某些方面的疏漏。然而却处处与郑学为敌，郑采用古文说，王就采用今文说驳之；郑采用今文说的，王则采用古文说驳之。本来，学术上相左，可以相伐，但统统反其道而攻之，没有思考合理的意见，这样的反驳走向了极端，无助于学术上进展。这是王学之所以不能超越郑学的重要原因。

王肃为了假借孔子的名义驳倒郑玄之学，竟伪造了《孔子家语》和《孔丛子》两部书。《孔子家语》原是古书，《汉志》"六艺略"著录于《论语》之后，计二十七卷。何时亡佚，不得而知。王肃杂取《左传》、《国语》、《荀子》、《礼记》等书中有关婚丧、郊庙、祭祀等制度的内容(均与郑玄观点相异的)，编成所谓《孔子家语》。《孔丛子》，《汉志》不见。而王肃搜集并臆造了子思、子上、子离、子顺等孔门子弟的言论，及孔鲋、孔臧的事迹与文章，编集成书，名之曰《孔丛子》，托名孔鲋编。王肃伪造典籍的恶劣风气，对魏晋时期假书盛行有不可逃脱的责任。

曹魏明帝时，"(王)肃集《圣证论》，以讥短(郑)玄，叔然(孙炎字)驳而释之。"(《三国志·魏志·王肃传》)这是郑学与王学间的第一次交锋。王肃撰的著作《圣证论》，大都援引伪《孔子家语》，托称"取证于圣人之言"，借孔子名义驳斥郑玄之学。而郑玄的门人、时称"东州大儒"的孙炎深谙儒经，了解王肃观点的来龙去脉，所以能一一辨释清楚。当时，王肃尚未参预朝政，没有以势压人，这场辩论基本上属于学术之争。

王肃晚年，恃杖司马氏集团之势，把私家经注列入学官，但并没有将郑玄之学从博士学官中排挤出去。郑学毕竟博大精深，不会因为王学的反驳就被人遗弃，它依旧盛行于朝野。曹魏末年，博士陆续增员至十九人。其中《易》博士王学、郑学各一人，《尚书》博士王学、郑学各一人，《毛诗》博士王学、服虔之学各一人，《公羊传》博士何休之学、颜安乐之学各一人，《穀梁传》博士尹更始之学一人，《论语》博士王学一人，《孝经》博士郑学一人。总计王学博士八人，郑学博士七人，反映了王学权势的显赫。西晋王朝开创者晋武帝司马炎，是王肃的外甥，自然因袭魏制，保持博士十九员。王肃之学在西晋王朝半个世纪中，居官学的地位。"永嘉之乱"后，东晋王朝偏安江左，博士减为九人，王肃之学博士仅留一个。以后王学基本销声匿迹。从经学史上看，王学作为"通学"的一种形态，以郑学的对立而相标榜，在魏国后期和西晋产生过相当的影响。不过，王学没有留下传世的精品，最后被人遗忘了。

孔颖达

孔颖达(574～648)，字冲远、仲达，冀州衡水(今河北衡水市)人。隋唐间儒家学者，经学家。

孔颖达出身官宦人家，自幼受到传统的儒学教育，曾从时之名儒刘焯问学，以精通五经称于世，对南北朝经学之"南学"、"北学"均

有颇深造诣，尤明《左传》、郑玄注《尚书》、《毛诗》、《礼记》和王弼注《易》，兼善历算、能属文。隋炀帝大业(605～618)初年，举明经高第，授河内郡博士。隋炀帝时，如诸儒官于东都互相讨论学问，孔颖达水平最高，因此险遭妒嫉者暗杀。隋末农民起义时，避居虎牢。入唐后，被李世民聘为秦王府文学馆学士，成为李世民智囊团中重要人物，是著名的“十八学士”之一。历任国子博士、国子司业、国子祭酒等职。曾助魏征撰写《隋书》，参与修订“五礼”。

唐朝统一天下之后，“文治”成了当务之急。“锐意经术”的唐太宗，有鉴于儒经文字多有异同，经义师说多门且繁杂而歧见纷出，颇不利于政治上的一统。乃命颜师古统一经典文字，成“五经定本”。此时，孔颖达已升迁国子监察酒，总管“六学”训导之政令，唐太宗便命孔颖达来主持统一五经典章句的义疏。孔颖达与马嘉运、颜师古、杨士勋、贾公彦、司马才、王德韶、朱长才、朱子奢等多人，参酌南北经义之歧见，以南学为主，成《五经义赞》。对《五经正义》之名，唐太宗不太满意，于是下诏改为《五经正义》，并将它交付国子监，作为试用教材。其卷数记载颇不一致，《贞观政要》和《旧唐书·孔颖达传》作一百八十卷，《旧唐书·儒学传》和《册府元龟》作一百七十卷，今一般从前者。所谓“正义”，即对五经传注作疏解，其体例大体上是一致的。先用“正义曰”标目，以总括章节经文义旨，然后各随经文解释，以阐发义理。再用“注某某”，“注某某至某某”等标志，对注文进行具体的诠释。在诠释经注的同时，或辨章句异同，或解释词语，或考证名物礼制，或讲明语法修辞等等。这样，综合古今，考订异说，定于一尊，以其义旨符合唐王朝的封建统治需要。《五经正义》所取注疏是：

《周易正文》十四卷：主王弼注，其中《系辞》取晋人韩康伯注；

《尚书正义》二十卷：主孔安国《传》(即伪《孔传》)；

《毛诗正义》四十卷：主毛公《传》、郑玄《笺》；

《礼记正义》七十卷：主郑玄《注》；

《春秋左传正义》三十六卷：主杜预《集注》。

孔颖达等奉敕编撰的《五经正义》，是用颜师古的“五经定本”为底本，以“览古人之传记，质近之异同，存其是而去其非，削其繁而增其简”(《尚书正义序》)为原则，采用了传统经学(即汉学)的训诂、注释、义疏等方法，将汉、魏以来的诸家经说加以系统的整理，并编撰成书。其长处在于克服了以前“师说多门”的弊病，能够达到统一的目的；而其缺点也是很明显的，那就是疏文杂出众手，彼此间颇多相异之处，因此仍然显得比较繁杂。

贞观十四年(640)，参与编撰义疏的太学博士马嘉运，“以颖达所撰《正义》颇多繁杂，每掎摭之，诸儒亦称为允当”(《旧唐书·马喜运传》)。于是，唐太宗下诏“更令详定”。但次年孔颖达退休，无法再主持修订工作了。贞观二十二年(648)孔颖达病逝。终贞观之世，《五经正义》的修订未能完成。至唐高宗永徽二年(651)，下诏儒臣继续重修。永徽四年(653)三月，书成，仍以孔颖达署名，正式颁行天下，作为钦定的全国性的教科书。《五经正义》的颁行，一扫东汉以来纷纭矛盾的儒经师说。如今古文学之争、郑王学之争、南北学之争等，这些各是其是的学术宗派从此失势，它们之间的争论也就不劝自息，经学的汉学系统至唐初而得以统一。这可以说是大大助于统治思想划一的举措。有唐一代，《五经正义》以五种单行本，分别流传于世，且五种《正义》与它们所依据的注本也是分开的。此后一直沿至宋代，明经科取士，试题与经义皆以此为标准。南宋合刻《十三经注疏》时，才开始把《五经正义》及旧注汇合一起。今通行本的《十三经注疏》中之“五经疏”，即取之孔颖达的《五经正义》，因此，《五经正义》对中国封

建社会后半期的思想学术和文化，具有极其重大的影响。

邵　雍

邵雍（1011～1077），字尧夫，自号安乐先生，谥康节。其先江北范阳人，幼随其父迁共城（今河南辉县），隐居于苏门山百源之上，故又称百源先生。北宋哲学家，理学的代表人物之一，创立北宋象数“先天之学”。

邵雍一生不仕，屡受朝廷召而不赴。晚年定居洛阳，与司马光、富弼、吕公著、二程兄弟等一时名流过从甚密。反对王安石熙宁“新法”。好《易》学，从李之才受《河图》、《洛书》及象数之学，据《易传》关于“八卦”形成之解释，参以道教思想，建立起一套宇宙图式和学说体系，称之为“先天象数学”。邵雍认为，宇宙本原是“太极”，万物皆由“太极”演化而成，“太极一也，不动；生二，二则神也。神生数，数生象，象生器”（《皇极经世·观物外篇》）。“太极”是永恒不变的，万事万物就是依“先天图”而循环消长。认为宇宙和历史都按照既定的阶段循环变化，以至于无穷。这个既定的规律就是“元”、“会”、“运”、“世”的循环，他根据一年十二月，一月三十日，一日十二时辰，一时辰三十分的数字来规定一“元”的时间及其变化：三十年为一“世”，十二世为一“运”，三十运为一“会”，十二会为一“元”。一“元”代表自然史的一次生灭。人类历史则按“皇”、“帝”、“王”、“霸”或“道”、“德”、“功”、“力”四个时期逐步退化：“三皇”之世，“以道化民”；“五帝”之世，“以德教民”；“三王”之世，“以功劝民”；“五霸”之世，“以力率民”（参见《皇极经世·观物内篇》）。邵雍的“象数之学”虽是唯心主义的，但据近人研究认为，他提出的卦序与卦位图是符合数学原则的，甚至经得起二进制数学的检验。传邵雍之学的有王豫、邵伯温、张岷、张行成、祝泌等人。

邵雍著作今存有《皇极经世》、《伊川击壤集》等。

周 敦 颐

周敦颐（1017～1073），原名敦实，避英宗旧讳改敦颐，字茂叔，晚年定居庐山莲花峰下，以家乡营道之水名“濂溪”命名堂前的小溪和书堂，故学者习称濂溪先生，北宋道州营道（今湖南道县）人。北宋儒家学者，哲学家，理学的开创者之一，宋明理学中之“濂学”即由周敦颐而得名。

周敦颐历任南安军司理参军、虔州通判、知南康军等职。北宋理学大师程颢、程颐曾从其学。精通《易》学，著有《太极图说》（本名《太极图·易说》）、《通书》，周敦颐的《易》中的“象数”一派，南宋朱震、胡宏都说其学是从五代至宋初时期的华山道士陈抟处来的。他的《太极图易说》（《大极图说》之本名），批判地吸取了道家系统宇宙发生论，将之与《易传》系统的宇宙理论结合起来，建构起了儒家哲学的基本宇宙生成模式；而其《通书》则提出了儒家心性论、伦理学、工夫论等许多概念命题，尽管那还是比较简单的。

周敦颐非常推崇孔子，他说：“道德高厚，教化无穷，实与天地参而四时同，其惟孔子乎。”（《通书·孔子下》）他着力发挥了《周易》的哲学以及《中庸》关于“诚”的思想。他提出：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水、火、木、金、土，五气顺布，四时行焉。”（《太极图说》）人与万物是由“无极之真”同阴阳、五行妙合、交感、化生而成。人为万物之灵，圣人据阴阳、五行之性，确定世界的基本法则，说：“形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出焉。圣人定之以中正仁义，而主静，立人

极焉。”(同上)又得出,“诚”为“五常之本,百行之源”,说:“诚精故明,神应故妙,几微故幽。诚、神、几,曰圣人。”(《通书》)认为万物各得其理,世界才会和谐。

周敦颐一向被人们认为是北宋理学“开山祖师”,这一说法与历史事实并不相符。周敦颐的思想学说,具有北宋理学思潮的一般特征,如其将宇宙本原道德化,并从中寻求封建伦理道德的永恒性依据,他的《太极图说》、《通书》、《爱莲说》等援道、佛入儒等,他所提出的太极、动静、性命、鬼神、死生、诚、几、中和等许多命题,以后也反复为理学家所讨论。但是,由于周敦颐并没有处在当时的政治旋涡和时代思潮的中心,因此在北宋乃至南宋初期始终鲜为人知,即使曾从周敦颐“南安问道”的二程兄弟,也不承认自己的思想与之有关,而是说:“吾学虽有所爱,‘天理’二字却是自家体贴出来。”(《河南程氏外书》卷十二)二程以“义理”说《易》,也迥异于周敦颐的《太极图说》,濂洛间的师承关系,历来争论很多,至今仍是疑案。所以理学的兴起,周敦颐实际没有产生很大的社会影响。一直到了南宋中期,在朱熹、张栻等人的极力表彰下,周敦颐其人其学才渐为人所知。因此,周敦颐的“理学开山”的地位,是后业朱熹等人加上去的。

南宋嘉定十三年(1220)追赐周敦颐溢号为“元公”,淳祐元年(1241)加封周敦颐为“汝南伯”,并从祀孔庙。周敦颐的著作,后人合编为《周子全书》。

张　载

张载(1020~1077),字子厚,厚籍大梁(今河南开封),其父张迪知涪州卒于任上,张载兄弟年幼,无力返回老家,便占籍为凤翔郿县(今陕西眉县)横渠镇人,由于长期在横渠镇讲学,学者又习称其为横渠先生。北宋儒家学者,著名哲学家,北宋理学的代表人物之一,“关学”的创始人。

张载于宋仁宗嘉祐年间(1056~1063)中进士,历任祁州司法参军、丹州云岩县令、签书渭州判官公事、崇文院校书,同知太常礼院等职,卒年五十八岁。

张载生活在宋王朝与西北少数民族矛盾尖锐的时期,他少喜谈兵,曾欲结客收复洮西失地。二十一岁时,宋夏战争爆发,他曾上谒时任陕西经略安抚副使、知延州事的范仲淹,范仲淹认为他在儒学方面可以大有作为,便对他说:“儒者自有名教可乐,何事于兵?”因而劝他去读《中庸》(参见《宋史·张载传》)。张载读《中庸》之后,“虽爱之,犹未以为足”,于是广涉佛、道及诸子百家之学,注意当时的天文、历算、医学等自然科学的研究,再反求于儒经,终于确立了他对佛、道的批判立场,建立起了理学的“气体论”哲学体系。著有《正蒙》、《横渠易说》、《经学理窟》等,后人集为《张子全书》。

张载之学,以《易》为宗,以《中庸》为体,以《礼》为用,以孔、孟为法。在哲学方面,他首重《周易》,代表作《正蒙》就是在《易传》基础之上写成的,其中表述了以“气”为本的宇宙论和本体论哲学思想。认为“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔”,又说:“太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚。”(《正蒙·太和》)按照他的理论,宇宙的构成主要分为三个层次:太虚——气——万物,三者是同一实体的不同状态,他们之间的关系是相辅相成的。这是一种“气”——一元论的唯物论之本体论,是中国古代朴素唯物论哲学发展的一个里程碑,处处闪耀着中国哲学智慧的光彩。

张载从其“气”本论的哲学出发,提出了“民胞吾与”的伦理思想,在《西铭》篇中,他认为:人是由气构成的,这构成人的气也就是构成万物的气,因此,从个人的角度来看,天地就是我的父母,民众就是我的同胞,万物就是我的朋友,君主可以认为是这个“大家庭”中

的长子，等等。这里，张载的用意并不是要用一种血缘宗法的关系编织一个宇宙的网络，而是要表明从这样的观点出发，人就可以对自己的道德义务有一种更高的了解，而对个人的利害关系有一种超越的人生态度。从这个立场出发，敬养老人、抚育幼小、帮助弱者等事情，都是自己对这个“大家庭”及亲属的神圣义务，世上的一切都与自己有着直接的联系。在广大的宇宙之流行过程中，个人的贫富、贵贱、生死是微不足道的，应该泰然处之(参见《正蒙·乾称》中首段《西铭》)。这一思想把中国传统哲学中的“天人合一”发展到了一个新的阶段，是对先秦儒家孔孟精神的发扬光大。

张载是当时批判佛、道思想的主要代表人物之一，其批判的水平也大大超过了前人。张载站在自己哲学的基点上，从宇宙论、本体论的高度批判了佛、道二教的虚妄本质，认为：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二；顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于《易》者也。若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏‘有生于无’自然之论，不识所谓有无混一之常。若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性、形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地。明有不尽，则诬世界乾坤为幻化。幽明不能举其要，遂躐等妄意而然。不悟一阴一阳范围天地，通乎昼夜、三极大中之矩，遂使儒佛老庄混然一涂。语天道性命者，不罔于恍惚梦幻，则定以‘有生于无’，为穷高极微之论。入德之途，不知译术而求，多见其蔽于诐而陷于淫矣。”(《正蒙·乾称》)这一批判，代表了儒家在经历了佛、道二教长期的挑战之后，真正开始从理论上战胜了佛、道二教，重新确立起儒学的地位。

治经方法上，张载反复强调必须要有“心解”、“心悟”的义理之学，“须是自求，已能寻见义理，则自有旨趣，自得之则居之安矣”；“义理有疑，则濯去旧见以来新意”(《经学理窟·学大原下》)。重视《周礼》也是张载经学的一大特点，“关学”强调通经致用，以“躬行礼教”倡道于关中，《经学理窟》中论义理之学诸事，开篇即是《周礼》，他甚至想把《周礼》中关于“井田”的论述，结合自己的构想，在关中集资购田以付诸实施(参见吕大临《横渠先生行状》)。此外，张载亦甚重《论语》和《孟子》，认为“要见圣人，无如《论》《孟》为要。《论》、《孟》二书于学者大足，只是须涵泳”，“学者信书，且须信《论语》、《孟子》”(《经学理窟·义理》)。他曾撰有《孟子解》十四卷(已佚)，这反映了当时经学研究由“五经”向《四书》转向的一种趋势，代表着北宋开始儒学发展的新方向。

张载的著作《张子全书》，今被标点校勘为《张载集》。

王安石

王安石(1021～1086)，字介甫(亦作介父)，号半山，抚州临川(今江西抚州)人，学者习称其为临川先生。又曾受封“荆国公”，故人又称其为王荆公。北宋儒家学者，政治学、文学家、哲学家、经学家，北宋“荆公新学”派的开创者。

王安石于庆历年间(1041～1048)中进士，以后历任签书淮南判官、知鄞县、舒州通判、提点江东刑狱、三司度支判官等职。嘉祐三年(1069)上万言《言事书》主张变革政治。神宗即位后，起知江宁府，召为翰林学士兼侍讲，再上札子亟言变革，提出“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”，与神宗意见相合，擢为参知政事(副宰相)，主行新法，史称“王安石变法”，次年拜同中书门下平章事(宰相)。新法遭到了以司马光为代表的许多大臣的激烈反对，步履维艰，后几次罢相复相，晚年退

居于江宁（今江苏南京），元祐元年卒（参见《宋史·王安石传》）。

王安石一生服膺孟子，是北宋中期“孟子升格运动”的关键人物之一。他认为“孔孟如日月，委蛇在苍冥；光明所照耀，万物成冬春。”（《王文公文集》卷三十八《扬雄三首》）把孟子引为自己的千古知己，说：“沉魄浮魂不可招，遗编一读想风际。何妨举世嫌迂阔，故有斯人慰寂寥。”（《王文公文集》卷七十三《孟子》）还把成为孟子式的人物当作人生的奋斗目标：“欲传道义心虽壮，学作文章力已穷。他日若能窥孟子，终身何敢望韩公。……”（《王文公文集》卷五十五《奉酬永叔见赠》）王安石之学颇得力于孟子，故其治《孟子》一书亦勤，有《孟子解》十四卷，今已佚。

在哲学上，王安石提出了“气”本论，提出中国传统哲学的“太极”、“道”，实际就是“气”。他认为，“道”以“元气”为本体，“道有体有用，体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之间”（《老子注》）。这就是说，“道”之体用皆“气”，“天道”是气的运行规律，与人事无关。在宇宙生成理论上，王安石认为宇宙最初是混沌“元气”，元气分为阴阳，阴阳“冲气”又生五行，五行再化生万物。在人性论上，王安石提出，没有先天的道德观念，人性不能以善恶论，也不存在品级，人性仅仅具有成为善恶的可能。他重新解释了孔子“惟上智与下愚不移”的命题，认为“不移”不是“不变”，而是“不停”；“上智”不停地“习于善”，“下愚”不停地“习于恶”，经过学习上智和下愚都是可以改变的。

在经学上，王安石博通儒家经学，曾主持编写了《三经新义》（即《诗义》、《书义》、《周礼义》），由官方在全国正式颁行，从而标志着汉唐经学的真正结束和“宋学”的全面展开。

对佛、道二教的态度上，王安石表示其在学理有可取之处，但于政治有害，有悖于儒家的“礼乐制度”，这说明他的基本立场是站在儒家方面的。

王安石善写诗文，名列“唐宋八大家”，其诗文清新高峻，能反映社会现实，抒发政治抱负。

王安石的文集，今传有《王文公文集》和《临川先生文集》两种，其他著作大多亡散，后人辑有《周官新义》、《诗义钩沉》等。

程颢

程颢（1032～1085），字伯淳，学者称明道先生，与其弟被合称为“二程”，他被习称为“大程”，河南洛阳人。北宋儒家学者，著名哲学家，北宋理学的代表人物之一，“洛学”的创始人之一。

程颢出生于一个仕宦世家，于二十五岁中进士，初任地方官，颇有政绩。宋神宗熙宁（1068～1077）初，被荐为太子中允、权监察御史里行。当时，王安石正开始实行变法，程颢因与王安石政见相左，上疏批评“新法”，被出为外任，历签书镇宁军判官、知扶沟县等职，但主要时间与其弟程颐在洛阳聚徒讲学。神宗死，哲宗继位，以司马光为代表的“旧党”执政，程颢被召为宗正丞，未行，以疾终。

程颢青少年时代就学于周敦颐，周敦颐让他寻找“孔颜乐处”，即追求一种摆脱世俗名利，一生求“道”的境界。他所追求的“道”就是儒家的“道”，认为“孟子没而圣学不传，以兴起斯文为已任”（《二程粹语》）。程颐在追述其兄事迹时说：“先生（指程颢）为学，自十五六时，闻汝南周茂叔（周敦颐）论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志，未知其要，泛滥于诸家，出入老、释者几十年，返求六经而后得之。”（《河南程氏文集》卷十一《明道先生行状》）这说明程颢的思想发展和其他理学家一样，受到佛、道学说的一定影响，再回到儒学。

程颢与程颐一起，创立了“天理”学说。程颢曾说过：“吾学虽有所受，‘天理’二字却

是自家体贴出来。”(《河南程氏外书》卷十二)“理”因此成为二程哲学的核心,宋明理学也就从此得名。二程兄弟所谓的“理”,既是指自然的普遍法则,也是指人类社会的当然原则,它适用于自然、社会和一切具体事物。这就把儒家传统的“天人合一”思想,用“天人一理”的形式表达了出来,中国上古哲学中“天”所具有的本体地位,现在开始用“理”来代替了,这是二程对中国哲学的一大贡献。

在程颢的哲学中,对孔子的“仁”学有新的发展。他认为,“大抵尽仁道,即是圣人”(《河南程氏遗书》卷十八)。又说:“学者须先识仁,仁者浑然与物同体,义、礼、知、信皆仁也。”(《河南程氏遗书》卷二上)他把先秦儒家“仁学”所强调的爱人、博施济众、克己复礼等,进一步发展成为与“万物为一体”的境界,认为前者还只是仁的“用”(表现),后者才是仁的“体”(根本)。这一思想与张载的“民胞物与”思想有相通之处。

在修养方法方面,程颢提出了“定性”的理论。所谓“定性”实际就是“定心”,即如何使人做到内心的安宁与平静。他认为,要使内心平静,不受来自外部事物的干扰,就应该虽接触事物,却不执著、留恋于任何事物,“内外两忘”,超越自我。(参见《河南程氏文集》卷二《答横渠张子厚先生书》)这一“定性”的理论,是程颢发挥了孟子的“不动心”思想,也吸取了佛、道二教的心理修养经验后而成的。

程颢和程颐的思想,人们一般统称为二程之学,实际上两人的思想还是有一定的区别。程颢比程颐更注重个人内心体验。有的学者认为,程颢的思想是后来陆九渊“心学”的源头,程颐的思想则是后来朱熹“理学”的源头。

程颢一生没有专门学术著作,他的讲学语录及一些书信、诗文,被后人与程颐的著作合编在一起而为《二程全书》,今有校勘标点本的《二程集》。

程 颐

程颐(1033~1107),字正叔,学者称伊川先生,与其兄被合称为“二程”,他被习称为“小程”,河南洛阳人。北宋儒家学者,著名哲学家,北宋理学的代表人物之一,“洛学”的创始人之一。

程颐出生于一个仕宦世家,年十四五即同其兄一起问学于周敦颐。皇祐二年(1050)年仅十八岁的程颐就曾上书当时的宋仁宗,提出了“勿徇众言,以王道为心,以生民为念,黜世俗之论,期非常之功”的“应时而作”变革主张(参见《河南程氏文集》卷五《上仁宗皇帝书》)。当时著名学者胡瑗正在主持太学,程颐便游于太学,他所作的《颜子所好何学论》,为胡瑗赏识,委以学职。二十七岁时,科举廷试落弟,从此不再参加科试,大臣屡荐而不仕,在洛阳收徒讲学。其兄程颢卒,在司马光等人推荐下,“以布衣被召”,任秘书省校书郎、崇政殿说书,训导年幼的哲宗。其为人严苟,不久与以苏轼为代表的“蜀党”交恶,被贬外任,回洛阳管理西京国子监。宋哲宗绍圣年间(1094~1097),“新党”得势,尽黜“旧党”,程颐被“放归田里”,后又“送涪州编管”。宋徽宗继位,程颐受到赦免,回洛阳,复官。但不久又被撤销,人也被监视,门人被驱逐。卒时许多门弟子因怕受牵连,甚至不敢参加其葬礼。

程颐少其兄一岁,却比其兄多活了二十几年,所以在思想学术上的贡献也较其兄为多,他是后来被称作“程朱理学”一派的真正奠基人。

一、理气论:程颐认为,一切事物莫不有其“所以然”,事物的“所以然”即事物的“理”(亦称“道”),他说:“‘一阴一阳之谓道’,道非阴阳,所以一阴一阳,道也”(《河南程氏遗书》卷三);又说:“所以阴阳者是道也。阴阳,气

也。气是形而下者，道是形而上者。”（《河南程氏遗书》卷十五）这就是说，一阴一阳是气不间断的循环过程，而道则是这一过程之所以产生的内在根据。这一思想，发展了《周易》哲学中的阴阳理论，表明了程颐对“理”的认识和规定的深入。程颐反复强调了以“理”为本的思想，认为“天下只有一个理”，“万物皆只是一个天理”（《河南程氏遗书》卷二）。他不同意张载关于气能聚散的理论，认为气不是循环而是“生生”，即不断消尽又不断产生的，气不断产生的根源就在于“道”，“道则自然生万物”，“道则自然生生不息”（《河南程氏遗书》卷十五）。从理气论引出理事论，程颐提出了“体用一源，显微无间”（《周易程氏传序》）这一重要的哲学命题，认为理是事物内部的根源，事物是理的外在表现，理为体，事为用，体与用是统一的，同时也都是实在的，两者相即而不离。这一思想实际是针对佛教哲学中本体“实而不现”、现象“现而不实”，把本体与现象截然两分观点的反驳，程颐在此点上发展了中国本土的传统哲学。此外，在理气的动静观、变化观等问题上，程颐的思想也都有特色。

二、人性论：在人性论方面，程颐用儒家的“理”来规定人的本性，提出了著名的“性即理”的观点，大大发展了儒家的性善论。所谓的“性即理”，就是认为社会的道德原则是人类永恒不变的本性。他具体区分出了两种“性”，“天命之性”是性之本，“气质之性”是人一生出来时所禀受而成的，前者即“理”，它才是性的根本。他认为，孟子讲人性本善是讲的前一种性，荀子、扬雄讲人性本恶、人性善恶混是讲后一种性。他认为讨论人性应该把两者结合起来才是，因此提出，“论性不论气，不备（指孟子）；论气不论性，不明（指荀、扬）”（《河南程氏遗书》卷十九）。这个观点以后为大多数理学家所接受。

三、修养论：在修养功夫即人的自我培养和自我实现方面，程颐主要是提出了“涵养须用敬，进学在致知”（《河南程氏遗书》卷十八），这一让后来的理学家反复讨论的命题。程颐认为，人的道德情操和境界的培养，主要依赖于“主敬”的修养，即排除杂念，把注意力集中到内心，使心不放驰，始终保持一种敬畏的心境。但是，仅有“主敬”的修养还不够，还必须通过学习即“格物穷理”，具体研究事物的道理，以不断充实自己，并以之来检查自己的思想是否合于理义。

程颐的讲学语录及一些书信、诗文、杂著，以及他的名著《程氏易传》被后人与程颢的著作合编在一起而为《二程全书》，今有校勘标点本的《二程集》。

朱　熹

朱熹（1130～1200），字元晦（一字仲晦），号晦庵（又号晦翁），别称紫阳。祖籍徽州婺源（今属江西），出生于南剑州尤溪（今福建尤溪县）。南宋儒家学者，中国古代最著名的哲学家、经学家之一，宋代理学的集大成者，南宋“闽学”的创始人。

朱熹于宋高宗绍兴十八年（1148）中进士，历任泉州同安县主薄，知南康军、提举浙东茶盐公事、知漳州、知潭州、焕章阁待制兼侍讲等职。平生不喜为官，“仕于外者仅九考（共九年），立于朝者四十日”（《宋元学案·元晦学案》上），一生主要的时间（约四十年）在福建讲学。晚年卷人当时朝廷的政治斗争，被夺职罢祠，其学被定为“伪学”，其人也被定为“伪学首魁”，直到去世之时“罪名”尚未解除。但朱熹死后不久，“党禁”解弛，朱熹的地位始日渐上升，最终成为配享孔庙的“孔门十哲”之一，而其在历代儒者中的地位及实际影响仅次于孔子和孟子。其思想学说从元代开始成为中国的官方哲学，不仅深刻地影响了中国的传统思想文化，而且还远播海外，如李朝时期的朝鲜、德川时代的日本，“朱子学”在

政治领域和思想文化领域都拥有举足轻重的地位,产生相当大的影响。

朱熹幼承家学,其父朱松是杨时弟子罗从彦的门人,少时又师从属于"洛学"一派的胡宪、刘勉之、刘子翚。他早年为学博杂,泛滥词章,出入佛老,对各种学问有着极为广泛的兴趣。从二十四岁起,他受学于罗从彦门人延平李侗,才开始真正走上理学的发展道路。在经过了长期的刻苦研究之后,朱熹终于成为中国封建社会后期影响最大的哲学家、经学家。朱熹的学问渊博,于学无所不窥,在先秦诸子、佛道思想、史学文学、天文地理、文字音韵、训诂考据、典章乐律等许多方面,都有相当深入的研究及不小的成就。更重要的是,朱熹以继承二程"洛学"为已任,广泛吸收了周敦颐、张载、邵雍等北宋理学家的思想养分,成为理学的集大成者,他的学说构建起一个规模庞杂而又不失缜密精致的思想体系。

一、理气论:朱熹认为,宇宙万物都是由"理"和"气"两方面构成的,气是构成一切事物的材料,理是事物的本质和规律;在现实世界中,理、气不能分离,但从本原上说,理先于气而存在,这是客观唯心主义的观点。由理气论引申到理事论,朱熹进一步发挥了程颐关于理事的"体用一源,显微无间",认为一切事物中都有道,理虽无形迹,但却包含了事物的本质及其发展的可能性。朱熹又发挥了程颐关于"理一分殊"的思想,他把"理"之全体称为"太极",这个太极就是一,是宇宙的本体;就每一事物来看,它们都完整地禀受了这个理(太极)作为自己的本性,就像天上的月亮只有一个,却完整地映现在每条江河之上。

二、心性论:朱熹曾认真地研究了《中庸》关于"已发"、"未发"的思想,以及二程以来诸儒对此问题的讨论,其观点在四十岁前后有所不同,前期认为"心为已发,性为未发",这个思想是受到胡宏的影响;后期则修正了自己的观点,认为"已发"、"未发"指心理活动的不同阶段或状态,并以"未发"为性,"已发"为情。在心性论方面,朱熹提出了重要的"心统性情"的理论,这是他对张载思想的发展,认为性是心之体,情是心之用,心是包括体用的总体。对"性"的概念,朱熹又区分了"天命之性"和"气质之性"两个层面,前者指人禀理而生、专以理而言、纯粹至善的性;后者指人禀气而有形的、有清浊偏正善恶的性,这是他对程颐思想的发展。在此基础上,朱熹又提出了"道心"、"人心"的范畴,认为道心即"天理",恶的人心就是"人欲"。

三、认识论:朱熹发挥了《大学》关于"格物致知"的思想,对"格物"的解释,朱熹认为,一是"即物"即接触事物,二是"穷理"即研究物理,三是"至极"即穷理至其极;对"致知"的解释,朱熹认为是"推极吾之知识,欲其所知无不尽也"(《大学章句》),即扩展、充广知识,致知是格物的目的和结果。总的说来,朱熹的理论是对程颐"格物穷理"认识论的发展。朱熹为了发挥其思想,提出《大学》篇中缺失对"格物致知"的解释,于是他还专门作了《补格物致知传》。与认识论相关的,在知行观上,朱熹提出了"知先行后"的观点,认为知的目的在行,即实地践履,若想践履,必须先知,不过朱熹也强调知和行不能偏废,"知行学相须";与传统儒家的观点一致,朱熹的知行观主要强调的也是道德的践履问题,而不是认识的来源问题。

四、功夫论:在修养功夫方面,朱熹主张"主敬涵养",他不仅发展了程颐"涵养须用敬"的思想,也吸收了程门弟子及他自己的修养体验。朱熹的"主敬"理论突出强调了"未发",即人在无所思及情感未发生时,仍须保持一种收敛、谨畏和警觉的知觉状态,最大程度地平静思想和情绪,这样就可以涵养一个人的德性;此外,朱熹也注意人在动的状态中的"主敬",这是贯穿于"未发"和"已发"、知和行的全过程。而人们学习和道德修养的目

的，朱熹认为就在于"存天理，去人欲"。这一结论一方面有维护封建统治秩序的意味，但另一方面，在伦理学上则有用理性原则来作为社会普遍道德法则的意义。

在经学方面，朱熹有许多著作，如：《易》有《周易本义》、《易启蒙学》、《蓍卦考误》、《易传》、《古易音训》、《损益象说》、《易答问》、《朱文公易说》等；《书》有《书古经》、《书传缉说》、《书说》、《文公书说》、《书经问答》等；《礼》有《仪礼经传通解》、《仪礼经传图解》、《朱子井田谱》、《礼记辩》、《仪礼经传通解续》、《朱子礼纂》等；《孝经》有《孝经刊误》、《孝经存异》；《四书》有《四书集注》、《四书或问》、《论孟精义》、《中庸辑略》、《大学集传》、《大学详说》、《大学启蒙》、《论语要义》（两种）、《论语训蒙口义》、《论语详说》、《孟子集解》、《孟子问辨》、《四书音训》等。以上还是不完整的统计，但仅从以上这个书目就足以说明朱熹在经学上的成就。在这些著作中，影响最大的无疑当推《四书集注》。自元朝中期后，此书成为科举考试的标准解释，一直到清末废除科举为止。朱熹于《四书》几乎用了他毕生的精力，他早年着力于《论语》、《孟子》，晚年尤工于《大学》、《中庸》，辨析毫厘，远在《易本义》和《诗集传》（这两书也为明清科举功令）之上。至于对《大学》分经传、补"格致"，那是出于其经学中的"宋学"之主观立场，此点虽有论辩之余地，却也属可以理解的举措。

朱熹治经，既重汉唐注疏，又不一味推尊，其方法如其在《论语训蒙口义》中所说的："本之注疏以通训诂，参之释文以正其音读，然后会之于诸老先生之说，以发其精微。"自义理之学兴，学者多以为得孔孟不传之统，对汉儒经注颇为鄙薄，朱熹认为这是不恰当的。所以，他努力把训诂与义理结合起来，这是朱熹对经学的一大贡献。正如钱穆指出的："朱子于经学，虽主以汉唐古注疏为主，亦采北宋诸儒，又采理学家言，并又采及南宋与朱子同时之人。其意实欲融贯古今，汇纳群流，采撷英华，酿制新实。此其气魄之伟大，局度之宽宏，在儒学传统中，惟郑玄堪在伯仲之列。惟两人时代不同，朱子又后郑玄一千年，学术思想之递衍，积愈厚而变益新。朱子不仅欲创造出一番新经学，实欲发展出一番新理学。经学与理学相结合，又增之以百家文史之学。"（《朱子新学案》）

朱熹一生著述极丰，是中国上著作最多的儒家学者之一，《宋史·艺文志》中著录者有四十余种，未著录的尚有二十余种，另外由其弟子或后人编纂的著作也有二十余种。全祖望在《宋元学案》中称他"致广大，尽精微，综罗百代矣"，并非溢美之虚语。朱熹著作中最重要、最有影响的，除《四书集注》外，当推《朱文公文集》、《朱子语类》、《朱子家礼》。

陆　九　渊

陆九渊（1139～1193），字子静，号存斋，曾讲学于贵溪（今江西贵溪）象山，自称象山居士，学者称象山先生，抚州金溪（今江西金溪）人。南宋儒家学者，理学家，中国古代著名哲学家之一，宋明理学中"心学"一派的创始人。

陆九渊于宋孝宗乾道八年（1172）中进士，曾历任靖安县主簿、国子正、敕令所删定官、祠禄台州崇道观、知荆门军等职。

陆九渊的思想比较早熟，在十几岁写读书笔记时，就写下了"宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"（《陆九渊集》卷三十六《年谱》）的句子，这一思想以后就成为他一生所尊奉的哲学宗旨。陆九渊之学，从渊源上说，远承孟子"尽心"的学说，近取程颢"心是理"的命题。他将世界观、方法论等综合在一起，初步建立了以"明理"、"立心"、"做人"为主旨的"心本论"哲学思想体系。陆九渊曾与朱熹在学术上展开多次争论，其中最为出名的，就是在南

宋孝宗淳熙二年(1175)由吕祖谦召集的“鹅湖之会”上朱、陆关于治学方法的辩论。从此以后,以陆九渊为代表的“心学”和朱熹为代表的“理学”一样,成为理学中的主流学派。

一、心即理:与程朱一样,陆九渊也认为“理”是宇宙的本体,但与程朱的不同处在于,陆九渊的“理”不是客观外在的,而是主观内在的“心”,他说:“心,一心也;理,一理也。至当归一,精义无二,此心此理,实不容有二。”(《陆九渊集》卷一《与曾宅之》)又说:“人皆有是心,心皆具是理,心即理也。”(《陆九渊集》卷十一《与李宰》)这里不是说理由心产生的,而是说心与理是同一的。陆九渊把“心”提到“理”的高度,那么不同的人的心怎么会是一理?他又提出了“本心”的概念。陆九渊从孟子的“四端”说出发,认为“四端者,人之本心也,天之所以与我者,即此心也”(《陆九渊集》卷十一《与李宰》);“心只是一个心,某之心,吾友之心,上而千百载圣贤之心,下而千百载复有一圣贤其心亦只如此。心之体甚大,若能尽我之心,便与天同”(《陆九渊集》卷三十五《语录》)。如看见一个人落水时,大家都会产生恻隐之心,人心其实都是一样的,这就是“本心”。“心即理”实际也就是“本心”即“理”。而“本心”则是伦理道德上的良心,它是道德原则的根源,其中所涵之理与宇宙之理是同一的,由此他推出“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”的结论。

二、“发明本心”:这是陆九渊的认识论和道德修养方法。他认为,既然“本心”就是理,那么认识的目的、修养的功夫就在于发明本心,“切已自反”,而不需向外去寻求。基于这样的认识,陆九渊强调:“明得此理,即是主宰,真能为主,则外物不能移,邪说不能惑。”(《陆九渊集》卷一《与曾宅之》)所以,他充分发挥了孟子的一系列思想学说,认为首先应该“先立其大”,然后再反身内求,他说:“此(本心)天之所以予我者,非由外铄我也。‘思则得之’,得此者也;‘先立乎其大’”者,立此者也;‘积善 者,积此者也;‘集义’者,集此者也;‘知德’者,知此者也;‘进德’者,进此者也。”(《陆九渊集》卷一《与邵叔谊》)以上自我反省、自我认识、自我完善的功夫,陆九渊称之为“易简功夫”。此外,他认为,妨碍“本心”的就是“物欲”,物欲造成“心蔽”,解除“心蔽”的方法是“剥落”,“人心有病,须是剥落,剥落得一番即一番清明,后随而起来,又剥落又清明,须是剥落得尽方是”(《陆九渊集》卷三十五《语录》)。“剥落”的功夫与“易简功夫”不同的是,它主要不靠自我反省,而是靠同师友们切磋琢磨,“得明师良友剖剥”(《陆九渊集》卷三十五《语录》)。

三、“六经注我”:由于强调“心”的作用,陆九渊以为,儒家经典不过是对“良心”运用的各种例证所作的叙述,按他的观点,为学目的只是在于实现道德的境界,而经典的学习并不能直接有助于达到这一目的。因此他提出了这样的命题:“学苟知本,六经皆我注脚”;“六经注我,我注六经”(《陆九渊集》卷三十四《语录》)。但需指出的是,陆九渊并不完全反对读书,在他的语录中曾说:“某何尝不读书,只是比他人读得别些子。”(《陆九渊集》卷三十五《语录》)他还批评了不读书的现象,认为如果“束书不观”的话,就会“游谈无根”(《陆九渊集》卷三十四《语录》)。只是他要强调“发明本心”,一个人一字不识仍可堂堂正正做个人,而经典研究不会必然增进人的道德,所以就认为其没有独立的价值和意义。他与朱熹在“鹅湖之会”上的辩论,主要就是关于这方面的分歧,他认为朱熹强调的“道问学”是支离破碎的,应该“尊德性而后道问学”,“易简功夫”才能做到“终久大”。

陆九渊一生从不著书,他基本上是通过讲学对他的学生发生影响。后人把他的一些书集、语录等文字材料结集成《陆象山文集》,今有校勘标点本的《陆九渊集》。

陈 献 章

陈献章(1428～1500),字公甫,号石斋,广东新会白沙里人,世称白沙先生。明代儒家学者,理学家,明代"心学"的先驱。

陈献章曾屡试不第,遂弃举子业,曾师从名儒吴与弼。在家筑阳春台,静坐其中,足不出户数年。后游太学,名扬京师,被认为是"真儒复出"。成化十八年(1472)明宪宗下诏征聘。进京后,未被重用,上疏托疾乞归。此后一直隐居故里,从事讲学著述。

陈献章为学初宗朱熹,自称:"吾道有宗主,千秋朱紫阳,说敬不离口,教我入德方。"二十七岁后深受其师吴与弼思想的影响,观点开始发生变化,逐步转向心学。他赋于"心"以"无我、无人、无古今,塞乎天地之间"的绝对性质,认为"心"不仅制约天地的运行,而且产生万物,具有"生生化化之妙",得出"一体乾坤是此心"、"若个人心即是天"的结论。从以心为本体出发,他提出所谓的"作圣之功",认为作为宇宙本体的"心",由于"下化"、"寓于形"而成为具体的人心;心本是一个,因受形体和物欲的蒙蔽,变得有理而不明,失去了支配天地万物的能力。在他看来,人生的最高目的,就是重新恢复人心的本来面目。要达到这一目的,光靠读书是不够的,必须通过"洗心"的办法,使心"无累于形骸,无累于外物",摆脱肉体的局限和物欲的蒙蔽。为此必须"静坐",认为"惟在静坐久之,然后见吾此心之体,隐然显露,常若有物",达到这一境界,就会"天地我立,万化我出,而宇宙在我矣"(《与林缉熙》)。

陈献章虽然倡导"心学",但他思想中仍保留有程朱理学的一些观点。如他在论"气"与"道"的关系时,认为"道为天地之本"(《白沙子》卷一),元气所充塞的天地,只不过是"仓海之一勺",这与朱熹的"理"是"生物之本"观点十分相似。

陈献章的主要著作是《白沙集》。

王 阳 明

王阳明(1472～1528),名守仁,字伯安,浙江余姚人。明代儒家学者,宋明理学中心学的集大成者,中国古代著名哲学家。

王阳明曾在浙江绍兴的阳明洞隐居读书,又曾创办阳明书院,从事学术研究和讲学,所以后人称他为阳明先生,并且把他所倡导的学说称为"王学"或"心学"。王阳明创立的心学,在明代嘉靖以后广泛传播,几乎取代了官方的程朱理学。阳明学还传到日本和朝鲜等地。

王阳明出身于一个官僚家庭,少年时代就熟读儒家经书,立志要作圣贤,建功立业。十八岁时,曾向当时的理学名家娄谅求教,听讲宋儒"格物之学",并系统研读朱熹著作。二十一岁中举人。开始认真地去作朱熹指出的"格物穷理"的功夫。他从亭前在萧瑟的秋风里拌动的一丛翠竹"格"起,从早到晚,面对着这片竹子冥思苦索,坚持了七昼夜,结果一无所得且病倒了。"格"竹子失败,使他对朱熹学说以及所指出的那种做圣贤的道路开始惶惑和怀疑了:一竹之理尚不能"格",何谈天下之物?失望之余,他抛开了这个苦恼的问题,转而听道士谈"养生"之道,也和佛教僧侣交往,向和尚请问禅机。考中进士以后,还曾告老还乡,躲到阳明洞静坐修道。

正德元年(1506),王阳明的政治生活发生了逆转。为了援救南京科道官戴铣等人,他得罪了当时控制朝政的宦官刘瑾,被廷杖下狱,然后贬谪到人迹罕至的贵州龙场当驿丞。失意的王阳明,这时他才真正感到内心的解脱。于是,他日夜静坐,体会"圣人处此,更有何道"?据说,他在一个晚上突然顿悟,终于洞彻了"格物"的道理,这就是:一切的知

和理,都在我的心中,天下本无物可格,原先格竹求理,是走错了路。这就是所谓的"龙场悟道"。三年以后,他被聘往贵阳书院讲学,提出了"知行合一"与"致良知"的哲学思想。

刘瑾垮台后,王阳明的政治地位逐渐上升,被任命为南赣、汀漳等地巡抚,镇压了江西、福建、广东等地的农民起义。正德十四年(1519)他主动起兵勤王,活捉了反叛的宁王朱宸濠,为明王朝平服了一场大叛乱。这两件事与他的"良知"学说一起,受到了当时以及后来许多封建士大夫的推许。在直接用武力维护封建统治的过程中,王阳明又进一步将自己恪守和大力提倡的封建道德观念,概括为"良知"、"致良知",从而最终完成了他的哲学思想体系。

一、心外无物与心外无理。王阳明发挥了陆九渊的"宇宙便是吾心,吾心即是宇宙"命题,进而提出"心外无物"、"心外无理"的理论。他认为"心者,天地万物之主也","心"就是天,"心之本体无所不该"。整个宇宙万物都在人的心中,"心"外别无他物。为了阐明这一观点,王阳明把客观事物的存在,统归之于人的主观知觉作用的结果。有一次,王阳明和他的一个朋友到南镇去游玩,朋友指着山中的花树问道:你说天下无心外之物。像这样的花树在深山中自开自落,同我的心有什么关系呢?他回答说:"你没有看见此花时,此花的颜色一时明白起来,便知此花不在你的心外。这就是说,山花与你的心同归于寂。你看见此花时,此花的存在并不是真实的,只不过是一种幻想。你看到它,感到它的存在,就有山花的显现;不去看它,心死寂了,山花也就消失了。"从这种人的主观精神决定客观事物的主观唯心主义出发,王阳明给"物"下了个定义:"身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所在便是物。"(《传习录》上)这样,物就是一种意念,我想到了什么,什么就是物,不去想的东西,就是不存在的。由"心外无物",他又引出"心外无理"的观点。他进一步发挥了陆九渊"心即理"的论点,否认心外有理。批评朱熹"析心与理而为二"说,认为"物理不在吾心之外,离开吾心而求物理,无物理矣。遗物理而求吾心,吾心又何物耶?"(《传习录》中)这就是说,天地万物之理,不必在心外探求,有孝亲之心便有孝亲之理;有忠君之心便有忠君之理。在"心外无物"与"心外无理"的基础上,王阳明提出了"致良知"学说。

二、致良知。王阳明说:"吾生平讲学,只是致良知三字。"(《寄正宪男手墨二卷》)"致"有推及、恢复和"行"的意思。所谓"良知",最早是由《孟子》提出的,特指一种"不虑而知是良知,不学而能是良能"的天赋道德意识。王阳明对孟子的这一思想作了尽情的发挥,良知学说构成了王阳明心学的基础。什么是良知?王阳明说:"吾心之良知,即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。"(《答顾东桥》)认为见父自然知孝,见兄自然知敬,见到小孩落井自然产生怜悯之心,这些思念是不虑而知,不学而能的,这就是良知。推而广之,父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信的三纲五常观念以及恻隐、羞恶、辞让、是非等感情,也都是与生俱来的,都叫良知。它不仅是社会的主宰,而且还是万物的根源。王阳明虽然认为"良知良能愚夫愚妇与圣人同",但又分为心有"圣"、"愚"之分,强调只有圣人才能保持这种良知,而愚夫愚妇由于私欲太重,蒙蔽了这个如明镜般的良知,造成了他们道德上的缺陷。人们要想成为圣贤,如登"极乐世界",就必须保持和贯彻先天的良知观念——这叫做"致良知"。要"致良知"首先要扫除私欲,即扫除一切违反封建秩序的封建的思想言行,特别是老百姓争取物质利益的欲望。王阳明尽管在许多问题上都反对朱熹,然而在"存天理,灭人欲"这个人的修养根本问题上和朱熹的主张完全一致。

三、知行合一。在知与行的关系上,王阳

明反对朱熹主张的知先行后说，提出知行合一。王阳明认为知行是合一的，不能把它分割为二。知而不行，只是未知。如说：某人知孝，某人知悌，是指这个人已经实行了孝悌之道，并不是口说些孝悌的道理而没有孝悌的行为就称赞他知孝悌的。所以，知和行不能分开。“知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在，只说一个行，已自有知在”（《传习录》上），他进一步指出，一念发动就是行，比如，一个人产生恶念不能认为它只是一个念头而已，就掉以轻心，因为这个为恶的念头就已经是行了，必须立即克服，不使这个恶念潜伏心中。他说：“我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处便是行了。……须要彻根底不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”（《传习录》下）所谓“不善”，实际上还是指人的欲望，他要求把一切“不善”的私欲消灭在“一念发动处”，而且要彻底予以根除，使人心不为私欲所障碍，也就是理学家所说的“存天理，灭人欲”。

王阳明无限夸大人的主观精神的作用，将人们的注意力引入内心世界，助长了明代不务实际的清谈之风。但是，在王阳明“知行合一”的论说中有一些合理的因素。如他批评朱熹的先行后知、知行脱节的错误。又如强调知则必行，提倡“事上磨练”、“笃实之功”，纠正那种空谈性命，不重实践的流弊。这说明知行合一也包含了王阳明重视“实学”和“事功”的思想。同时，王阳明提出的“知行合一”这个概念，在哲学史上是有重大意义的。首先，它突破了人们长期以来把知和行割裂分离的形而上学的观念，引导人们将知和行作统一的思考。他对行的强调，对后来思想家也产生了积极的影响。在社会普遍崇奉程朱理学的时候，王阳明公开举起反对朱熹的旗帜，打破程朱理学僵化的教条，活跃人们思想。他的注重事功和积极进取精神和敢于创新的风格，启发了明后期以及明末清初的一些进步思想家，发出过反封建的呼声，对冲破旧的思想樊篱作过种种积极的试探，他们所走的道路，也许并不符合王阳明那种竭力维护封建正统秩序的主观愿望，甚至在一些重大问题上背离了王学，对王学有所否定。然而，他们确实从心学中吸取了养料，丰富了自己的思想学说。

王阳明的主要著作有：《大学问》、《传习录》等，后人编为《阳明全书》，今有标点校勘本的《王阳明全集》。

王　艮

王艮（1483～1541），初名银，王阳明为其更名，字汝止，号心斋，泰州安丰场（今江苏东台）人。明代儒家学者，理学家，明代“泰州学派”的创始人。

王艮出身盐丁，幼年家贫失学，后经商山东，家境才逐渐好转。在山东竭孔庙，有志“圣学”，通读《大学》、《论语》、《孝经》等书。后拜王阳明为师，并在阳明书院及附近书院讲学。后因“时时不满师说”，于是自己开门授徒，门徒中有樵夫、陶匠、农民等。以讲学和著述终生。

王艮主张从日常生活中阐发“良知”之学，提出了“百姓日用即道”的命题。他认为百姓日用条理处，即是圣人条理处。在他看来，“良知”不用安排思索，小至于百姓日用之事，大至于赞天地之化育，皆本于此。王艮指出：“即事是学，即事是道。人有困于贫而冻馁其身者，则亦失其本而非学也。”（《王心斋先生遗集》卷一《语录》）朱熹和王阳明都把“百姓日用”解释为人伦之理，而蔑视人们的穿衣吃饭这种最基本的生存要求。王艮将理学家视为“人欲”的许多内容纳入“百姓日用之道”中来，这在封建时代不失为一种石破天惊之论。后来泰州王学正是由于继承了王艮的这一思想，才能在广大的平民阶层和

下层知识分子中产生强大的吸引力。如后来的李贽便认为“穿衣吃饭即是人伦物理”。王艮对《大学》中的“格物”有独特的解释。他认为格物之“格”就是格式之“格”,即所谓“矩”,也就是以身为“本”去格天地万物,这是所谓的“淮南格物”说。王艮的格物说激发人的自尊与自信,在积极参与社会政治活动中来实现“百姓日用之道”。也正因此,他又将“尊身”与“尊道”结合起来。他明确提出了“明哲保身”论,认为“知保身者则必爱身如宝”,这也为后来李贽倡导“人必有私”的思想开辟了道路。

王艮一生未入仕途,主要从事讲学,门生弟子众多,其中颜均、何心隐、罗汝芳、李贽等都是他的重要弟子和思想的继承者。主要著作有《王心斋先生遗集》。

王　畿

王畿(1498~1583),字汝中,号龙谿,浙江山阴(今绍兴)人。明代儒家学者,理学家。

王畿年轻时豪迈不羁,后拜王阳明为师,成为王阳明的著名弟子之一。嘉靖五年(1526)会试考中后,回乡与钱德洪共同协助王阳明指导学生。嘉靖八年(1529)赴京殿试,途中闻王阳明卒,便南归奔丧。嘉靖十一年(1532)中进士,官至南京兵部郎中,因其学为当时首辅夏言所恶而被黜。此后四十余年间,从事于著述与讲学,在江、浙、吴、楚、闽、越各地都有其讲舍。

王畿论学继承和发展了王阳明的“心学”,认为良知原是当下现成,不假功夫修正。他说:“良知在人,不学不虑,爽然由于固有;神感神应,爽然出于天成。本来真面目,固不待修证而后全。”(《龙谿王先生全集》卷五《书同心册卷》)认为王阳明的“致良知”是对未悟者而言的,他说:“良知当下现成,不加工夫修证而后得。致良知原为未悟者设,信得良知过时,独往独来,如珠之走盘,不待拘管,而自不过其则也。以笃信谨守,一切矜名饰行之事皆是犯手做作。”(《明儒学案》卷十二《浙中王门学案二》)所谓“当下现成”,按他的说法便是“一悟本体,即见工夫;物我内外,一齐俱透”(《龙谿王先生全集》卷一《天泉证道纪》)。在他看来,人们在体察明觉到良知的同时,早已存在于人内心深处的“良知”就会自然流露出来,它不需要任何的功夫,因为良知本来就是现成自在的。相反,如果依靠后天的功夫和修行只能导致阻碍真情的自然流露。王畿在现成良知的基础上,又提出了直接在“心体上立根”,直悟本体的先天正心之学。他认为王阳明所提“四句教”不是定本,主张心、意、知、物只是一事,若悟得心是无善无恶之心,则意、知、物皆无善无恶,故主张在心体上立根,自称这是先天之学,而诚意功夫在动意后用功,那是后天之学。他还强调知识与良知的区别,认为如果变知识为良知,知识是良知的作用;如果认知识为良知,则知识有害于良知。王畿的先天正心之学,一方面否定了良知本体的具体道德属性;另一方面则通过良知的现成自足,以取消道德修养功夫的必要性。黄宗羲批评他是“近于禅”、“近于老(子)”,从而使王阳明之学渐失其传。

王畿的主要著作有《王龙谿全集》。

刘宗周

刘宗周(1578~1645),字起东,号念台。因讲学于蕺山,学者称蕺山先生,山阴(今浙江绍兴)人。明代儒家学者,是宋明时期最后一个有创造性的理学家。

刘宗周是万历二十九年(1601)进士,官至工部左侍郎、左都御史。他为官刚正,敢于直谏,曾指责崇祯帝朱由检“见小利而速近功”,“有自用之心”。因弹劾宦官魏忠贤、权

相温体仁而几次被革职为民。福王监国,又因劾马士英、阮大铖"党邪害正"而被黜归里。刘宗周一生致力于讲学和著述,先后在东林学院、首善书院、证人书院讲学二十余年。南明福王政权覆亡,绝食殉国。

刘宗周的学术思想"上承濂洛,下贯朱王"。他曾深受二程的"洛学"和朱熹理学的影响。后来又倾向于陆王心学。晚年又力纠王学之弊,对王学末流有很多批评。

在宇宙观上,他认为"一阴一阳之谓道,即太极也。天地之间一气而已,非有理而后有气,乃气立而理因之寓也。"(《刘子全书》卷五《圣学宗要·图书》)"盈天地间一气也,气即理也。天得之以为天,地得之以为地,人物得之以为人物,一也。"(《刘子全书》卷十一《学言中》)说:"理即是气之理,断然不在气之先,不在气之外",不承认气之上有主宰者。在人性论上,刘宗周崇尚孔孟关于人性的基本观点,却以他自己的气一元论为基础,反对把人性分为义理之性与气质之性,认为"性只有气质之性,义理之性者,气质之所以为性也"。他明确指出性即气、气即性,人性上不可添一物,"气聚而有形,形载而有质,质具而有体,体列而有官,官呈而性著焉"。在认识论上,刘宗周否认"生知",反对"废闻见而言德性",强调闻见之知。在修养论上,他提出了以"独"为体的"慎独"说,对《中庸》中的"慎独"说作了系统的论证和发挥。他说:"圣学之要,只在慎独。独者,静之神动之机也。动而无妄曰静,慎之至也,是谓主静力极。""工夫只说个慎独,独即中体,得慎独,则发皆中节,天地万物在其中矣。"(《刘子全书》卷十一《学言中》)刘宗周给"慎独"下的定义已远远超出郑玄注解《中庸》中的说法,他讲的"独"或"独体",都是从"性体"上来理解的。所以他的"慎独"说,已不再囿于个人独处时约束自己的一种修养方法,而是把主敬与慎独联系起来,他说:"敬之一字,自千圣相传心法,至圣门只是个慎独而已";"由主敬而入,方能窥体承当,其要归于觉地,故终言迷悟,学者阅过此关而学成。"(《刘子全书》卷四《圣学吃紧三关》)因此,刘宗周的"慎独"说实际上是寻求道德的自我完善,达到一种"至诚"的精神境界。在政治观上,刘宗周痛恨封建专制的腐朽,怀疑凭一人的独断就能治好国家。

刘宗周晚年致力于讲学,培养了许多著名学者和气节之士,其中黄宗羲、陈确是佼佼者。他对理气关系的讨论,被黄宗羲视为千古决疑之论。黄宗羲《明夷待访录》中对君主私天下的谴责、陈确的"天理正从人欲中见"的命题,就是对刘宗周学术思想的发挥。刘宗周思想在十九世纪初日本阳明学派中也有一定影响。

刘宗周主要著作,后人辑有《刘子全书》四十卷,《刘子全书遗编》二十四卷。

傅 山

傅山(1607~1684),初名鼎臣,字青竹、青主,别号有啬庐、朱衣道人、石道人等,山西阳曲(今太原)人。明清之际儒家学者,思想家。

傅山十五岁成为秀才,二十岁为贡生。三十岁时进入当时山西三立书院学习。明亡后多次参与并策划抗清活动。顺治十一年(1654)因参与抗清密谋而下狱,因门人相救出狱。康熙十七年(1678)征博学鸿儒,几次举荐,坚辞不就,甚至以死相距。诏免试特授中书舍人,托老病辞归。

傅山为学反对理学的空疏,倡导学必实用。他认为理学家强调"性即理"、"心即理"都不是对事物本身的认识。他继承了王廷相"气在理先"的观点,认为宇宙本体是气,自然界与人类都遵循"气在理先"这一定则。他认为"理"只是事物的"文理"即条理,是指事物的结构和规则。宇宙万物是无穷的,所以万物之理也是无穷的。理学家专讲"穷理",是

立足于“尽性”之上的，为学不言穷物之理，致用也就成为空论。傅山还揭露以“理”为宇宙本体纯系宋儒的杜撰，他通过《书》、《诗》、《周官》、《孟子》、《礼记》等儒家经典中对“理”字字义的溯源，指出宋儒自以为“天理”之说得自孔孟真传，这实是自欺欺人之谈。傅山认为，学问之事，为求实用，不注重实际的学问，只图虚名，等于是糟粕一类，学问的关键在于“因时取济”，在国家存亡之时，能够“救亡使存”。

在学术研究中，傅山敢于倡导新的学风。他以为做学问不能墨守前人旧见，只在注脚中讨分晓，主张应不断发挥新意。他首开清代子学研究，他的子学研究涉及面甚广，其中对《老子》、《庄子》、《管子》、《公孙龙子》、《墨子》的研究尤为精湛。傅山的子学研究注重考证，旁征博引，常以佛、道学说印证和解释诸子思想，时有新意阐发。傅山研究子学，并不是以此为儒学正宗作论证，而是主张恢复诸子与儒学的同等地位，否定儒学独尊的传统观念。

傅山还擅长音韵、训诂，工诗文、书画、金石，又精医学。明亡以后，他坚决不仕清廷，携药箱云游各地，拜师访友，博采众家，成为一代名医，当时有“仙医”、“神医”之称。他所编撰的医书，至今仍受到医学界的重视。

傅山一生著述甚多，可惜大都散失，其著作传世者有《霜红龛集》十二卷。近年来陆续发现了他的《荀子评注》、《荀子校改》、《庄子批点》、《淮南存隽》、《淮南子评注》、《楞严经批注》、《杂著录》、《老学庵笔记批注》等著作。

黄宗羲

黄宗羲（1610～1695），字太冲，号南雷、梨洲，学者称其为梨洲先生或南雷先生，浙江余姚人。明清之际儒家学者，思想家、经学家、史学家，与孙奇逢、李颙并称为“清初三大儒”。

黄宗羲父亲黄尊素是东林党人，被宦官魏忠贤迫害致死。明崇祯即位，平反冤狱。黄宗羲入京为父讼冤，与阉党对簿时，携铁锥刺许显纯、李实等阉党，名震京师。后据父遗命，师从当时著名学者刘宗周。崇祯中，领导“复社”人员坚持反对宦官权贵的斗争，几遭残杀。清兵南下，他招募义兵，成立“世忠营”，进行武装抵抗，被鲁王任为左副都御史。兵败后，结寨自保。明亡，隐居不出，潜心学术研究。康熙初举博学鸿辞，荐其修《明史》，屡征不应，以老病力辞。

黄宗羲博学广通，于经、史、天文、历法、数学、小学、乐律均有研究。其哲学思想受刘宗周影响。他反对理学家“理在气先”的观点，认为“理”不是实体，只是“气”中的条理和秩序。指出“气质人心是浑然流行之体，公共之物也”，又说“盈天地皆心也”。认为“致良知”的“致”字即是“行”字，反对“测度想象”，求见本体，只在知识上立家当，以为良知”（《明儒学案》卷十）。在道器关系上，他坚持“道不离气”的观点：“器在斯道在，离气而道不可见”（《先师蕺山先生文集序》）。在人性论方面，黄宗羲反对理学家的性善论，提出人性是自私自利、好逸恶劳的，认为“有生之初，人各自私也，人各自利也”。在政治思想方面，他大胆揭露君主一人私有天下产业的罪状，作出“为天下之大害者，君而已矣”的结论，认为“天子之所是未必是，天子之所非未必非”。肯定“天下之治乱不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”（《明夷待访录·君臣》）。主张改革土地、赋税制度。反对传统的农本工商末观点，强调工商皆本。这些思想对晚清革命派有很大影响。

黄宗羲的经学研究，主要贡献是对宋代《易》学的批判清算。自程朱理学奉为官学、处学术独尊的地位，儒家经典成为理学家借以阐发个人思想的工具，经学研究一出臆断，尤其是对《周易》的研究，先后创立了太极、河

洛、先天、后天等说，使《周易》更增神秘色彩。在先天、后天《易》说的影响下，宋、元、明时期的《易》学研究，几乎“舍图书无以见易”、“专以图书为作易之由”。其间虽有归有光作《易图论》三篇批评宋《易》的先天太极之说，但应者寥寥。直到清初才出现了广泛的怀疑、抵制与批评，其中尤以黄宗羲的《易学象数论》最具代表。认为由于学者过分重视象数，以为不传之绝学，遂至滥用象数，大失《易》旨。黄宗羲明确指出其任务就在于把依附于《易》以行的九流百家之说，剥离出去。还《易》以《易》，还象数以象数。他不仅持论有据，而且对宋、元、明以来迷信图书之学，不敢议论朱子作了纲领性的批判，成为清初第一部评击《易》学异端的著作。而他的“摘发传注之讹，复还经文之旧”，对后来考据学的兴起，也具有启蒙的意义。

学术史的研究，也是黄宗羲儒学研究中的一个重要方面。他的《明儒学案》是综述明代学术思想史的专书。《明儒学案》全书六十二卷，卷首列《师说》，上起明初方孝孺，下至明末许孚远，评价了明朝二十五人的思想要点和行为得失。他区分门户，按出现早晚，列十九学案，对明代二百余名儒者的生平及思想特点加以评论，揭示了明代二百余年儒学思想发展的脉络，条分缕析，珠联璧合，浑然一体，被誉为“后学之津梁，千秋不朽盛业”。黄宗羲还草创了《宋元学案》，此书经过其子黄百家和全祖望、王梓材先后续补才告完成。

黄宗羲的主要著作有：《易学象数论》、《深衣考》、《孟子师说》、《明儒学案》、《宋元学案》、《授衣随笔》、《律吕新义》、《明史案》、《明文海》等。

顾 炎 武

顾炎武（1613～1682），原名绛，字忠清，明亡后，改名炎武，字宁人，曾自署蒋山佣，一署顾圭年，学者称亭林先生，江苏昆山人。明清之际儒家学者，著名经学家。

顾炎武少入复社，因屡试不第，绝意科举。清兵南下，他遵循继母遗训“勿事二姓”，参加苏州、昆山等处抗清斗争。清顺治十四年（1657）顾炎武变卖家产，遍游华北，结交天下豪杰，观察山川形势，始终不忘反清复明。六十岁后定居于陕西华阴。康熙十年（1671），熊赐履邀他参加编修《明史》，他力拒不从。康熙十七年（1678），清廷开“博学鸿儒”，内外在吏皆欲以顾炎武列名，顾炎武作书与门人及在京师的朋友说：“刀绳具在，无速我死”，终身未事清廷。顾炎武学识渊博，对经学、诸子学、音韵训诂学、历史学、国家典制、地理、天文仪象、河漕兵农等都有研究，是清初著名大学问家。

明清之际的思想领域，理学内部纷争激烈，整个宋明理学日趋没落。学界不仅出现了批评王学还归朱学的现象，而且也出现了对整个宋明理学进行批判总结的趋势。顾炎武顺应了这一历史发展趋势，在对宋明理学批判的同时，阐明了他自己的哲学思想。他继承了张载“太虚即气”的学说，认为“盈天地之间者皆气也”，宇宙之间有形与无形的变化都只是气的聚散而已。在道器关系上，他提出了“非器则道无所寓”（《日知录》卷一《则而下者谓之器》）的命题。在人性论方面，顾炎武即不赞成善，也不赞成恶，认为人性之善，也就是大体而言，也有天性本恶的人，也有本来善的后变为不善的，也有不善变为善的人。他认为人性之所以会有善与有恶，实是由于人情的变化而产生的。在社会思想方面，顾炎武认为研究学问，在于“明道救世”。他说：“愚所谓圣人之道如之何？曰：博学于文，行己有耻，自一身以至天下国家，皆学之事也。”（《亭林文集》卷三《与友人论学书》）“博学于文”、“行已有耻”都是传统的儒家观念，是由孔子在不同场合回答弟子问难时提出的，顾炎武则把它合而为一，而他的所谓

“文”，是指“习六艺之，考百王之典，综当代之务”；“耻”是指立身做人的基本原则。他强调“保天下者，匹夫之贱与有责焉耳矣”（《日知录》卷十三《正始》），后来人们正是根据他这种对待民族、社会、国家高度负责的思想，归结为“天下兴亡，匹夫有责”的名句，它成为中华民族爱国主义传统的一个组成部分。

顾炎武对宋明理学批判，是与他试图重振儒经的愿望联系在一起的。他认为“古有好学，不闻好心，心学二字，《六经》、孔孟所不道”（《日知录》卷十八《心学》），从而提出了理学即经学的著名论断：“理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。……今之所谓理学，禅学也，不取之五经而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。”又说：“《论语》，圣人之语录也。舍圣人之语录，而从事于后儒，此之谓不知本矣。”（《亭林文集》卷三《与施愚山书》）顾炎武把经学视为儒学正派，他认为不研究儒家经典，沉溺于理学家的语录，就会成为“无本之人而讲空虚之学”。因此，他要求学者“务本原之学”，主张恢复汉代研究经学的传统。他说：“经学自有源流，自汉而六朝，而唐而宋，必一一考究，而后及于近儒之所著，然后可以知其异同离合之指。如论字者必本于《说文》，未有据隶楷而论古文者也。”（《亭林文集》卷四《与人书四》）按照顾炎武的见解，所谓理学，实际上也就是由汉代发展而来的朴实的经学，只不过是宋代学者汲取了佛、道二家的思想而使其禅学化了。

为了重振儒学，顾炎武“笃志六经，精研深究”。所著《左传杜解补证》，仔细勘核经文。所著《日知录》三十二卷，是顾炎武积三十余年的读书心得而成。他主张经学研究，必须从文字音韵训诂入手，认为“读九经自考文始，考文自知音始，以至诸子百家之书亦莫不然”，“学者读圣人之经与古人之作，而不能通其音，不知今人之音不同乎古也，而改古人之文以就之，可不谓之大惑乎？”（《亭林文集》卷四《答李子德书》）他的《音学五书》三十九卷，就是考订古音，离析《唐韵》，分古韵为十部，开创了研究古代音韵的专门学问，与《日知录》一样成为清代考据学家必读的经典，而顾炎武本人也被公认为清代经学的创始人之一。

顾炎武一生致力于学术研究，主要著作有《日知录》、《音学五书》、《左传杜解补正》、《九经误字》、《天下郡国利病书》、《肇域志》、《亭林文集》、《诗集》等十余种，共计二百余卷。

王　夫　之

王夫之（1691 ~ 1692），字而农，号姜斋，湖南衡阳人。晚年因隐居湖南衡阳石船山，学者称其为船山先生。明清之际儒家学者，哲学家。

王夫之出生于书香门第，父亲王朝聘精通“春秋”之学。在家学影响下，王夫之从小就研习《春秋》。二十四岁时，他与长兄王介之同赴武昌应乡试，中第五名《春秋》经魁。王夫之生活的时代，是一个社会大动荡的时代，是明王朝覆灭和清王朝入关不久、统治尚未巩固的时代。王夫之一生饱经忧患，青年时代目睹明王朝风雨飘摇的局势，参加过“行社”、“匡社”、“须盟”等社团组织，立志改革社会。明亡后，清兵直下江南，清顺治五年（1648），王夫之在衡阳举兵抗清；失败后，退至广东肇庆，投奔南明桂王朱由榔政权，任行人司行人小官，因弹劾权奸王化澄等，险遭残害，脱险后辗转逃回湖南。顺治九年（1652）以后，为了反抗清王朝的剃发令，隐伏在湖南一带，过了近四年的流亡生活。晚年隐居衡阳石船山麓，著书立说以终一生，在艰苦条件下，坚持学术研究，一生留下了一百多种、四百多卷著作。病逝后葬于大乐山高节里（今衡阳金兰乡高节里大罗山），自题墓碑为

"明遗臣王夫之之墓"。

王夫之作为明清之际一位有深厚民族感情的仁人志士，明亡以后，他把一腔爱国热情倾注在学术研究上，想通过对中华民族二千年学术思想的总结，为未来的民族复兴奠定理论基础。他继承了北宋张载的哲学思想，在如何理解"理"与"气"的关系方面，王夫之认为："天人之蕴，一气而已。从乎气之善而谓之理，气外更无虚托孤立之理也。"(《读四书大全说·孟子·告子上篇》)这就是说，天地人类的最为本质的不是理而是气，除气之外不存有"虚托孤立"的所谓"理"。他批准宋明理学家以"理"代"气"，指出："程子言天，理也；既以理言天，则是亦以天为理矣。以天为理，而天固非离乎气而得名者也，则理即气之理，而后天为理之义始成。浸其不然，而舍气言理，则不得以天为理矣。何也？天者，固积气者也。"(《读四书大全说·孟子·尽心篇》)程、朱理学将"天理"视为主宰天地万物，是一种至高至善的精神境界，提倡向作为天理化身的"圣人"学习，以圣人的言论行为为指归。王夫之对此不仅敢于与程朱唱反调，强调"理即气之理"、"不得以天为理"，而且抨击了封建统治的精神支柱，深刻揭露了清政府利用程朱理学束缚士大夫思想的欺骗性。在如何理解"道"与"器"的关系方面，王夫之认为："天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。……形而上者。非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。"(《周易外传》)卷五《系辞传上》王夫之通过虚与实、无形与有形、运动与物质的辩证统一，深刻地掌握了理气与道器关系之间的辩证统一，从而反对那种"天不变道亦不变"的形而上学思想。在知行问题上，王夫之反对程朱重知轻行的"知先行后"论，也反对陆王把知与行混同起来的"知行合一"思想。他认为，任何知识，任何道理都不能离开事物单独存在，即不对事物作充分的调查研究，是不能取得任何知识的，"君子之学，未尝离行以为知也"。他又指出，理性知识与感性材料是不可分割的，离开感觉材料的所谓理性知识，是站不住脚的。他认为："知行相资以为用，惟其各有致功，而亦各有其效，故相资以互用，则于其相互，益知其必分矣。同者不相为用，资于异者，乃和同而起功，此定理也。"(《礼记章句·中庸衍》)这种把知行关系作为对立统一的"定理"来研究，在中国哲学思想史上，王夫之还是第一人，在人性论方面，王夫之也有精辟的见解。他认为："性者生理也，日生则日成也"，性不是固定不变的概念，它是随着人的生长而逐渐形成的。他批评理学家："悬一性于初生之顷，为一成不易之例，揣日无善无不善也，有善有不善也，可以为善可以不为善也，呜呼！岂不妄与！"(《尚书引义·太甲二》)强调人性是由后天形成的，离开后天的环境空谈先天人性，只能是随意揣测。实际上是反对宋明理学家"去人欲，存天理"的禁欲主义。总之，王夫之在本体论、辩证法、认识论、伦理学说、历史观等方面，都提出了许多卓越的理论，形成了一个博大精深的学说体系。

王夫之生前曾写下大量富有创造性见解的著作，其内容涉及政治、经济、哲学、历史、文学、宗教、文字、训诂、天文等许多方面，由于生前这些著作没有来得及刊行，加上长年隐居不出，这就局限了他的学术成就和思想的传播。所以王夫之的上述哲学思想，在清代初期并不具有影响，直到晚清，《船山遗书》刊刻后，才引起学术界的重视。而他的一些哲学理论，也成为近代启蒙思潮的重要思想源泉之一。特别是他的社会历史思想，对十九世纪末的爱国维新运动和二十世纪初的排满革命运动，产生过积极而广泛的影响。

王夫之学术思想方面的主要著作有：《周易内传》、《周易内传发例》、《周易大象解》、《张子蒙注》、《尚书引义》、《诗广传》、《读四书大全说》、《读通鉴论》、《宋论》、《思问录》、《四

书训义》、《俟解》、《黄书》、《噩梦》、《老子衍》、《庄子解》、《相宗络索》等。这些著作均收录于《船山遗书》中。

曾国藩

曾国藩(1811～1872),原名子城,字伯涵,号涤生,湖南湘乡人。清代儒家学者。

曾国藩是道光年间(1821～1850)进士,曾任礼部侍郎,后又相继改任兵、工、刑、吏诸部侍郎。1852年太平军由广西攻入湖南,曾国藩因母丧回籍,受清廷命令,办理团练,后扩编为“湘军”,与太平军对抗,成为清王朝镇压太平天国起义的主要统帅。

曾国藩早年与理学家唐鉴、倭仁等一起“致力程朱之学”,自称“以朱子之书为日课”,是近代“一宗宋儒”的理学家,道光末年,他又“始好高邮王氏父子(王念孙、王引之)之说”,盛赞王氏父子的汉学研究。扫除门户之见,会通汉宋学术,这决定了曾国藩儒学研究的“汉宋兼容”性质。他在总结清代学术时指出:“乾嘉以来,士大夫为训诂之学者,薄宋儒为空疏;为性理之学者,又薄汉儒为支离。鄙意由博乃能返约,格物乃能正心,必从事于礼经,考覆于三千三百之详,博稽于一名一物之细,然后本末兼该,源流毕贯,虽极之军旅、战争、食货凌杂,皆礼家所应讨论之事,故尝谓江氏《礼书纲目》、秦氏《五礼通孝》,可以通汉宋二家之结,而息顿渐诸说之争。”(《曾文正公全集·复夏韬甫》)经学研究中汉、宋两派的分歧由来已久,解经一尊程朱,这是元、明以来的惯例。明末郝敬东首先怀疑朱注,而返求之于汉儒经学;康熙间,一生尊朱的理学名臣陆陇其认为“汉儒多详于器数”,但“阔略于义理”,宋儒则“即器数而得义理,由汉儒而上溯洙泗”,这是较早会通汉宋学术的倾向;嘉庆时,阮元重申汉学必须兼顾汉宋,进一步主张二者兼容,“崇宋学之性道,而以汉儒经义实之”,又告诫当时的学者“不立门户,不相党伐,束身践行,暗然自修”(《揅经室一集·拟国史儒林传序》)。曾国藩主张汉宋兼容,正是阮元这种学术思想的进一步发展。

曾国藩所以要会通汉宋学术,是因为他看到当时社会秩序与儒家伦理道德规范之间的冲突。他强调汉宋兼容,是他认为有利于重申先王之道。他批评汉学家:“近世乾嘉之间,诸儒务为浩博,惠定宇、戴东原之流钩研古训,本河间献王实事求是之旨,薄宋贤为空疏。夫所谓事者非物乎?是者,非理乎?实事求是,非即朱子所谓即物穷理乎?”(《曾文正公全集·与刘孟容》)曾国藩之所以把朱熹的“即物穷理”混同于汉学家尊崇的“实事求是”,与他会通汉宋而致力于成为“明理有用之人”的目的有关。曾国藩自踏入仕途起,即注意“详览前史,求经世之学”,他在给贺长龄的信中透露他对“仕途积习益尚虚文”现状的忧虑,十分钦佩贺长龄、魏源等人编纂的《皇朝经世文编》。他推崇司马光的《资治通鉴》,希望从中摭取一二“济世”的良方。曾国藩虽然未能超越儒家尊孔崇经的传统,但将学术研究与现实相结合,舍弃学术上的门户之争,这不仅是他会通汉宋学术思想的具体化,而且也是对乾嘉以来过分强调门户学风的反拨,成为近代经学研究的一大特点。

曾国藩的主要学术著述,都收录于《曾文正公全集》。

康有为

康有为(1858～1927),原名祖诒,字广厦,号长素,又号西樵山人、更生,人称南海先生,广东南海人。近代儒家学者,思想家,近代维新改良运动的组织者和领导者。

康有为是光绪进士,授工部主事。他早年师从广东理学名儒朱琦次,并自修历史和佛学,尤潜心于陆王心学。同时,他又接触一

些西方著作，并相继在香港、上海目睹资本主义式的社会秩序，因而萌生向西方学习以改革政治的思想。1888年至1898年中，曾七次上书，要求变法；前后组织强学会、圣学会、保国会，鼓吹改良。戊戌变法失败后，又组织保皇会。辛亥革命后，他继续著书立说，组织孔教会，发起“定孔教为国教”活动，1921年任孔教会会长，1913年创办《不忍》杂志，发表反对共和、建立孔教的言论。1917年参与张勋复辟，失败后仍坚持反民主的立场。1927年病死于青岛。

作为今文经学者，康有为于1891年发表的《新学伪经考》，首先震动了当时的学界。康有为认为，清朝学者尊信的儒家经籍，并不是孔子的本经，而是由刘歆编造的“伪经”；清儒所服膺的汉学，也不是孔子的真传，而是刘歆替王莽篡汉寻找合法根据、变乱孔子之道的“新学”，说：“王莽以伪行篡汉国，刘歆以伪经篡孔学，二者同伪，二者同篡。”对儒经的怀疑，从刘逢禄、龚自珍、魏源到廖平，都曾在复活西汉公羊学的旗号下提出过，但他们多集中于某一个方面的论证，缺乏系统性，康有为则从根本上否认古文经学。康有为认为：“凡后世所指目为汉学者，皆贾、马、许、郑之学，乃新学，非汉学也；即宋人所尊述之经，乃多伪经，非孔子之经也。”（《新学伪经考·序录》）康有为的《新学伪经考》虽然表面反映经学领域今古学术之争，但实质上是借学术来议政。1898年初，康有为又出版了《新学伪经考》的姊妹篇《孔子改制考》，明确点出“改制”的主题。在书中他认为，中国上古的历史是“茫昧无稽”、“若有若亡”，无从查考。声称，六经中所记载的尧、舜、文王等人的事迹，未必实有其事，它是出于孔子的编造，孔子极力泻染的“三代文教之盛，实由孔子推托之故”。孔子之所以“托之以明其改作之义”，实为“托古改制”，表述自己的政治理想。六经实际上是孔子为了“改制”而假托古人的事迹言论来表述自己理想的作品，其中充满了“改制”的“微言”。康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》的先后发表，在当时的思想界引起了巨大的震动。梁启超曾把《新学伪经考》比作思想界的“飓风”，而将《孔子改制考》比作思想界的“火山大喷火”。然而康有为为了同封建顽固派争夺孔子这具偶像，他因袭陆王心学“六经皆我注脚”的手法，先立论，后求证据，往往失之穿凿，他抨击刘歆，而自己模仿刘歆；他宣传孔子托古改制，正说明自己希望托古改制。

康有为作为维新变法的理论宣传者，他的哲学依据，是古老的“公羊三世”说，他认为，人类社会的历史是不断发展的，由野蛮到文明，循序进化。他吸收近代西方的历史进化论，又融合今文经学的“公羊三世说”和《礼记·礼运》篇中的“大同”、“小康”思想，认为这就是“孔子三世说”。提出人类历史必然按照拨乱、小康、大同三个阶段的顺序而进化。康有为将“公羊三世”说与《礼运》“大同”、“小康”学说相糅，在戊戌变法以前，完成了他的新“三世”体系：即以《公羊》的“升平世”改换成《礼运》的“小康”，《公羊》的“太平世”改换成《礼运》的“大同”，这表明康有为试图论证资本主义取代封建主义的历史必然性，这一说法严重动摇了二千年来封建统治者“天下变道亦不变”论，为维新变法提供了理论依据。十九世纪末的中国，正处在急剧动荡变化的时代，康有为利用经学研究，宣传他的进化历史观，反映了新兴的中国资产阶级要求对古老中国进行变革的强烈愿望。

康有为的主要著作有：《新学伪经考》、《孔子改制考》、《礼运注》、《论语注》、《春秋微言大义考》、《春秋董氏学》、《共和平议》、《大同书》、《诸天讲》、《戊戌奏稿》等。

谭　嗣　同

谭嗣同（1865～1898），字复生，号壮飞，

又有华相众生等号，湖南浏阳人。近代学者，思想家、资产阶级改良主义政治家。

谭嗣同出身官僚家庭，少时受中国旧学影响较深而好任侠。在中日甲午战争刺激下，开始从旧学转向新学，他广泛研究西方近代自然科学和资产阶级的社会学说，政治上力主“尽变西法”以图强。1896年他经过上海访康有为，未遇。后结识梁启超，并通过梁启超了解到康有为维新变法的基本理论，对康十分景仰，自称为康的私淑弟子。同年，他遵父之意为候补江苏知府，在南京一年。其间，他从杨文会研究佛学，也积极学习西方科学技术知识，并来往于沪宁间，与梁启超等研究变法理论。1897年应湖南巡抚陈宝箴之邀，回湖南筹办新政，参与创立时务学堂、武备学堂，编辑《湘学新报》、《湘学报》。次年，创办南学会和《湘报》等，积极进行维新变法宣传。1898年6月，光绪帝下诏变法，谭嗣同由候补知府权充四品军机章京，参议新政。在封建顽固派势力的干预下，变法维新运动失败。当政变发动之始，有人劝谭嗣同出走，他谢辞说：“各国变法，无不从流血而成，今日中国未闻有因变法流血者，此国之所以不昌也。有之，请自嗣同始！”随即遭捕，并于9月28日与杨锐、林旭等六人同时就义。

谭嗣同深受北宋张载和清初王夫之的气一元论思想的影响，提出了元气是世界本原的观点。他认为：“元气絪缊，以运为化生者也。而地球又运于元气之中，舟车又运于地球之中，人又运于舟车之中，心又运于人身之中”(《石菊影庐笔识·思篇》八)，不断运动着的元气充满宇宙，元气凝聚形成各种物质元素，元素构成万物和人。关于理气关系，他主张理在气中、理不离气。在道器关系上，他继承了王夫之“道者器之道”、“无其器则无其道”的观点，提出“器体道用”说，认为“圣人言道，未有不依于器者”，“道无所寓之器，而道非道矣”。他反对理学家以道为体，离器而言道，认为理学家所说的“道”实际上是一种“幻物”。同时，谭嗣同还受到佛学的影响，并结合自己学习到的一些近代科学知识，建立起他的“仁学”。他在《仁学》一书中开头便说：“仁以通为第一义；以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。”这说明“以太”只是仁和心的代名，仁、心才是宇宙的本原、主宰。他认为世界统地于以太，也就是世界统一于仁。根据他在仁学的界说中所提出的“仁以通为第一义”、“通之象为平等”的思想来看，实际上是以“仁”、“通”、“平等”来批判封建名教和君主专制主义。他认为“三纲五伦”的名教和君主专制主义根本违反了“仁”、“通”、“平等”的道理，君主专制所以得以维持，“则赖乎早有三纲五伦字样，能制人之身者，兼能制人之心”，抨击君主专制是“二千年来君臣一伦尤为黑暗否塞，无复人理，沿及今兹，方愈剧矣”。他指出，在维新变法中，若“五伦不变，则举凡至理要道，悉无从起点，又况于三纲哉”；封建政治、思想、文化统统都是束缚人民的网罗，应该“冲决网罗”。谭嗣同的这些反封建名教反君主专制的思想，对辛亥革命和五四新文化运动都产生过积极的影响。

谭嗣同的著作，1954年三联书店出版了《谭嗣同全集》。1981年中华书局出版的《谭嗣同全集》增订本，是目前最为完备的本子。

章 太 炎

章太炎(1869～1936)，名炳麟，字枚叔，因仰慕清初学者顾炎武的人格，更名绛，号太炎，以号行于世，浙江余杭人。近代学者，思想家、经学家，近代资产阶级革命派的代表人物之一。

章太炎早年曾师从俞樾、黄以周、谭献等研习经学。后入康有为发起的强学会，参加维新运动。1897年至上海任《时务报》撰述。1903年撰《驳康有为论革命书》，反对维新而主张革命；同年6月发生“苏报案”，他遭捕入

狱，被监禁三年。后流亡日本，参加孙中山的同盟会，与改良派进行论争。1910年任光复会正会长。辛亥革命后回国，曾任南京临时政府顾问。反对袁世凯复辟，曾参加护法军政府。晚年以讲学为主，提倡读经。在经学、语言文字学等研究领域成就卓著，成为近代最后一位古文经学大师。

章太炎早期的学术研究深受俞樾的影响，继承了乾嘉汉学的风格，主要精力用于语言文字和历史方面，从校订经书扩大到史籍和诸子，从解释经义扩大到考究历史、地理、天文历法、章律、典章制度的传统。这一时期他相继写出《膏兰室札记》、《春秋左传读》等考证著作。开始他没有严格区别今古文，其《膏兰室札记》与《春秋左传读》中常有今文学家言，甚至对今文学家所迷信的谶纬也表示理解，同时他也兼容宋学。从二十九岁起，章太炎“始分别古今文师说”，视《公羊》为“诡诞”，对康有为的《新学伪经考》批评为“恣肆”，而自称“私淑刘子骏”，这表明章太炎与今文经学立异，实由康有为借今文倡改而缘起(参见《太炎先生自定年谱》)。这一年，他作《春秋左传读》，在《序》、《后序》、《叙录》和《今古文辨义》、《驳箴膏肓评》、《驳箴膏评三书叙》等文中批评今文经学。在这些论述中，章太炎坚持认为《左传》不伪，丘明“亲见素王”，孔子作《春秋》，与丘明作《左传》，经传相辅相成，“孔子之旨，本待传见”，指出《左传》才能体现孔子作《春秋》的本意，而《公羊》迟于《左传》，得之“传闻”。

如何评价孔子和刘歆是章太炎与今家争论的焦点。孔子作为儒家的宗师，今古文学者都毫不例外地加以推崇，然而尊崇的角度不同，带来了理解的不同。今文学者认为孔子删定六经，借六经传“微言大义”为百世制法，所以视孔子为“托古改制”的政治家和哲学家。古文学者则据孔子自言“述而不作”、“信而好古”，视孔子为编订六经的史学家和授徒讲学的教育家。今文学者廖平甚至说“六经皆孔子所撰”，“尧舜汤武之治皆无其事”。章太炎批评廖平“欲极崇孔子”，不惜对有文可征的历史事实肆意歪曲，认为“尧、舜，周公适在前，而孔子适承其后，则不得不因其已成者以为学，其后亦不得不据此删刊以为群经”，因而“不得谓其中无前圣之成书”，从而肯定了孔子删定六经的学术价值和历史价值。章太炎坚持“孔子是史学的宗师，并不是什么教主”的观点，是针对康有为立孔子为“教主”，成立“孔教会”而发的。至于刘歆，一直受到今文学者的攻击，而章太炎自称是“刘子骏之绍述者”。他指出：“刘向父子总结《七略》，入者出之，出者入之，穷其原始，极其短长，此即与正考父、孔子何异?”(《国故论衡，明解故》)刘向、刘歆父子在以董仲舒为代表的今文经学独尊的汉代，积极从事旧籍的整理，古文也得到了清理，尤其是刘歆研究《左传》，并引《左传》解释《春秋》，使人们对文字简单隐晦的《春秋》有了接近正确的理解。因此，章太炎推崇刘歆的学术研究，实际上是基于古文经学的立场。

章太炎的经学研究，兴趣在于《春秋》，自变法运动夭折直至辛亥革命从日本归来，十余年间“独抱《春秋》”。章太炎研究《春秋》一方面是“夷夏之辨”，另一方面也有现实政治的需要，那就是批驳康有为、皮锡瑞等鼓吹“孔子改制”说，为现实政治服务。他认为东汉经学家郑玄定《王制》成书于周赧王之后，是“暧昧”不确之论，认为《王制》出自“汉文帝时使博士刺六经为之”；他运用乾嘉汉学家考证的方法，指出《周礼》三百六十官，是官号而非只三百六十人，同一官号“有正有二有考”。章太炎对《王制》制作的批评，对《周礼》的考证，表面是学术之争，实质是驳斥今文学者力主《王制》为孔子改制的根据，借孔子以言“改制”立宪。因此，章太炎研究《春秋》，是汲取《春秋》中的思想材料，阐发自己的政治思想。

章太炎的经学研究，除《春秋》之外，对《周易》也有论述，如他认为“《易》当殷末，故

事状不及周世”，并根据《易》传中“易之兴也，其于中古乎”，断定《周易》的作者“为文王则明矣”。这显然是针对今文学者视《周易》为孔子所作的观点所发。此外，章太炎对《礼》也有研究，尤其是对《丧服》花了很大的功夫，章太炎对《周易》与《礼》经的研究，虽也夹杂着他对现实社会的理解，然而与《春秋》研究相比较，则已明显远离激烈的现实政治斗争，几为纯学术的研究。晚年的章太炎不满于“五四”新文化运动所倡导的内容，潜心经学研究，公开提倡“尊孔读经”，在苏州主持“章氏国学讲习会”，再度走上了当年研究古文经学的老路。

章太炎博通群经，著述繁富。主要著作有：《訄书》、《古文尚书拾遗》、《春秋左传读叙录》、《春秋左氏疑义问题》、《刘子政左氏说》、《广论语骈枝》、《新出三体石经考》、《说文部首韵语》、《文始》、《国故论衡》、《大炎文录》等，后人编有《章氏丛书》、《章氏丛书续编》、《章氏丛书三编》，自 1982 年起上海人民出版社陆续出版《章太炎全集》。

重要学派

儒家八派

战国时期儒家内部分化而形成的八个学派。

孔子一生长期从事教育活动，学生众多，有所谓“弟子三千，贤人七十”之誉。而孔子的思想学说体系所涉及的范围又相当广泛，孔门弟子对孔子言论和思想的理解不尽相同，难免会产生歧见。所以，孔子逝世以后，孔门弟子就开始逐步分化。到了战国的中后期，儒家内部也形成了八个不同的派别。儒学有成为显学的同时，在儒家内部也形成了八个不同的派别。儒家八派之说，始见于韩非子的《显》学篇：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒”。限于历史文献资料，有对战国儒家这八派简述如下：

子张之儒：子张姓颛孙，名师，字子张，春秋末期陈国阳城（今河南淮阳）人，生于公元前503年，卒年不详。子张是孔子晚年的弟子，从学后学业出众，与子夏、子游齐名。曾从孔子周游列国，在陈、蔡之间遭到过围困。他勤学好问，经常与孔子讨论各种问题，论语记其向孔子问学达二十之多。主张“士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀”（《论语·子张》），明确反对“执德不弘，信道不笃”，“言不忠信，行不笃敬”（《论语·子张》）的人和事。子张的秉性有点偏激，孔子批评他“师也过”，“师也辟”（《论语·先进》）。但他为人博爱容众，交友颇广，认为君了应该“尊贤而容众，嘉善而矜不能”（《论语·子张》）。子张终身未仕，孔子死后，居陈国，收徒讲学。子张传下来的弟子以后就形成了“子张之儒”，被列为战国儒家八派之首。“子张之儒”的学术或政治主张究竟如何，现在已难知其详。荀子在其《非十二子》中曾十分严厉地批评“子张之儒”，把他们称之为“贱儒”，说：“弟佗其冠，衶禫其辞，禹行而舜趋，是子张氏之贱儒也。”这个批评似乎没有列出什么学术或思想上的根据，仅讲一些言行举止而已。一般以为荀子所斥可能是指战国末期依附于“子张之儒”一派门墙的人。如清儒郝懿行以为，是指那些徒似子张之貌而不似其真的人（参见王先谦《荀子集解》引）。现代学者郭沫若根据“子张之儒”具有博爱容众，严己宽人等特点，认为“子张氏的后学们似乎更和墨家接近”，并推测“墨翟受了子张的影响”（《十批判书·儒家八派的批判》）。

“子思之儒”：子思是孔子的孙子（参见本书“子思”条）。关于“子思之儒”的学术或政治主张究竟如何，现在已难以知其详。荀子在《非十二子》中从否定的角度略有论及，说：“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祇

敬之曰：'此真君子之言也'。子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞀儒嚾嚾然不知其所非也，遂受而传之。"按大多数宋儒的观点，"子思之儒"发挥了孔子的中庸思想，把儒家道德范畴"诚"这一精神实体提高到世界本原的地位，对儒家的心性之学有重大贡献。宋儒之说，近代以来有不少学者表示怀疑。

"颜氏之儒"：综合《论语》、《史记·仲尼弟子列传》等文献资料的记载，孔子弟子中姓颜的共有八人，他们是：颜无繇、颜回、颜幸、颜高、颜祖、颜之仆、颜哙、颜何。"颜氏之儒"究竟是其中何人之学所传，今天已难确断，学术界一般认为是以颜回为代表的。颜回是孔子最得意的弟子(参见本书"颜回"条)，其学派的最主要特点就是安贫乐道，重在下功夫实践孔子的仁德思想。此外，在《庄子》一书中，也提到过颜回之学的"坐忘"、"心斋"等修养理论。

"孟氏之儒"：学术界一般认为，"孟氏之儒"是以孟子为代表的。孟子是战国中期儒家的主要代表人物，他发展了孔子的"仁学"思想，提出了"人性本善"的理论，以及施行"仁政"、"王道"的政治思想和"民贵君轻"的民本思想等(参见本书"孟子"条)。孟子曾自云："予未得为孔子徒也，予私淑诸人也"(《孟子·离娄下》)，司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中则谓其"受业于子思门人"。又荀子在《非十二子》中说"子思唱之，孟轲和之"，则"孟氏之儒"又当与"子思之儒"为一系。郭沫若认为，"孟氏之儒"不仅与"子思之儒"为一系，而且也与"乐正氏之儒"为一系(《十批判书·儒家八派的批判》)。

"漆雕氏之儒"：综合《论语》、《史记·仲尼弟子列传》等文献资料的记载，孔子弟子中姓漆雕的共有三人：他们是：漆雕开、漆雕哆、漆雕徒父(《孔子家语·弟子解》作漆雕从)，学术界画般认为"漆雕氏之儒"是以漆雕开为代表的。漆雕开，(《汉书·艺文志》作漆雕启，据宋儒王应麟考证，"启"为原名，汉人避汉景帝名讳改为"开"，春秋末期鲁国(一说蔡国)人，生于公元前540年，卒年不详。漆雕开是孔子弟子，孔子曾让他去做官，他说对做官没有信心，孔子听了表示很赞赏(参见《论语·公冶长》)。漆雕开具有不屈的勇气，《韩非子·显学》中说："漆雕之议，不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯，世主以为廉而礼之。"在对人性的看法上，主张性有善有恶，《论衡·本性》中记："宓(不齐)子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子(世硕)相出入，皆言性有善有恶。"根据这些资料，现代学者研究认为："漆雕氏之儒"不愿做官，好勇任侠，属于孔门弟子中任侠的一派；这一派主张人性有善有恶，宓子贱、公孙尼子、世硕等都是这一派的主要成员；《汉书·艺文志》中著录有《漆雕子》、《宓子》、《世子》、《公孙尼子》，说明他们当时都有著作(均已佚)；此外，《孟子·公孙丑上》称善于"养勇"的北宫黝，亦当属于"漆雕氏之儒"(参见郭沫若《十批判书·儒家八派的批判》、蒙文通《古学甄微·漆雕之儒考》)。

"仲发氏之儒"：战国儒家八派中这一派不可考。据郭沫若推测，"仲良氏之儒"或许就是《孟子·滕文公上》所说的陈良一派。据《孟子》记载："陈良，楚产也，悦周公、仲尼之道，北学于中国，北方之学者，未能或之先也，彼所谓豪杰之士也。"陈良的弟子有陈相、陈辛等，后来欣赏农家许行的学说，曾遭到孟子的严厉批评。据陈奇猷推测，"仲良氏之儒"或许是《礼记·檀弓上》所载的仲梁子一派仲梁子，东汉郑玄在《礼记注》中说是鲁人。据《礼记·檀弓上》上记："曾子曰：尸未设饰，故帷堂，小敛而彻帷。仲梁子曰：夫妇方乱，故帷堂小敛而彻帷。"又《毛诗传》中引有仲梁子语，而《毛诗》源自子夏，所以这一派可能兼有曾参、子夏二家之学(参见陈奇猷《韩非子集释·显学》校注)。

"孙氏之儒"：学术界一般认为"孙氏之儒"就是以荀子为代表的一派。荀子是战国

晚期儒家的主要代表人物，他继承了孔子的治学传统，是儒家经学的主要传播者之一；在政治思想上发展了孔子的“礼学”，倡言礼法兼治；哲学上主张“天人相分”，“制天命而用之”；认为“人之性恶，其善者伪也”，强调后天学习的重要性（参见本书“荀子”条）。“孙氏之儒”中除那些传承荀子经学的弟子之外，有名者是韩非和李斯，但他们两人已经突破了其老师荀子的儒家学派的界限，而成为法家中的代表人物。

“东正氏之儒”：战国儒家八派中这一派也不可考。据郭沫若推测，“乐正氏之儒”或即孟子弟子乐正克，因此当属“孟氏之儒”一系。据陈奇猷推测，“乐正氏之儒”或为曾子弟子乐正子春，因此当传曾子之学（参见陈奇猷《韩非子集释·显学》校注）。

总之，战国时期的儒家八派，是当时“百家争鸣”中儒家内部出现的派别，它们之间的观点很不相同，但都自认为是代表了孔子的儒学思想。从以后的历史发展来看，主要是孟子的一派和荀子的一派影响颇大。

思孟学派

战国时期的儒家学派，即指以子思和孟子为代表的儒家一系。

子思与孟子之间的师承关系，首见于《荀子》。荀子在其《非十二子》中说：“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祗敬之曰：‘此真君子之言也’。子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞀儒嚾嚾然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也。”按孟子自己的说法，他“未得为孔子徒也，予私淑诸人也”（《孟子·离娄下》）。后来司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中不提“私淑”问题，而明确说孟子是“受业于子思门人”，其根据为何现已难知晓，一般以为就是根据荀子所谓的“子思唱之，孟轲和之”。

从中唐韩愈著《原道》开其端，以后大多数宋儒都认为，儒家的“道统”是由孔子传给曾参，曾参传给子思，子思传给孟子的，也就是说思孟学派出于曾参一系。但这一说法，遭到一些学者的怀疑，如南宋的叶适在其《习学纪言序目》中，就表示过明确的反对意见。现代学者郭沫若则提出一说，认为思孟学派不是出于曾参，而是出于子游，其根据就是荀子所说的“以为仲尼、子游为兹厚于后世”（参见郭沫若《十批判书·儒家八派的批判》）。但是，荀子所说的“子游”，清儒郭嵩焘却认为是“子弓”之误（参见王先谦《荀子集解·非十二子》引）。所以，关于思孟学派的来源，存在几种不同的观点。

关于思孟学派的学术倾向，学术界有几种意见：（1）认为此派的核心思想是“五行说”，理由是荀子所说的“案往旧造说，谓之五行”。（2）一些学者根据史料考辨认为，荀子所说的思孟学派“五行”，难以确指，与一般理解的五行没有关联，在《中庸》和《孟子》并无五行思想。（3）思孟学派的学说中有“五行”思想，就是通常所说的“五常”，即仁、义、礼、智、信。仁、义、礼、智就表现在孟子的“四端说”中，而信就是《中庸》发挥的“诚”，以及孟子所说的“诚者天之道也，思诚者人之道也”（《孟子·离娄下》）、“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》）等等。（4）有的学者根据宋儒的说法，认为《中庸》是子思所撰，其中“天命之谓性，率性之谓性，修道之谓教”等观点，为孟子所继承和发扬，进而发展成为一种以道德修养为中心的儒家心性之学。（5）也有学者认为《中庸》是否子思所撰值得怀疑，宋儒所说疑处多而证据少，孟子之学是否从子思而来也有疑问。少数极端的观点甚至认为，先秦时期没有存在过思孟学派，但其立论的证据也不够充分，很难驳倒其他

诸说。

总的说来，学术界同意宋儒说法者居多，即一般认为思孟学派是战国时期儒家的重要学派之一，孟子曾受业于子思的学生，并将子思的思想学说加以很好的阐发，遂形成儒家中颇为独特的一派。此派的特征是注重人的内心省察之修养功夫，主张“性善”、“尽心知性知天”、“诚”、“思诚”等观点，《中庸》和《孟子》就是代表此派思想学说的主要著作，此派的思想学说对宋代开始出现的理学具有重大的影响。

稷下学宫

稷下学宫，是战国时期由齐国官方创办的一个学术文化中心兼政治咨询中心。稷下学宫设置在战国时齐国的都城临淄(今山东淄博市)稷门(西边南首门)附近地区，故得名“稷下学宫”。过去部分学者对稷下学宫有一种错误的说法，即把之称为“稷下学派”。实际上，稷下学宫并不是哪个学派所专有的，而是聚集了当时诸多学派学者的一个议学、议政的活动中心。

稷下学宫创建于齐桓公(公元前374~357年在位)时期，一说是在齐威王(公元前356~前320年在位)时期。齐宣王(公元前319~前301年在位)时期，稷下学宫达到其鼎盛阶段。齐湣王(公元前300~前285年在位)后期，因战乱稷下学宫衰落下去。齐襄王(公元前283~前265年在位)时期，稷下学宫得到中兴。齐王建(公元前264~前221年在位)时期，稷下学宫逐步消亡。

稷下学宫在其兴盛时期，曾容纳了当时“诸子百家”中的几乎各个学派，其中主要的如道、儒、法、名、兵、农、阴阳、轻重诸家。稷下学宫在其兴盛时期，汇集了天下贤士多达千人左右，其中著名的学者如孟子、淳于髡、邹衍、田骈、慎到、接予、季真、环渊、彭蒙、宋钘、尹文、田巴、儿说、鲁仲连、邹奭、荀子等。尤其是荀子，曾三次担任过学宫的“祭酒”(学宫之长)。当时，凡到稷下学宫的文人学者，无论其学术派别、思想观点、政治倾向，以及国别、年龄、资历等如何，都可以自由发表自己的学术见解，从而使稷下学宫成为当时各学派荟萃的中心。这些学者们互相争辩、诘难、吸收，成为真正体现战国“百家争鸣”的典型。更为可贵的是，当时齐国统治者采取了十分优礼的态度，封了不少著名学者为“上大夫”，并“受上大夫之禄”，即拥有相应的爵位和俸养，允许他们“不治而议论”(《史记·田敬仲完列传》)，“不任职而论国事”(《盐铁论·论儒》)。因此，稷下学宫是具有学术和政治的双重性质，它既是一个官办的学术机构，又是一个官办的政治顾问团体。

稷下学宫的学术博大精深，包含了当时各家各派的思想。就儒学而言，曾在稷下学宫中有影响的儒家学者，前有孟子，后有荀子，《盐铁论·论儒》中记：“齐宣王褒儒尊学，孟轲、淳于髡之徒受上大夫之禄，不论职而论国事。盖齐稷下先生千有余有。”现代学者钱穆认为这段史料不可靠，孟子不是“稷下先生”(参见钱穆《先秦诸子系年·孟子不列稷下考》)，但有不少学者不同意钱穆的观点。不管孟子是否稷下先生，可以确定的是，孟子长期居齐，他的思想颇受稷下学者的影响，如孟子关于“养浩然之气”的思想，就有学者认为是受稷下先生宋钘、尹文“气论”的影响(参见郭沫若《十批判书·稷下黄老学派批判》、侯外庐《中国思想通史》第一卷等)。至于荀子，则是稷下学宫的最后一个大师，他立足儒家，对稷下学术进行了全面的批判总结，从人性论、认识论、政治理论、天人关系等诸方面对稷下学术进行了吸取和修正，从而将诸子学术推出高潮，成为战国诸子学的真正总结者，其中对后世最有影响的就是荀子的“礼法结合”的政治思想。

今古学派

今古学派，是指儒家经学中的两个学派，即今文经学派和古文经学派。

今文经学和古文经学之间的争论虽然由来已久，但冠以学派之名则是晚近的事。据钱穆、李学勤等学者的研究，晚清以前的学者虽常常论及古文经书、今文经书，且做了大量考证与辨伪工作，但却没有以今文、古文来分派。以今文、古文来分派的始作俑者是近代的廖平，廖平于1886年撰《今古学考》，提出汉代经学分为今文、古文两派，彼此对立，如同水火，"西汉今学盛，东汉古学盛"，及至郑玄，两派归于泯灭。这以后康有为撰《新学伪经考》，强调今文经学与古文经学的区分，他的观点，明显是受廖氏启发再加发挥而成的。自此以后，学术界一般接受了这个说法。

从历史上看，"古文"与"今文"对举，始见于《史记》。司马迁除提及"古文《尚书》"(《儒林列传》篇)外，还声称"余读《春秋》古文"(《吴太伯世家》篇)，但他没有提出古文经与今文经对立的概念。至班固撰《汉书》，沿袭刘歆《七略》的图书分类法，正史志书开始划分今文经与古文经两类。所谓"今文经"，是指用汉代通行的隶书(即当时今文)写成的经籍；而"今文经学"，就是指对今文经典所作的章句训诂与经义的阐释解说。所谓"古文经"，指用战国时东方六国的文字写成的经籍；古文经之"古文"，有其严格的时间与地域限定，它既与春秋时期文字有别，更与殷、周之世文字殊异，此外还有鲁、齐、梁、楚等地文字间的差异；而"古文经学"，就是指对古文经典所作的章句训诂与经义的阐释解说。今文经学与古文经学不仅在经籍文字的字体上明显不同，而且在文字、篇章等形式上，在经籍中有关名物、制度、解说等内容上，也都存在着很大的差异。今文经学与古文经学之所以会出现，与秦始皇的"焚书坑儒"直接相关。秦王朝建立后，为了强化专制君主集权统治，秦始皇在采取了"书同文，车同轨"等重要措施之外，实施了统一思想的文化政策，而"焚书"就是其体现之一。秦始皇三十四年(前213)，丞相李斯借博士官淳于越批评秦朝不行分封之由，提出了"焚书"之议："史官非秦记皆烧之，非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。……令下十日不烧，黥为城旦。所以不去者，医药、卜筮、种树之书。若欲有学法令，以吏为师。制曰'可'。"(《史记·秦始皇本纪》)"焚书"后在朝廷还有藏书之府，由"博士官所职"，所以"秦火"之余尚留有少量《诗》、《书》等典籍。公元前206年，项羽引兵西屠咸阳，烧秦宫室，大火三月不灭，把秦秘府所藏之书统统烧光了。由于经籍的被毁，从西汉起陆续出现的残存经籍，就开始有了今古文之分。

一、今文经学　西汉初期，五经本子"复见"，各种各样的帛书本子甚多，但尚无系统完整的定本。湖南长沙马王堆汉墓出土的帛书《周易》，安徽阜阳双古堆汉墓出土的竹简《周易》、《诗》，以古代实物资料证实了这一点。汉初今文经学主要在地方上传授，按其性质而言，属于儒家私学。汉武帝"罢黜百家，独尊儒术"，建元五年(前136)置五经博士，其所立博士均属于今文经学，标志着今文经学由民间私学转变为朝廷官学。此后，在两汉时期，今文经学基本上也就是博士经学或太学经学。汉武帝所立的五经博士，据《史记·儒林列传》载："言《诗》于鲁则申培公，于齐则辕固生，于燕则韩太傅；言《尚书》，自济南伏生；言《礼》，自鲁高堂生；言《易》，自菑川田生；言《春秋》，于齐鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。"这里所记，实际是指汉初以来的五经传授系统，并非武帝所立的五经博士，据《汉书·儒林传》的赞中记："武帝立五经博士……《书》惟有欧阳，《礼》后，《易》杨，《春秋》公羊

而已。”这里，五经仅举四，通行的观点认为《诗》在文景时期已立鲁、韩、齐三家，故不举。因此，汉武帝所设五经博士，实际为五经七家博士，即：《诗》立齐、鲁、韩三家，《尚书》欧阳氏，《仪礼》后氏，《易》杨氏，《春秋》公羊氏。七家各设一员，有缺辄补，正常情况是七名博士。汉武帝元朔五年（前124），又为博士官置正式的弟子员。到汉宣帝黄龙元年（前49年），增五经博士为十二，即：《诗》齐、鲁、韩三家，《书》欧阳、大、小夏候三家，《礼》后氏，《易》梁丘、孟、施三家，《春秋》公羊、穀梁二家。东汉初期，光武帝建武年间立今文十四博士，即：《诗》齐、鲁、韩三家，《书》欧阳、大、小夏候三家，《礼》大戴、小戴二家，《易》梁丘、孟、施、京房四家，《春秋》“公羊学”严、颜二家。这是今文经学的极盛时期，今文经学作为两汉时期的官学，主要就是依附于博士制度而发展的。博士定员的日益扩大，人数日益增多，他们秉承师法，演绎家法，推动了今文经学的繁荣。与此同时，太学也随之大大发展，太学的学生从武帝初置弟子员五十人起，以后不断得到完善和发展，代有增加，西汉最多时达三千人。王莽时代，人数亦很可观（但其中含有古文经学）。自东汉光武帝以后，历经明、章、和、顺诸帝，太学教育继续发展，到质帝时太学生竟多至三万人左右。东汉后期，今文经学开始走向衰微。一直到清代中后期才开始恢复。十八世纪中晚期，常州学派的庄存与、庄述祖、刘逢禄、宋翔凤等开始重视今文经学中《春秋》“公羊学”的研究。以后，属于常州学派的龚自珍、魏源以经术讥切时政，他们打出《春秋》“公羊学”旗号，借经学议政事、改风俗、思人才、正学术，推动了今文经学的发展。到了近代，戴望、廖平、皮锡瑞、康有为等也大力提倡今文经学。尤其是康有为，利用今文经学来作为其鼓吹变法维新的理论依据，把今文经学与当时救亡图存的政治目的紧密地结合在一起。

二、古文经学　秦始皇“焚书”，作为战国时期经籍的古文经书遭到了大浩劫，但还是有一小部分被藏匿保存了下来。古文经典在汉初主要通过三种途径被重新发现的。（1）是从孔子旧宅壁中发现的。《汉书·艺文志》云：“武帝末，鲁共（恭）王坏孔子宅，欲以广其宫，而得《古文尚书》及《礼记》、《论语》、《孝经》，凡数十篇，皆古文也。共王往入其宅，闻鼓琴瑟钟磬之音，于是惧，乃止不坏。孔安国者，孔子后也，悉得其书（《古文书》），以考二十九篇，得多十六篇。安国献之，遭巫蛊事，未列于学官。”这里，“武帝末”录为误记，应作“孝景帝时”（参见清人阎若璩在《尚书古文疏证》中之考订。）（2）鲁淹中古文经典的发现。《汉书·艺文志》载：“《礼古经》者，出于鲁淹中及孔氏，与十七篇文相似，多三十九篇。”所谓“淹中”，《汉志》注引苏林曰：“里名也”，即鲁（曲阜）一处“里”名叫“淹中”。（3）河间献王刘德搜集的古文经书。《汉书·景十三王传》载：“河间献王（刘）德，以孝景前二年（前155）立，修学好古，实事求是。……四方道术之人不远千里，或有先祖旧书，多奉以奏献王者，故得书多，与汉朝等，……献王所得书，皆古文先秦旧书，《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》之属，皆经传说记，七十子之徒所论。其学举六艺，立《毛氏诗》、《左氏春秋》博士。”上述三大发现中最重要的是《古文尚书》、《礼经》、《周官》三种。至于《毛氏诗》、《左氏春秋》等，汉初在民间一直流行着，并不属于新发现的古文经典。自西汉晚期开始，古文经学的振兴是与刘歆的积极倡导分不开的。汉成帝河平三年（前26），命光禄大夫刘向校“中秘书”（内秘府藏书）。刘歆也受诏协助校理图书。他将秘藏的古文经本传出内朝，在《移让太常博士书》中首次披露《古文尚书》和《逸礼》的来历，并首次把《周官》称为“经”，列入古文经典，同时把《毛诗》也归于古文经典。他重新整理了《左氏春秋》，史称，“及歆治《左氏》，引传文以解经，转相发明，由是章句义理备焉”（《汉书·刘歆

传》)。汉哀帝即位时,刘歆建议将《左氏春秋》及《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》皆列于学官,遭到今文学者的反对。王莽篡汉建立“新”朝后,刘歆为国师、号“嘉新公”,古文经学得立于学官。但随着新朝的崩溃,王莽和刘歆所设《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》及《周官经》等古文经学博士,自然被废弃。东汉一代,古文经学以“私学”的形态发展,涌现出一批卓然有成的学者,如郑兴郑众父子、杜子春、陈元、桓谭、杜林、卫宏、贾逵、服虔、马融、许慎、荀爽、卢植等等。其中,最为突出的是“郑、贾之学”及马融的经学成就。马融的杰出弟子郑玄,继承师业,独创名家,成为汉代经学集大成者。郑玄立足古文,兼采今文,遍注群经,“括囊大典,网罗众家,删裁繁诬,刊改漏失”(《后汉书·郑玄传》),他的经学成说,后世称为“郑学”或“通学”。东汉以降直至唐代,古文经学占据绝对的主流地位。宋代理学兴起后,经今古文学都失去影响。清代是经学的复兴时代,清初的顾炎武反抗清朝压迫,反对程朱、陆王之学的空疏无用,打出了“舍经学无理学”的旗号,主张根据经书和历史立论,以达“明道救世”之目的,提倡恢复古文经学。到乾隆、嘉庆年间,由于清廷压迫的加重,士大夫渐渐脱离“经世致用”的实践,形成了所谓的“汉学”(朴学)。它主要分为两大支:一支称“吴派”,起于惠周惕而成于惠栋,主张搜集汉代经师注解,加以疏通,以阐明经书大义。一支称“皖派”,起于江永而成于戴震,主张从音韵、训诂、天算、地理、音律、典章制度等方面入手,阐明经典中的大义与哲理。另外,由清初黄宗羲所开创的清代“浙东学派”,与这两派有一定的关联但又不尽相同,其特色是经史并重。以上这些学派,近人又称为“乾嘉学派”、“古文学派”或“清代古文学派”。他们从校订解释经义,扩大到考究历史、地理、诸子、金石、版本目录等,对于古籍和史料的整理作出了巨大的贡献,而其弊病则在于脱离现实、烦琐细碎。嘉道以还,今文经学重新抬头,但古文经学仍有相当影响,俞樾、孙诒让、章太炎可谓晚清古文经学的殿军。尤其是章太炎,他从古文经学的研究中引出国民的民族意识,以作为反清排满、民族救亡的理论武器。

三、经今古学之争 今文经学与古文经学之间存在着很大的区别。大致而言,今文经学家认为六经都是孔子所制作的,他们把孔子视为政治家、哲学家,是“受命”的“素王”。今文经学家重视经籍中的所谓“微言大义”,主张“通经致用”,与现实政治关系密切。如汉代今文经学家的研究往往就是为当时的政治、经济、法律等作论证,而近代的今文经学家则更明显地利用今文经学来议论时政,“托古改制”。古文经学家多认为六经是古代史籍,周公是“先圣”,而孔子是“述而不作”的“先师”、历史学家,是古代文化的保存者。古文经学家注重经籍的整理、考订、训释,与现实政治关系相对要疏远一点。由于两派之间的分歧严重,从西汉末期起两派展开了多次激烈的争论。汉哀帝时刘歆提出增立古文经博士,哀帝下诏征意见,今文博士“不肯置对”,拒绝设立古文经博士。刘歆写了《移让太常博士书》,驳斥今文博士所谓“以《尚书》为备,谓左氏不传《春秋》”的说法,抨击今文博士“专己守残,党同门,嫉道真,违明诏,失圣意”,“保残守缺,挟恐见破之私意,而无从善服义之公心”(《汉书·刘歆传》),而今博士则攻击刘歆“改乱旧章,非毁先帝所立”(《汉书·刘歆传》),刘歆最终被迫离京,后以病免官,居家不出。东汉初期,尚书令、古文学家韩歆上疏“欲为《费氏易》、《左氏春秋》立博士,”光武帝诏下其议。今文《易》博士范升激烈反对,提出“《左氏》不祖孔子,而出于丘明,师徒相传,又无其人,且非先帝所存,无因得立。”韩歆、许淑、陈元等古文学者与之辩难,反复往来十余次。光武帝立了《左氏春秋》于学官,但不久又废去(参见《后汉书》的《范升列传》、《陈元列传》)。东汉章帝时,古文学

者贾逵与今文博士李育，就《左传》与《公羊传》经义问题，在著名的“白虎观会议”上展开了辩论。以后马融还与北地太守刘环讨论过《春秋》今古文学上的一些分歧问题。东汉末今文学家何林，撰《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁废疾》三书，言《公羊传》义理深远，不可驳难应当“墨守”，即如墨子之守城也。所谓“膏肓”、“废疾”，则喻《左氏传》和《穀梁传》之疾不可为也。对此，郑玄乃作《发墨守》、《针膏肓》、《起废疾》。郑玄的深入论述，令人佩服，何休见而叹曰：“康成人吾室，操吾矛，以伐我乎！”史称：“中兴之后，范升、陈元、李育、贾逵之徒争论古今学，后马融答北地太守刘环及(郑)玄答何休，义据通深，由是古学遂明”。经今古文学的争论到了清代中后期又起，刘逢禄、龚自珍、魏源、廖平、康有为等今文经学家都排斥古文经学。尤其是康有为，他试图从根本上否认古今经学。认为“凡后世所指目为汉学者，皆贾、马、许、郑之学。乃新学，非汉学也；即宋人所尊述之经，乃多伪经，非孔子之经也。”(《新学伪经考·序录》)而古文经学家如章太炎、刘师培则积极捍卫古文经学。章太炎自称是“刘子骏(歆)之绍述者”，他指出：“刘向父子总结《七略》，入者出之，出者入之，穷其原始，极其短长，此即与正考父、孔子何异?”(《国故论衡·明解故》)

刘向、刘歆父子在以董仲舒为代表的今文经学独尊的汉代，积极从事旧籍的整理，古文也得到了清理，尤其是刘歆研究《左传》，并引《左传》解释《春秋》，使人们对文字简单隐晦的《春秋》有了接近正确的理解。晚清的经今古文学之争，其意义与其说是学术的，倒不如说是政治的，更重要的还在于这一争论对传统经学所起到的消解作用。康有为以今文经学当作其变法维新的理论依据，彻底否定“古文经学”，认为古文经典都是由刘歆伪造出来的，他把孔子推到至高无上的位置，奉孔子为“教主”。而古文经学派的章太炎，则大倡“六经皆史”的说法，极力主张孔子的贡献主要在整理及传授“六经”方面，这是公然向被历代封建统治者奉为偶像而顶礼膜拜的孔子权威之挑战。康有为和章太炎都是经学大师，他们都推尊经学。倘若把经典比作庙宇，把孔子比作神像的话，那么，康有为的做法正好像是为了装饰神像而去拆毁庙宇；而章太炎的做法则犹如为了研究庙宇却又推倒了神像。他们并没有想到，他们各自的做法恰恰是对经学起到了一种无意识的消解作用。

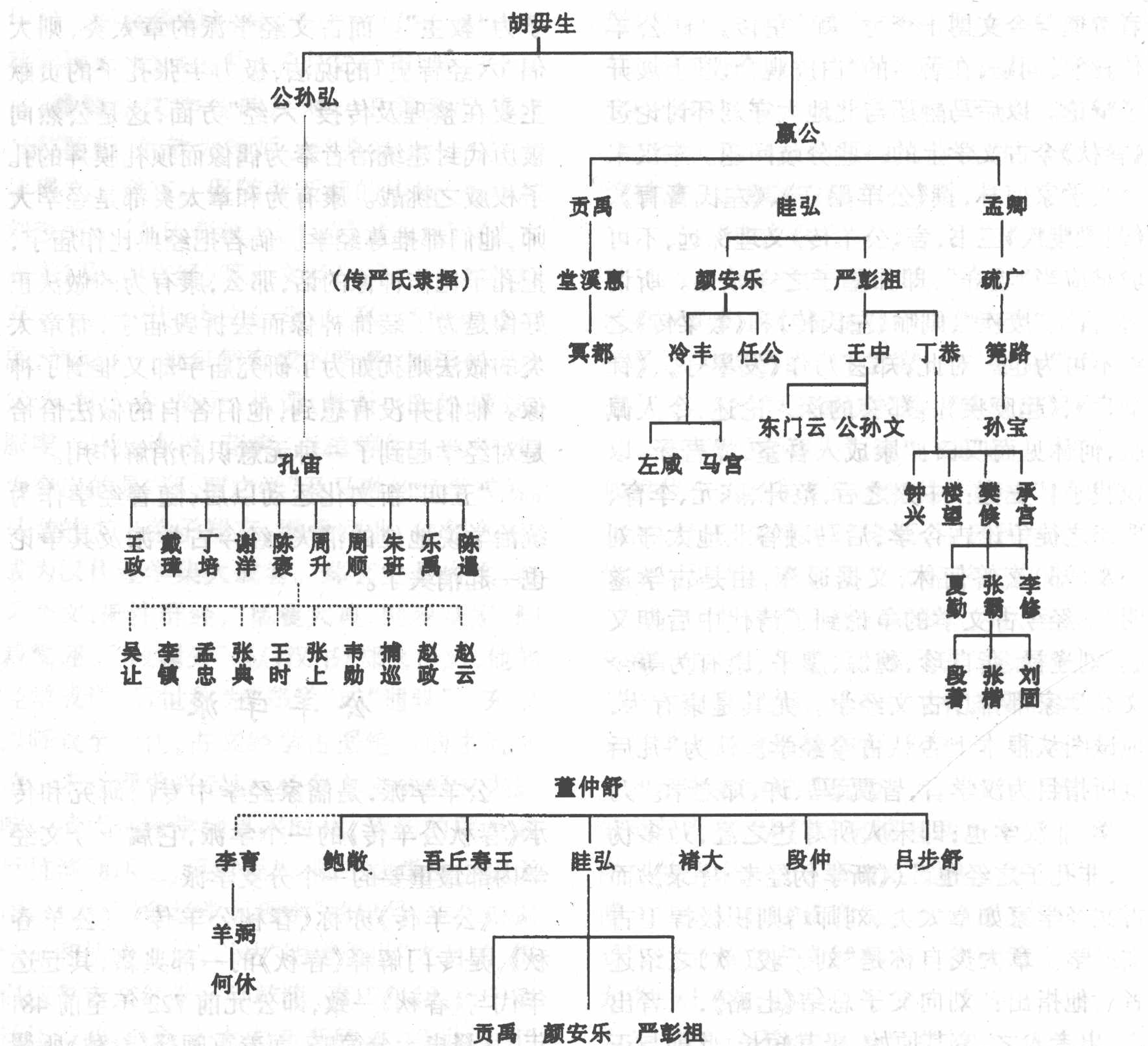
“五四”新文化运动以后，随着经学作为统治学说地位的消失，经今古学派及其争论也一起消失了。

公羊学派

公羊学派，是儒家经学中专门研究和传承《春秋公羊传》的一个学派，它属于今文经学内部最重要的一个分支学派。

《公羊传》亦称《春秋公羊传》、《公羊春秋》，是专门解释《春秋》的一部典籍，其起迄年代与《春秋》一致，即公元前722年至前481年，其释史十分简略，而着重阐释《春秋》所谓的“微言大义”，用问答的方式解经。

据旧时经学家的一般观点，公羊学派始自战国时的齐人公羊高，以后又长期在公羊家族中传承，故得名。公羊学派从战国至西汉初的传授系统，据唐代徐彦在《公羊传疏》中引戴宏序云：“子夏传与公羊高，高传与其子平，平传与其子地，地传与其子敢，敢传与其子寿。至汉景帝时，寿乃共弟子胡毋子都著于竹帛。”从这则材料来看可知两点。其一，公羊学派自孔子弟子子夏传经后开始形成的，其战国初至汉初的传承系统是：子夏→公羊高→公羊平→公羊地→公羊敢→公羊寿



→胡毋子都(生)→;其二,公羊学派对《春秋》的研究,开始仅口说流传,至汉景帝时公羊寿与弟子胡毋生(子都)的"著于竹帛"才使《公羊传》成书。对这一传统的说法,近人崔适表示怀疑,他在《春秋复始》中指出:"子夏少孔子四十四岁。孔子生于襄公二十一年,则子夏生于定公二年。下讫景帝之初三百四十余年。自子夏至公羊寿,甫及五传,则公羊世世相去六十余年;又必父享耄年,子皆夙慧,乃能及之,其可信乎?"崔适的怀疑是颇有见地的。根据《公羊传》的内容来看,其中明文有引"子沈子"、"子司马子"、"子女子"、"子北宫子"、"鲁子"、"高子"等六人遗说,可证明"公羊学"的早期传授决非限于公羊氏家族内部。一般说来,古代的经传,不是积累而成,就是经过后人的增删,"公羊学"同样不能例外。

西汉景帝时期,立治《春秋》"公羊学"的博士胡毋生、董仲舒(当时的博士还不是专经的博士)。汉武帝立五经博士,其中的《春秋》博士就是公羊学派,而传授系统就是胡毋生和董仲舒两条线索,其中胡毋生的传授系统更清晰一些,现将两派系统列表于后。

在石渠阁会议以前,《春秋》学专指"公羊学"。汉宣帝始立《穀梁》博士,"穀梁学"得与"公羊学"并立为官学。"《公羊》善于谶,《穀

梁》善于经。”(郑玄《六艺论》)西汉晚期,谶纬之学风行,《公羊》学受到高度重视,东汉光武帝置今文十四博士时,把《穀梁》士取消了。然而,东汉一代,古文学兴盛起来,学习《左氏春秋》成了热点。“公羊学”面临着日趋衰微的严峻形势,不断地遭到古文学家的批评。同时,公羊学派的学者本身也有不少弊病,如只贵文章,不重义理,至有倍经任意,反传违戾者,其势是以讲诵言至于百万,犹有不解”。这些“俗儒”研习《公羊》,“援引他经,失其句读,以无为有,甚可闵笑者。”这就为反对“公羊学”的人提供了可乘之隙。至东汉末年,“以为《公羊》可夺,《左氏》可兴”的呼声甚嚣尘上。这时,公羊学派中出现了何休这个大师。何休,是汉初胡毋生、董仲舒以后最大的《公羊》学者。他“雅有心思,精研《六经》,世儒无及者。”曾为太傅陈蕃召用,参与政事,后受到党锢事件的牵连,废官而居,他决心继承汉初以来“公羊学”的事业,花了十七年心血,撰成《春秋公羊解诂》,“略依胡毋生条例,多得其正,括使就绳墨焉”(《公羊解诂》自叙)。《公羊解诂》是两汉“公羊学”的集大成著作,它博采众家精华。何休自序云遵照胡毋生的“条例”,他还钻研过“公羊学”大师董仲舒的学说(参见《东塾读书记》)。此外,还兼取《严氏春秋》和《颜氏春秋》,以及东汉今文学博士李育和博士羊弼的学说。何休在总汇前辈《公羊》学基础上,进一步“自设条例”(孔广森《公羊通义》)。所谓“条例”,就是根据孔子“寓入”经典中的“微言大义”,加以疏通,并提出一系列待人处事的行为准则。综观何休《公羊解诂》,“条例”大约有三类:一是承袭先师的条例,二是串解疏通经文后提出的条例,三是何休自设的条例。通过这些“条例”,使《公羊传》成为一部更有系统的今文学经典,反映了何休企图重振“公羊学”的努力。《春秋公羊解诂》一直流传至今,完整地保留于《十三经注疏》中。为了反击古文经学家的攻击,何休还撰了《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁废疾》三书,言《公羊传》义理深远,不可驳难应当“墨守”,即如墨子之守城。所谓“膏肓”、“废疾”,则喻《左氏传》和《穀梁传》之疾不可为也。汉代之后,公羊学派没有大的发展。唐代出现了一个徐彦,为何休的《公羊解诂》作了疏义。

公羊学派的重振要到清代中后期,十八世纪中晚期,常州学派的出现,标志着“公羊学”的重新崛起。庄存与、孔广森、刘逢禄、龚自珍、魏源、康有为等,属于清代公羊学派中有影响的人物。公羊学派在晚清具有十分重要的地位,是当时中国学术中的主流学派。鸦片战争爆发前后,龚自珍、魏源打出“公羊学”旗号,探究何休所谓《公羊传》中的“非常异义可怪之论”,借经学议政事、改风俗、思人才、正学术,把“公羊学”研究与经世、救亡、图存的政治目的紧密地结合在一起。近代的公羊学派大多继承龚、魏的传统,其中的精锐者更成为新思潮的弄潮儿,康有为、梁启超等就是利用“公羊学”的“三世”、“托古改制”等学说,作为其维新变法的理论依据。

郑　学

郑学,亦称“郑氏学”、“通学”、“综合学派”等,是指东汉末由郑玄开创的经学学派。

郑玄是东汉的儒家学者、中国历史上著名的经学家。他曾师事第五元先、张恭祖、马融,先后研习了今文经学和古文经学,然后网罗众家之说,把今文经学和古文经学通融为一。郑玄在经学上的重大成就,使他成为汉代最大的“通儒”,同时也是两汉时期儒家经学的集大成者。郑玄站在“通学”的立场上,遍注群经,“整”而“齐”之。根据史籍记载,郑玄曾注解过《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》,以及《中候》、《乾象历》;又撰写了《天文

七政论》、《鲁礼禘祫义》、《六艺论》、《毛诗谱》、《驳许慎五经异义》、《答临孝存周礼难》等，凡百余万言。范晔评价他说："郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归。"（《后汉书·郑玄列传》）

郑玄的弟子数以千计，郑学也曾风靡一时。以后从魏晋至隋唐，郑学的流传始终很广。清代乾嘉学派提倡"汉学"，对郑学十分重视，颇多发挥。

王（肃）学

王肃是三国魏儒家学者，著名的经学家，其所注经学在魏晋时期被称作"王学。"

王肃是司马昭的妻父，司马氏夺取政权后，王肃官居太常，总领五经博士，他凭借政治力量把自己的一系列经注及其父亲的《易传》，都立为学官。王肃治学特点在于"采会同异"。他遍注群经，不管今文学还是古文学，兼而采之，汇异同于一体。就治学会通的特点言，王肃之学和郑玄之学有相似之处，他的学术属于"通学"中的一种变异形态。就经注的内容言，王肃是郑学的批驳者与挑战者。王肃对郑注的批评十分广泛，在某些方面纠正了郑学的疏漏。然而却处处与郑学为敌，郑采用古文说，王就采用今文说驳之；郑采用今文说的，王则采用古文说驳之；王肃为了驳倒郑玄之学，还假借孔子的名义，伪造了《孔子家语》和《孔丛子》。这样就使其反驳走向了极端。这也是王学之所以不能超越郑学的重要原因。

王学在西晋的半个世纪中，居于官学的地位。"永嘉之乱"后，其影响基本消失。从经学史上看，王学作为"通学"的一种形态，以郑学的对立而相标榜，有一定的历史地位，而且在魏国后期和西晋产生过相当的影响。不过，王学没有留下传世的精品，最后被人遗忘了。

玄　学

玄学是三国、两晋时期兴起的、以综合道家和儒家思想学说为主的哲学思潮，故通常也称之为"魏晋玄学"。玄学是魏晋时期取代两汉经学思潮的思想主流。

玄学即"玄远之学"，它以"祖述老庄"、综合儒道立论，把《周易》、《老子》、《庄子》称作"三玄"。玄学之"玄"，出自老子的思想，《老子·一章》中说："玄之又玄，众妙之门"。玄就是总天地万物的一般规律"道"，它体现了万物无穷奥妙的变化作用。玄学家们用他们改造过了的老、庄思想来注解儒家的《论语》、《周易》，对已经失去维系人心作用的两汉经学作了改造，建立起了"以无为本"的哲学本体论。儒家的"礼法"、"名教"、"天道"、"人道"等思想，虽然也是玄学所讨论的内容，但其主旨却是道家的，即强调崇尚的是"无"、"自然"和"无为"。

玄学所探讨的中心问题尽管仍可归结为天人关系问题，但在形式上，它已经摆脱了两汉经学章句笺注的繁琐破碎；在内容上，则抛弃了经学思潮的"天人感应"的粗俗的目的论之论证。

玄学家在多方面论证了道家的"自然"与儒家的"名教"二者是一致的，他们一改汉代"儒道互黜"的思想格局，主张"儒道兼综"，孔子依然是最高的"圣人"。玄学所提出的或着重关注的有无、本末、体用、言意、一多，动静、自然与名教等一系列具有思辨性质的概念范畴，都是原始儒学和两汉经学所不具备或不重视的，玄学的出现大大推动了中国哲学的发展。

玄学一开始是从古文经学内部产生的。先是出现了脱出郑玄之学而更尚简要、重义理的刘表、宋衷的"荆州之学"，稍后又崛起专与"郑学"立异的王肃"王学"，后来才转向何

晏、王弼的玄学。玄学的发展演变经历了三个主要阶段：

第一阶段：玄学正式登上历史舞台，那是在曹魏的正始年间(240—248)，史称"正始之音"。当时出现了何晏、王弼的"贵无论"。何晏作《论语集解》、《道德论》，王弼注《老子》、《周易》，他们"以为天地万物皆以无为本"，(《晋书，王衍传》)；认为："圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者，故恒言其不足"(《三国志·钟会传》注引何邵《王弼传》)，意即孔子高于老子，孔子口说"名教"，实是"体无"，老子是处于"有"而论"无"。

第二阶段：正始之后，随着司马氏集团夺取政权，各士族集团内部的斗争日趋激化，玄学思潮内部也出现了"贵无"与"崇有"、"任自然"与"重名教"等各种争论。出现了以嵇康、阮籍为代表的"名教不合自然"的"异端"倾向，他们与司马氏集团在政治上不合作，强调"名教"与"自然"对立，主张"越名教而任自然"，轻视礼法。而乐广、裴颁则提出纠偏之论，认为自然不离名教，"名教中自有乐地"，强调"崇有"，重视礼法。

第三阶段：在裴颁"崇有论"基础上，郭象以其《庄子注》完成把"贵无"和"崇有"、"自然"和"名教"统一起来的任务。郭象提出名教与自然在理论上的一致性，他舍异求同，以"独化论"来解决这对矛盾，认为圣人"虽寄坐万物之上，而未始不逍遥也"(《逍遥游注》)；"圣人常游外以冥内，无心以顺有，故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若"(《大宗师注》)。东晋以后，玄学开始与佛教中般若学合流，逐步变为佛学的附庸。

理　学

理学是宋元明清时期儒学的主要形态，是中国封建社会后期占统治地位的哲学思潮。学术界对儒学的这个形态，历来存在多种称法，或"道学"，或"理学"，或"宋学"，或"新儒学"(Neo－Confu－Cianism)。

概而言之，"道学"之名出现最早，在北宋时期已有运用，但指称范围狭窄，尤其在两宋时期大多仅指周(敦颐)、张(载)、二程(程颢、程颐)和朱熹之学。"宋学"之名为清代考据学家所习用，以作为其所治"汉学"之对称，这一名称的包容性虽然较宽，但就实质言，它主要是从儒学经典研究的方法、即经学角度下定义的，与通常所说的儒学概念有一定区别。"新儒学"之名，原为二十世纪三四十年代时冯友兰、陈寅恪等学者一度采用过，以后主要在海外学术界被广泛沿用，只是近十几年来才在国内部分学者的论著中出现；究其含义，乃是指宋代开始出现的、有别于先秦原儒、汉唐经儒的新的儒学形态。至于"理学"之名，出现于南宋时期(佛教所谓的"理学"不论)，从明代开始在学术界通行，成为指称宋代以来形成的思想学术主流的专有名称，它包括程朱的"道问学"和陆王的"尊德性"之学，以及当时其他一些学派的学说，如张载等的"气学"、邵雍等的"象数学"等等。比较之下，"理学"之名似更符合一点现代意义上的学术划分，所以今人采用"理学"者居多，尤其是近几十年来的国内哲学史界基本都采用"理学"之名。

"理学"有狭义、广义之分，一般而言，这种区分可从学派和性质两个角度来看。

就学派而言，狭义的"理学"，仅指"程朱理学"；稍广一点，则既指"程朱理学"，亦指"陆王心学"，这是明代以来的传统说法。当代学者还有更广义的解释，那就是除了程朱、陆王两大派外，还包括"气学"(以张载、罗钦顺、王夫之为代表)、"象数学"(以邵雍为代表)、"婺学"(又称"吕学"、"金华学派"，以吕祖谦为代表)、"湖湘学"(以张拭为代表)等。广义地说，北宋中后期以王安石为代表的"新学"和以苏轼为代表的"蜀学"等，也属于理学的范畴。

在性质上，狭义的“理学”专指“性理之学”，即着重探究“理”、“气”、“心”、“命”之类概念范畴的学问，有时也往往称作“心性之学”。而广义的“理学”，则是指“义理之学”，即有别于汉唐儒生治经所注重的章句训诂之学，旨在寻求儒经中蕴含的大义和道学的学问。如前所述，“理学”之名始于南宋。当时，它既可以指“义理之学，也可以指“性理之学”，还可以两者兼指，而“义理之学”和“性理之学”两者又可以互通。关于理学的性质，南宋末的黄震在其《黄氏日钞》一书中表述得比较完备，他说：“自本朝讲明理学，脱出训诂”(《黄氏日钞》卷二《读论语》)；“宋兴八十年，安定胡先生(瑗)、泰山孙先生(复)、徂徕石先生(介)，始以其学教授，而安定之徒最盛，继而伊洛之学兴矣。故本朝理学，虽至伊洛而精，实自三先生而始。”(《黄氏日钞》卷四十五《读诸儒书》)；“本朝之治，远追唐虞，以理学为之根柢也。义理之学独盛本朝，以程先生(颐)为之宗师”(《黄氏日钞》卷九十一(跋尹和靖家传》)。由此我们可以得出三点结论：其一，“理学”就是“脱出训诂”的“义理之学”；其二，“义理之学”涵盖“性理之学”，“性理之学”则为“义理之学”的精髓(“至伊洛而精”和“以程先生为之宗师”)；其三，“义理之学”的出现早于“性理之学”，(从“三先生”到“伊洛”)。这样的用法，后世并不鲜见，如清代“学宗程朱”的“桐城派”，把“义理”、“辞章”、“考据”三者作为学术的三个方面，这里的“义理”实际主要指程朱的“性理之学”，亦即以“义理”涵盖“性理”。再如港台的“新儒家”牟宗三、徐复观、张君劢、唐君毅四人联名所撰的著名的《为中国文化敬告世界人士宣言》中，论及“心性之学”(即“性理之学”)时指出：“此心性之学，是中国古时所谓义理之学之又一方面，即论人之当然的义理之本原所在者。”今天，人们在讲“理学”时，往往只讲“性理之学”而不讲“义理之学”，这样做一般说来也未尝不可，因为“性理之学”本就是“理学”的精髓。但如果以为理学仅仅只是“性理之学”，那就失之偏颇了，“性理之学”也就成为无源之水、无本之木。

理学的产生，是儒学自身发展演变的结果，但更有其深刻的政治、经济和文化的背景。理学产生的政治和经济背景，主要与中国封建社会从前期向后期转折而引起的政治、经济方面的各种变化联系在一起。而理学产生的文化背景，则与外来文化的冲击，即佛教的刺激和挑战息息相关，理学的出现，实质上就是儒家学说针对佛教挑战而作出的一个创造性的回应。

理学的基本特征可以概括为四个主要方面：

一、以不同方式为发源于先秦的儒家思想提供了宇宙论、本体论的论证。

二、以儒家的圣人为理想人格，以实现圣人的精神境界为人生的终极目的。

三、以儒家的仁义礼智信为根本道德原理，以不同方式论证儒家的道德原理具有内在的基础，以存天理、去人欲为道德实践的基本原则。

四、为了实现人的精神全面发展而提出并实践各种“为学功夫”即具体的修养方法，这些方法的条目主要来自《四书》及早期道学的讨论，而特别集中于心性的功夫。

理学家们所特别重视的儒家经典，除了《周易》中的《易传》之外，主要就是《四书》，即《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》。理学家们大多认为，《四书》就是儒学价值系统和功夫系统的主要理论根据。理学中所着重讨论的问题和范畴有：理气、心性、格物、致知、主敬、主静、涵养、知行、已发未发、天命之性、气质之性、道心人心、天理人欲、王霸义利等等，这些范畴又可衍生出其他许多问题。

作为时代思潮，理学从正式兴起到其基本衰竭，其间经历了近七个世纪之久(公元十一世纪至十七世纪)。在这漫长的历史过程里，理学思潮开转启合，高潮迭起，在其自身

内在发展逻辑的支配下，也在各种外缘力量的作用下，曾出现几次重大的嬗变，形成了几个不同的发展阶段。理学传承演变的诸阶段，一方面保持着它作为时代思潮所具有的总的思想取向，另一方面又各自具有相对不同的理论内涵和特征。学术界对理学思潮发展演变过程的分期，有的从时间上划分的，如两期六段之分，也有的从理学发展的内在逻辑上划分的，如兴起——发展——分化——终结四段之分。

概括地说，理学滥觞于中唐以后，韩愈、李翱是理学滥觞时期的主要思想代表。北宋庆历(1041～1048)前后，理学开始正式崛起，出现了胡瑗、孙复、石介、范仲淹、欧阳修等理学的先驱人物；到熙宁、元丰年间(1068～1085)，形成濂学、关学、洛学、新学、蜀学等不同的理学学派，奠定了理学的基础并使之初具规模。进入南宋，随着理学的迅速发展而形成了以朱熹为代表的主流学派，同时，理学内部以陆九渊为代表的反对派也开始出现。自南宋末起，理学的主流派逐步登上统治思想的宝座，成为官方的正统哲学，并被悬为科举功令。到明代中叶，理学内部的反对派异军突起，以王阳明为代表的“心学”很快风靡于整个思想界，其流风余韵一直延至明末。明清之际，理学进入其批判性的反思总结阶段，标志着它作为一个时代思潮的终结。有清一代，理学虽然仍被最高统治者奉为正统学说，但已不再成为思想和学术的主流。

安定学派

安定学派，又称“苏湖学”、“湖学”，是北宋庆历(1041～1048)前后理学开始正式崛起时期出现的一个学派，对理学的形成具有重大的影响。安定学派的创始人是胡瑗(参见本书“胡瑗”条)，其远祖世居安定(今甘肃泾川以北)，学者习称其安定先生，故得名；又因为胡瑗成名主要是在苏州、湖州办教育，所以又称作“苏湖学”或“湖学”。

胡瑗曾在范仲淹创建的“苏学”(苏州府学)中担任教授。胡瑗执掌“苏学”，学规严格、教法切实，“为天下诸郡倡”。后在范仲淹推荐下，胡瑗又应滕宗谅之邀，出掌“湖学”(湖州府学)，设立“经义”、“治事”两斋，教学声名日显。庆历四年(1044)，范仲淹领导的“庆历新政”实施贡举改革和“兴学校”，有司取胡瑗的苏、湖学规为太学法。仁宗皇祐四年(1052)起，任国子监直讲，后又兼任“管勾太学”的“学政”。胡瑗是宋初著名的教育家、经学家，他所创立的“明体达用”教育宗旨，对后来的理学家影响很大。胡瑗从事教学长达二十六年，有许多弟子，形成了安定学派。这个学派最初在东南地区流传，陆游父亲陆佃生于庆历二年，到他青年时代所见还是“淮之南，学士大夫宗安定先生之学”(陆佃《陶山集》卷十五《傅府君墓志》)。以后胡瑗入主太学，其学派影响又及京畿，程颐《回礼部取问状》记：“往年胡博士瑗讲《易》，常有外来请听者，多或至千数人。”又史载：“是时礼部所得士，先生弟子十常居四五”(《宋元学案》卷一《安定学案》)，北宋中期不少学者及官员出自胡瑗门下。安定学派在当时的影响，还可从宋神宗与胡瑗弟子刘彝的问答中看出，熙宁二年(1069)，宋神宗问刘彝胡瑗与王安石孰优时，刘彝回答说：“臣师胡瑗以道德仁义教东南诸生时，王安石方在场屋中修进士业”，“臣师当宝元、明道之间……以明休达用之学授诸生，夙夜勤瘁，专切学校，始于苏、湖，终于太学，出其门者无虑数千余人。故今学者明夫圣人体用，以为政教之本，皆臣师之功”(《宋元学案》卷一《安定学案》)。

安定学派中最著名的弟子，当推后来成为“洛学”创始人之一的“小程子”程颐。皇祐年间，程颐在太学从师胡瑗，胡瑗以“颜子所好何学”为题试诸生，程颐之文深得胡瑗好评，随即延见并处以学职。黄百家在《宋元学

案》中特别强调了胡瑗与程颐的关系，谓其："知契独深，伊川之敬礼先生亦至。于濂溪（周敦颐）虽尝从学，往往字之曰'茂叔'，于先生非安定先生不称也。"程颐曾先后师事周敦颐和胡瑗，但在代表其主要思想的《程氏易传》中，不取周敦颐之"图说"而取胡瑗之"义理"，这足以说明两者在经学上的师承关系。

泰山学派

泰山学派，是北宋庆历（1041～1048）前后理学开始崛起时期出现的一个学派，对理学的形成具有重大的影响。泰山学派的创始人是孙复与石介。石介是孙复的弟子，所以泰山学派以孙复为主。孙复是晋州平阳（今山西临汾）人，曾长期客居泰山讲学，学者称其为泰山先生，其学派由此得名。

孙复是北宋前期与胡瑗齐名的教育家和经学家，他所创立的泰山学派，对北宋理学的兴起起到了很大的作用，清代全祖望曾这么说："有宋真、仁之际，儒林之草昧也。当时，濂、洛之徒方萌芽而未出，而睢阳戚氏（同文）在宋，泰山孙氏（复）在齐，安定胡氏（瑗）在吴，相与讲明正学，自拔于尘俗之中。"（《宋元学案》卷三《高平学案》王梓材引）这里所说的戚同文实际影响并不大，主要是胡瑗和孙复两个学派在濂学、洛学、关学出现之前影响为大。

孙复是北宋庆历之际经学变古的主要代表人物之一，尤其是他的《春秋》学研究，抛弃了传统的《三传》，以自己的主观理解释经，他的学风对后世影响颇大。程颐在《回礼部取问状》上记："孙殿丞复说《春秋》，初讲旬日间，为者莫知其数。堂上不容，然后谢之，立听户外者甚众。当时《春秋》之学为之一盛，至今数十年传为美事。"（《二程集》）这充分说明了当时学者对其学风的认同。孙复开风气之先，治《春秋》的学者相继效法，宋代治《春秋》出名的学者如孙觉、刘敞、瞿于方、叶梦得、吕本中、胡安国、高闶、吕祖谦、程公说、张洽、吕大圭、家铉翁等等，他们的《春秋》学在内容上固然与孙复多有不同，但舍传求经、变专门学为通学这一特点是完全一致的（参见皮锡瑞《经学通论》四）。

泰山学派的传人不少，其中著名的有石介和刘牧。石介是当时排佛道、斥时文的健将（参见本书"石介"条）；刘牧是宋代《易》学中"图书"一派的早期传人。泰山学派中对后世影响最大的当推胡安国。胡安国师承孙复弟子朱长文，是孙复的再传弟子，胡安国的《春秋传》，被列为元、明两代科举取士的法定读本。理学的集大成者朱熹对孙复的评价也很高，认为孙复治《春秋》，"推言治道，凛凛然可畏，终是得圣人个意思"（《朱子语类》卷八十三）。

濂学

濂学是由北宋儒家学者周敦颐开创的理学学派。周敦颐晚年定居庐山莲花峰下，以自己家乡营道的水名"濂溪"，来命名堂前的小溪和书堂，所以学者习称其为濂溪先生，"濂学"之名也因之而得。

周敦颐一向被学术界认为是北宋理学中"程朱理学"一派的"开山祖师"，清代的黄百家在《宋元学案》中说："孔孟而后，汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣。元公（周敦颐）崛起，二程（程颢、程颐）嗣之，又复横渠（张载）诸大儒辈出，圣学大昌。胡安定（胡瑗）、徂徕（石介）卓乎有儒者之矩范，然仅可谓有开之必先。若论阐发心性义理之精微，端数元公之破暗也。"（《宋元学案》卷十一《濂溪学案上》）但从实际的理学历史发展过程来看，周敦颐在北宋理学崛起之时的影响很小，他之所以能获得如此地位，主要原因是"洛学"的创始人二程兄弟曾师事于他。关于濂

洛间的师承关系，学术界历来有不同的说法，争论很多，至今仍是疑案。二程少年时曾短暂问学于周敦颐，但二程的思想与周敦颐的关系并不很大。二程本人也不甚推崇其早年的老师，曾稍带贬意地说“周茂叔穷禅客”（《河南程氏遗书》卷六）。二程兄弟也不承认自己的思想与周敦颐有关，他们曾经这么说过：“吾学虽有所受，‘天理’二字却是自家体贴出来。”（《河南程氏外书》卷十二）而且，程颐以“义理”说《易》，迥异于周敦颐的《太极图说》。由于周敦颐没有处在当时的政治和时代思潮的中心，“濂学”在当时没有形成很大的学派，所以也就很难产生大的社会影响。只是南宋时期朱熹、张栻等的极力推崇，周敦颐才被视为“理学开山”的，加上朱熹的思想学说后来被定为官为学说，这一点也就为大家所接受。

不过，周敦颐的思想学说还是具有鲜明理学特征的，尤其是他的《易》学思想和“诚”的思想，对以后的理学发展有很大的影响。具体地说，周敦颐将宇宙本原道德化，并从中寻求封建伦理道德的永恒性依据，他的《太极图说》、《通书》、《爱莲说》等援道、佛入儒等，他所提出的太极、动静、性命、鬼神、死生、诚、几、中和等许多命题，以后也反复为理学家所讨论。

洛　学

洛学，一般说来是专指以北宋儒家学者程颢、程颐开创的理学学派，旧时也有学者把邵雍之学归在洛学之中。二程的“洛学”也称作“伊洛之学”。

程颢和程颐之学称为“洛学”，这是就地域而论的，因为二程兄弟是河南洛阳人，又长期在洛阳从事讲学活动。如果从“洛学”的内涵而言，它属于宋明理学中“理本论”的一个哲学学派，也称作“理学”（狭义的），后来与朱熹之学结合则称作“程朱理学”。二程兄弟自认为其学说，是把孟子以后中断一千四百年之久的儒学“道统”承接了起来。二程之学以“理”（“天理”）为最高哲学范畴，所谓的“理”，既是指自然的普遍法则，也是指人类社会的当然原则，适用于自然、社会和一切具体事物。这就把儒家传统的“天人合一”思想，用“天人一理”的形式表达了出来，中国上古哲学中“天”所具有的本体地位，现在开始用“理”来代替了，这是二程“洛学”对中国古代哲学的一大贡献。二程“洛学”的思想核心，就是高扬孔孟儒学的精神，强调道德原则对个人和社会的意义，注重内心生活和精神修养。（参见本书“程颢”、“程颐”条）。在经学方面，二程除与时儒一样重视《周易》和《春秋》之外，还特别重视后来被称为“四书”的《大学》、《中庸》、《论语》和《孟子》，他们曾说过：“《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也”（《大学章句》）；“不偏之谓中，不易之谓庸；中者天下之正道，庸者天下之定理。此篇乃孔门传授心法”（《中庸章句》）；“学者当以《论语》、《孟子》为本。《论语》、《孟子》既治，则六经可不治而明矣。”（《河南程氏遗书》卷二十五）在治经方法上，二程反对沉溺于经文的训诂章句之学，强调“独见”、“自得”，重视“经”与“道”的关系，主张“知道”、“求道”。正因为如此，其学术思想在当时又得名曰“道学”。

二程一生以从事教育为主，因此培养了大量弟子。程门的弟子遍及当时的中原、河东、蜀中、关中、吴越、湖湘、闽赣各地，洛学也成为北宋后期惟一能与受到官方支持的王安石“新学”相颉颃的最大的学派。在二程众多的弟子中，以谢良佐、吕大临、杨时、游酢为最有名，被人们称为“程门四大弟子”。一般以为，其中以谢良佐为最有创造性，“洛学之魁，皆推上蔡（谢良佐）”（《宋元学案》卷二十四《上蔡学案》）；而以杨时为“传道”之功最巨。杨时一直活到宋室南渡以后，晚年的杨时，地

位日隆,“传道东南”,南宋理学诸派几乎都与他的传授有或多或少的关系,被称之为“洛学”中的“道南学派”(参见本书“谢良佐”、“杨时”条)。

程颢和程颐的思想,人们一般统称为二程“洛学”,但实际上两人的思想还是有一定的区别。相对而言,程颢比程颐更注重个人内心的体验。因此有一些学者认为,程颢的思想是后来陆九渊“心学”的源头,程颐的思想则是后来朱熹“理学”的源头。

洛学以后与朱熹的“闽学”结合起来,成为中国封建社会后期官方哲学中的正统学派,其思想学说成为官方统治思想。

关学

关学,是萌芽于北宋庆历之际的儒家学者申颜、侯可,至张载而正式创立的一个理学学派。因其实际创始人张载世称“横渠先生”,因此又有“横渠之学”的说法。

所谓“关学”即关中(函谷关以西、散关以东,古代称关中)之学,是从地域角度而言的,因为无论申颜、侯可,还是张载,都是关中人,“关学”中弟子也多为关中人,故称之为“关学”。如果就关学的内涵性质而言,它属于宋明理学中“气本论”的一个哲学学派。

张载“关学”,以《易》为宗,以《中庸》为体,以《礼》为用,以孔、孟为法。他提出了以“气”为本的宇宙论和本体论哲学思想。认为宇宙的构成主要分为三个层次:太虚——气——万物,三者是同一实体的不同状态,它们之间的关系是相辅相成的。这是一种“气”一元论的唯物论之本体论,是中国古代朴素唯物论哲学发展的一个里程碑。张载还从其“气”本论的哲学出发,提出了“民胞吾与”的伦理思想,确立了他对佛道思想的批判立场。与一般理学的学派不同,关学特别强调“通经致用”,以“躬行礼教”倡道于关中,并且十分重视《礼》学,注重研究法律、兵法、天文、医学等各方面的问题(参见本书“张载”条)。

张载之时,“关学之盛,不下洛学”,《宋元学案》中记有不少弟子,其中著名的有吕大忠、吕大钧、吕大临、范育、苏昞、游师雄、种师道、李复等。但张载死后,关学分化而衰微,其中“三吕”等转投“洛学”,在守关学师法之同时,也加强了关学的“洛学”色彩;李复则代表了关学的正传,可是其影响已非昔日可比。张载“关学”对后世有一定的影响,这主要体现在对明清时代的王廷相、王光之、李颙、戴震等思想家的思想学说之影响,他们继承并发展了关学的传统。

荆公新学

北宋神宗时期王安石创立的学派,学术界一般称之为荆公新学,又简称为新学。

王安石的“新学”,一般指其《三经新义》(即《诗义》、《书义》、《周礼义》),及其为释经而作的《字说》,反对新学者对这四部书也尤加攻击。《三经新义》的撰修,体现了王安石“以经术造士”的思想。

王安石认为,经术造士是盛王之事:训释经义,教育士子,符合盛王的做法;衰世伪说诬民,私学乱治;孔孟经学精义自“秦火”后散失,章句传注陷溺人心,淹灭了经义的“妙道”,遂使异端横行;因此他们要重新训释经籍,使义理明白,解除以往对经学的曲解,从而能够以经学来化民成俗。在《三经新义》中,以《周礼义》为最重要,它是变法的理论依据,因此由王安石亲自训释;《诗义》、《书义》则由其子王雱和吕惠卿等共同参与训释的。《三经新义》成后,由官方在全国正式颁行,“一时学者,无敢不传习,主司纯用以取士,士莫得自各一说,先儒传注,一切废不用”(《宋史·王安石传》)。由此标志着汉唐经学的真正结束和宋学的全面展开。

新学虽以《三经新义》和《字说》为主，但并不限于这些内容，王安石的《洪范传》、《老子注》、《易义》、《杂说》等，也无不是新学要著。此外，“新学”中人对《孟子》也都十分重视，如王安石、王雱、王令、龚原、许允成、沈括、王子韶等均有《孟子》方面的著作，他们都是当时“孟子升格运动”中的有力人物。

新学的性质，属于北宋时期开始兴起的儒家心性之学，即所谓的“道德性命之学”或“性理之学”，是当时理学思潮中的一个重要学派。翻检一下《王文公文集》，马上就可以发现：他对传统章句训诂之学的否定，他对佛道思想的汲取，他对孟子其人其书的推崇，他对道德义理的提倡，他对理想人格的追求，他对性命、情欲、义利等问题的探究，丝毫也不逊色于同时代的任何一位思想家。如上种种说明，处于时代思潮的激流漩涡之中，王安石没有也不可能游离或跨越这个必由的历史取向。他只是在用他的方式、他的理解，来研究阐发理学思潮所关注的时代课题。正因为如此，其学生蔡卞会这样评价乃师：“自先王泽竭，国异家殊。由汉迄唐，源流浸深。宋兴，文物盛矣，然不知道德性命之理。安石奋乎百世之下，追尧舜三代，通乎昼夜阴阳所不能测而入于神。初著《杂说》数万言，世谓其言与孟轲相上下。于是天下之士，始原道德之意，窥性命之端。”（《郡斋读书记·后志二》引）反对王安石的人，也不否认其学为“性理之学”。如当时的陈瓘为攻击王安石的《日录》是诬伪之书面作的《尊尧集》，其序中云：“臣闻‘先王所谓道德者，性命之理而已矣’，此安石之精义也。有《三经》焉，有《字说》焉，有《日录》焉，皆性命之理也。蔡卞、蹇序辰、邓洵武等，用心统一，主行其教，所谓‘大有为’者，亦性命之理而已矣；其所谓‘继述’者，亦性命之理而已亦；其所谓‘一道德’者，亦以性命之理而一之也；其所谓‘同风俗’者，亦以性命之理而同之也。不习性命之理谓之流俗，黜流俗则窜其人，怒曲学则火其书，故自卞等用事以来，其所谓国是者皆出性命之理；不可得而动摇也。”（《邵氏闻见后录》卷二十三引）在这里，陈把王安石及其后学蔡卞等的思想学说，统统说成是“性命之理”。又如金朝的赵秉文也说：“自王（安石）氏之学兴，士大夫非道德性命不谈，而不知笃厚力行之实，其蔽至以世教为‘俗学’。而‘道学’之蔽，亦有以中为正位，仁为种姓，流为佛老而不自知，其蔽反有甚于传注之学。此又不可不知也。”（《滏水文集》卷一《性道教说》）这里不仅揭示了安石之学汲取佛老思想的实质，而且直接把它与“道学”联系在一起，以与传统的训诂传注之学“俗学”相对举。无论是蔡氏褒王，还是陈氏、赵氏贬王，可以看到其中的共同一点，那就是都认为王安石的“新学”是以发明“道德性命”为旨归的。侯外庐在其《中国思想通史》中把二程的“洛学”名之为“道统心传式的理学”，而把王安石的“新学”名之为“新义式的理学”。

新学学派以王安石为首，其主要成员有：王雱、吕惠卿、蔡卞、常秩、陆佃、蹇序辰、邓洵武、王令、龚原、许允成、沈括、王子韶、章惇、蔡京等。

新学初步形成于宋仁宗后期，当时已有一部分青年学子从王安石游。王安石执政后，设局修经义，不少学者参与其事，成为其学派中人，新学遂为官方之学。从此开始直至北宋灭亡前的近六十年里，除元祐初年略为受挫外，新学基本上统治了当时的思想界，《三经新义》和《字说》，乃至“新学”中人的经学著作如《易解》、《论语解》、《孟子解》等，通行于科举考场，为学子所宗（参见晁公武《郡斋读书志》卷一上、下）。因此，“新学”可谓北宋后期最有势力的学派。不过，自王安石去世以后，新学因意识形态化而变质，不仅没有出现有影响的学者，更有甚者，其学成为蔡京、秦桧之流利用来作为排斥异己的工具。南宋后，随着对王安石变法的否定，程朱理学成为思想学术主流，新学也就被视为“异端邪

说”，不断遭到贬低和否定。

龟山学派

龟山学派，是由二程著名弟子杨时创立的一个理学学派，因杨时号“龟山”，所以得名。又由于他从学程颢后南归时，程颢目送之曰：“吾道南矣！”故其所传学人又称之为“道南学派”。

杨时曾先后师事过二程兄弟（参见本书“杨时”条），对传播二程的“洛学”有很大的贡献。北宋灭亡、南宋建立后，以杨时为代表的理学家，一方面把亡国的灾祸归咎于王安石的变法及其“新学”，另一方面则努力传播洛学的思想。二程洛学的学说主要是通过讲学方式传授的，弟子们曾记录了大量的语录，这些语录大多未经整理，连洛学的代表作品程颐的《易传》也未定稿。杨时曾花了大量精力整理二程的语录成《二程粹言》，校定了《伊川易传》，使二程的思想得以比较全面完整地留存于世并流传开来。除整理二程的著作之外，杨时自己也著书立说，发挥师说，承前启后，继往开来。杨时还继承了二程教书育人的传统，聚徒讲学，他曾在湖南的浏阳、浙江的余杭和肖山、湖北的荆州等地任官时讲学，影响最大的是在毗陵（今江苏无锡）的东林前后讲学达十八年之久，后来明代的东林书院就是建在杨时讲学的旧址上，杨时的思想学说甚至还传播至东西、福建等地。因为杨时是福建人，所以人们又把杨时看作是后来朱熹“闽学”的开山鼻祖。

杨时的年寿很高，活到八十三岁。宋室南渡以后，他的政治地位与学术地位都相当高，因此其学术思想在当时产生很大影响，史称“东南学者惟杨时为程氏正宗”（《宋史·道学传》）。杨时是“南渡洛学大宗，晦翁（朱熹）、南轩（张栻）、东莱（吕祖谦）皆其所自出”（《宋元学案》卷二十五《龟山学案》）。南宋“东南三贤”的朱熹、吕祖谦、张栻，与龟山学派都有师承关系，其中尤以从罗从彦、李侗到朱熹一系为最有影响，杨时的“龟山学派”也就成为从二程到朱熹的“理学”之最重要的中间环节。

闽　学

闽学，又称“朱学”、“朱子学”、“考亭学派”等，是由南宋朱熹创建的理学学派。

从南宋开始，理学进入其成熟阶段，出现了主流学派。其中由北宋二程兄弟开创，由两宋之际杨时积极传播，由南宋朱熹进一步发展、完善的“理学”一派，取得了完备的形态。

朱熹祖籍徽州婺源（今属江西），出生于南剑州尤溪（今福建尤溪县），成长于建州建瓯（今属福建），成家于崇安五夫里（今属福建），立业于建阳考亭（今属福建），故人们又常称其学为“闽学”或“考亭学派”。朱熹幼承家学，其父朱松是杨时弟子罗从彦的门人。少时又师从属洛学一派胡宪、刘勉之、刘子翚。从二十四岁起，他受学于罗从彦门人延平李侗，真正开始走上理学的发展道路。经过长期的刻苦研究，终于成为中国封建社会后期影响最大的哲学家、经学家。其学问渊博，于学无所不窥，是理学的集大成者。他的学说，构建起了一个规模庞杂而又不失缜密精致的思想体系。朱熹一生著述极丰，是中国历史上著作最丰的儒浓学者之一，全祖望在《宋元学案》中称朱熹“致广大，尽精微，综罗百代矣”，这并非溢美之虚语。朱熹一生主要的时间（约四十年）是在福建讲学。晚年由于卷入当时朝廷的政治斗争，其学被定为“伪学”，直到去世之时“罪名”尚未解除。但朱熹死后不久，“党禁”解弛，朱熹的地位就开始日渐上升。从南宋末起，朱熹的思想学说逐渐

被封建政府所重视并接受，成为官方正统学派，一直持续到清末。朱熹其人也最终成为配享孔庙的“十哲之一”，其实际影响在历史上的儒家思想家中仅次于孔子和孟子。

朱熹一生重视讲学，他到处建精舍、创书院、广收门徒，培养了大量弟子。仅在其《文集》中与朱熹有书信往来的门人就多达二百多人；在《朱子语类》中，所列出的记语录者也有九十多家。朱熹去世之时，虽然官方禁止举行葬礼，但为其送葬者还是逾千人，其中绝大多数是朱熹的弟子。所以可以说，以朱熹为核心形成了一个人数众多、很有力量及影响的学派。朱熹生前著书，也往往组织弟子一起参与写作或编定，如《宋史·道学传·蔡元定传》载：“熹疏释《四书》，及为《易》、《诗传》、《通鉴纲目》，皆与元定往复参订。《启蒙》一书，则属元定起稿。”又载“熹晚欲著《书传》，未及为，遂以属（蔡）沈。”又其《仪礼经传通解》，也是与弟子黄榦等人共同撰写的，一直到临死前尚未完稿，还嘱黄榦等继续完成书稿。不过，朱熹门人虽多，真正能传其学者并不多，蔡元定、蔡沈、黄榦、陈淳等少数几个学生，是属于学术上造诣颇精者，也难望其老师之项背。朱熹弟子及再传或私淑弟子中，颇有一些在政治上得势者，这对闽学的传播及取得官方之认同是很有力的，其中特别值得一提的是宋理宗时期的显宦真德秀与魏了翁，他们对确立“程朱理学”的统治地位有很大的功劳。元朝以降，程朱理学意识形态化而成为官方之学，尽管一些不仕学者私奉其学，但其学派意义已基本消失。

象山学派

象山学派，又称“陆学”、“心学”等，是由南宋陆九渊创建的一个理学学派。

南宋中期，当朱熹的“闽学”蔚为大观之时，其他学派也在迅速形成之中，主要的就是由陆九渊开创的理学中“心学”一派。“程朱理学”虽然把封建伦理原则提升到宇宙本体和普遍规律的高度，使孔孟的古典儒学获得了强有力的本体论基础，但在道德实践上，其学说更多地是把封建伦理原则作为一种外在的权威、外在的强制，忽视了人作为道德实践主体的主观能动性，于是就有陆九渊“心学”的崛起并与之抗衡。由于陆九渊曾长期讲学于贵溪县山（今江西贵溪县），世称其为象山先生，其学派人们一般称之为“象山学派”。

陆九渊之学远承孟子“尽心”说，近取程颢“心是理”命题，初步建立起了宋明理学中的“心本论”的哲学体系。陆九渊十分强调人的“心”之统帅作用，他认为儒家经典不过是对“良心”运用的各种例证所作的叙述，按他的观点，为学目的只是实现道德的境界，而经典的学习并不能直接有助于达到这一目的。因此他提出了“学苟知本，六经皆我注脚”；“六经注我，我注六经”等命题。陆九渊并不完全反对读书，在他的语录中曾说：“某何尝不读书，只是比他人读得到别些子。”他还批评了不读书的现象，认为“束书不观，游谈无根”。只是他要强调“发明本心”，而经典研究不能必然增进人的道德，所以就认为其没有独立的价值和意义。他曾与朱熹在学术上展开多次争论，其中最为出名的，就是在南宋孝宗淳熙二年（1175）的“鹅湖之会”上，陆、朱关于治学方法和修养方法的辩论。

陆九渊从不著书，他基本上是通过讲学的方式对他学生发生作用。由于陆九渊善于演讲，吸引了不少学生，在当时形成了一个颇有影响的学派，“弟子属籍者，至数千人”（《宋元学案》卷七十七《槐堂诸儒学案》）。陆九渊的及门弟子大体上集中于两地，一是江西，一是浙东。两地的弟子对象山学学派的建树有所不同。江西的弟子著力于构筑学派门户，其中以傅梦泉、邓约礼、傅子云等为代表，史称“槐堂诸儒”；浙东的弟子折服于陆九渊的

"本心"理论，着力于陆九渊思想学说的阐发，其中得力的人物是被称为"甬上四先生"的杨简、袁燮、舒璘、沈焕。由于朱熹与陆九渊的多次争辩，以后"朱学"与"陆学"两派的弟子长期形同水火，门户之见极深。

南宋中期以后，从总的方面来看，"陆学"的势力和影响是远不能与"朱学"相提并论的。一直到明中叶开始，在王守仁的大力倡导之下，"心学"才重新获得了很大发展，并在晚明的思想界和学术界有压倒"朱学"之势。王守仁的"心学"尽管在源头及内涵上与"陆学"不尽相同，但由于它们之间有一定的关联，人们一般合称为"陆王心学"。

婺　学

婺学，又称"吕学"、"金华学派"，是指南宋中期由吕祖谦开创的一个儒家学派，它是南宋"浙东学派"重要的一支。"婺学"之得名，是因为唐宋时期金华名"婺州"之故。

吕祖谦的家学渊源十分深长，其为学能做到不私一说而兼取其长。他与朱熹、张栻过从甚密，时人以"东南三贤"目之。他又与浙东诸子及江西三陆子(陆九龄、陆九韶、陆九渊)私交也很深，朱熹和陆九渊的"鹅湖之会"，发起者就是吕祖谦。

由吕祖谦创建的"婺学"，在当时有相当影响，与朱熹的"理学"、"陆九渊"的"心学"齐名并鼎足相抗，全祖望在《宋元学案》中曾说："宋乾淳以后，学派分而为三：朱学也，吕学也，陆学也。三家同时，皆不甚合。"(《宋元学案》卷五十一《东莱学案》)

吕祖谦一生长期从事教育活动，从其学者甚众，朱熹、张栻这些大儒兼教育家都乐意把子女送到吕祖谦门下就学。在其弟弟吕祖俭的协助下，吕祖谦创建了与岳麓书院齐名的丽泽书院，"四方之士急趋之"，培养了大批学者，一直影响到明代的学风，"明招学者，自成公(吕祖谦)下世，忠公(吕祖俭)继之，由是递传不替，其与岳麓之泽，并称克世。……明招诸生，历元至明未绝，四百年文献之所寄也……为有明开一代学绪之盛。"(《宋元学案》卷七十三《丽泽诸儒学案》)而在吕祖谦"婺学"的后学中，最为出名的是宋末王应麟。

永嘉学派

永嘉学派，又称"事功学派"、"功利学派"等，是南宋时期在浙东永嘉(今温州)地区形成的一个儒家学派，是南宋浙东学派中的一个重要分支学派。

永嘉之学，渊源于北宋庆历之际的王开祖、丁昌期等，以后周行己、许景衡等又把"洛学"、"关学"传到温州，在南宋形成学派。南宋之时，永嘉地区的学者辈出，"温州多士为东南最"(真德秀语)，郑伯熊、薛季宣、陈傅良、徐谊等是前期永嘉学派的出名学者，到叶适则集永嘉学派之大成。史称"乾淳诸老既殁，学术之会，总为朱、陆二派；而水心(叶适)断断其间，遂称鼎足。"(《宋元学案》卷五十四《水心学案》)叶适成为吕祖谦去世后与朱熹的"理学"、陆九渊的"心学"鼎足相抗的浙东学派之代表人物。

永嘉学派的形成，与南宋时期永嘉地区商品经济的发展有密切的关联。当时，永嘉地区出现了富工、富商及经营工商业的地主，永嘉学派就是代表这些新兴阶层利益的思想家。他们纷纷著书立说，要求抵御外侮，维持社会安定，主张减轻捐税，恢复工农生产，强调买卖自由，尊重富人，提倡实事和功利。

永嘉学派的最大特点，就是与当时朱熹的"理学"、陆九渊的"心学"大讲身心性命之学立异，他们强调功利，注重事功，正如明清之际的黄宗羲所指出的："永嘉之学，教人就

事上理会，步步着实，言之必使可行，足以开物成务。盖亦鉴一种闭眉合眼，矇瞳精神，自附道学者，于古今事物之变不知为何等也。”(《宋元学案》)卷五十二(《艮斋学案》黄宗羲按语)具体地讲，这种事功之学主要体现在三个方面：

一、政治上，强调以民为本，改革弊政，对外主张明“夷夏之辨”，抗击金兵入侵。

二、经济上，反对中国传统“重本轻末”、重农抑商的思想，认为应该“通商惠工”、“扶持商贾”，发展商品经济，并认为雇佣关系和私有制是合理的，富人应该成为社会的中坚力量。

三、学术思想上，一是重视事功之学，认为讲“义”不可以离开“利”，对传统儒家中所谓“正其谊(义)不谋其利，明其道不计其功”(董仲舒语)的说法表示异议，说：“仁人正谊不谋利，明道不计功，此语初看极好，细看全疏阔。……既无功利，则道义者无用之虚语尔。”(《习学纪言序目》卷二十三《前汉书》)因此，他们提出了“以利和义，不以义抑利”的观点，试图把两者统一起来。二是重视历史和制度的研究，希望通过考求历代国家成败兴亡的道理、典章制度沿革兴废，以找寻出振兴南宋、转弱为强的途径。以上这些思想又具体反映在其哲学研究上，认为“道不离器”，反对“专以心性为宗主”。

总之，永嘉学派继承并发展了传统儒学中“外王”和“经世”的一面，使儒家的学说不至于完全陷入纯讲求个人的心性修养，从而使它成为南宋儒学的一个重要侧面。

湖 湘 学 派

湖湘学派，是一个渊源流长的地域性儒家学派。南宋绍兴年间，因著名学者胡安国、胡宏、张栻等人的主要学术研究和传播学术思想的活动都在湖南，故得名。

湖湘学派形成于南宋建炎以后。当时著名学者胡安国与儿子胡寅、胡宏等，因不满南宋朝廷的黑暗政治和投降政策，由福建迁往湖南衡山附近定居，潜心研究理学并授徒讲学，创建碧泉书院、文定书堂，积极从事传播理学的工作，开创了湖湘学派。胡安国在南岳紫云峰下完成了他的名著《春秋传》，这是宋代理学家以义理之学研究《春秋》的代表作品。它与朱熹的《四书集注》并重，成为科举取士官方规定的必读教科书。其子胡宏也在衡山完成了他的代表作《知言》，被誉为“道学之枢要，制治之蓍龟”。知名度不在张载的《正蒙》之下。胡安国的《春秋传》专讲“华夷之辨”，而胡宏的《知言》则阐明“性”为宇宙本体的思想。南宋乾道、淳熙年间，是湖湘学派最为鼎盛的时期。这一时期湖湘学派的代表人物是张栻。张栻与当时朱熹、吕祖谦齐名，并称“东南三贤”。张栻曾师从胡宏于文定书堂，因学识超群，被胡宏赞为“圣门有人，吾道幸矣”。他学成后归长沙，先后主讲岳麓、城南两书院。在胡宏病逝后，成为湖湘学派的领袖人物。他不仅继承了胡宏之学，而且还吸收周敦颐、二程、张载等前辈学者的学术思想，并与同时的朱熹、吕祖谦、陈傅良、陆子寿等学者进行学术交流，扩大了湖湘学派在全国的影响。一时间，大批游学的士子前来湖南研习理学问难论辩，有的还“以不得卒业于湖湘为恨”，当时的长沙成为全国闻名的理学基地。

湖湘学派的政治思想和学术思想各具特色，曾对后世产生过十分深远的影响。在政治思想方面：湖湘学者具有强烈的爱国主义思想。湖湘学者坚决主张抗金，收复中原。如当时担任中书舍人的胡安国就建议朝廷“当必志于收复中原，祗奉陵寝；必志于扫平仇敌，迎复两宫”，胡宏宁可隐居衡山过清贫的生活，也不愿与主张妥协投降的秦桧往来，拒不接受秦桧的召用。张栻更以力主抗金闻名于世，并把抗金复仇作为治国大纲。他说：

“自古为国，必有大纲，复仇之义，今日之纲也”（《南轩集·戊午谠议》）。朱熹称他为“慷然以奋发仇虏，收复神州为己任”。在张栻的影响下，湖湘弟子们不仅主张抗金，不少人投笔从戎，亲赴抗金战场，成为优秀的抗金将领。有鉴于民族矛盾的异常尖锐，湖湘学者提出“民为邦本，本固邦宁”的重民主张。胡宏说：“养民惟恐不足，此世之所以治安也，取民惟恐不足，此世之所败亡也”。（《知言》卷三）他主张“治道以恤民为本”（《五峰集·与刘信叔书》）张栻认为“欲复中原之地，先有以得中原之心，欲得中原之心，先有以得吾民之心。”张栻及其弟子还把这种重民思想体现在他们的政事活动中，他们注意问民疾苦，访求利病，改革地方弊政，减轻人民负担。为了要从根本上解决社会弊端，他们主张变法改革，从政治、经济、军事和社会风俗等方面提出了锄奸恶、清仕途、用贤才、明赏罚、均田地、整师旅、罢监师、易风俗等一系列革新主张。

在学术思想方面：以性为本体的理学思想和重践履的经世务实学风是湖湘学派的主要特征。论“性”说“道，是湖湘学者讨论的中心议题。胡宏在《知言》中将性分为“天地由此而立”的本体之性和具体的人性物性。他认为“大哉性乎，万理具焉，天地由此而立矣。”（《知言》卷四）“非性无物，非气无形，性其气之本乎！”（《知言》卷三）他还认为具体之性和本体之性虽有区别，但二者仍然有着不可分割的联系，所以他得出“观万物之流形，其性则异；察万物之本性，其源则一”（《知言》卷二）的结论。他的论证心和性的关系时，指出“未发只可言信，已发乃可言以”（《五峰集·与僧吉甫书》），这表明作为本体的性是通过人的“已发”之心才能得到真正的体现。张栻继承了胡宏“性为未发，心为已发”的思想，他说：“心也者，贯万事、统万理而为万物之主宰者也。”（《南轩集》）心“能统万理”并主宰万物，这就是湖湘学派以性为本体的理学思想的特色。湖湘学派还提倡重践履、重经世的务实学风。胡安国向以“强学习行，以圣人为标的，志于康济时艰”（《宋史》本传）著称。胡宏也是以力行训导学生。张栻更以“今人不践履，直是未尝真知”而强调躯行践履的重要性。湖湘学者重视务实学风。胡宏反对学者多寻空言，不究详实而变谈性命，张栻为学注重经世，教育学生在日用酬酢处用功，他的弟子也由此走向经世致用的道路。

南宋淳熙七年（1180），张栻去世后，湖湘学派出现了分化，大部分学者投其他名师，如张栻弟子胡大时改从陈傅良、朱熹问学，后来又师事陆九渊；蒋元夫也求学于陆九渊。因此，湖湘学派作为独立的地域性学派已不复存在。后来虽有明代学使陈凤梧作《湖南道学渊源录》，表彰湖南学者，但也只是流风余韵，其影响在元、明两代并不显著。

直到清代，康熙《岳麓书院志》专辟“湖南道统”一节，为胡安国、胡宏、张栻及其他湖南学者列传。乾隆时，乾隆皇帝又为长沙岳麓书院亲书“道南正脉”匾额，以表彰湖南学者传播理学之功。特别是在晚清，湖湘学者更为人才济济，名家辈出。如唐鉴、曾国藩、胡林翼、左宗棠、郭嵩焘、罗泽南等人都认为“苟通义理之学，而经济该乎其中”，是晚清著名理学经世派的代表。又如魏源、陶澍、贺长龄、贺熙龄等人虽然潜心于学术、通贯经史，但他们“以经术为治术”，主张经世致用。他们的这些思想特性，都继承了湖湘学派的思想传统和作风。

甘泉学派

甘泉学派，是明代中期以儒家学者湛若水为代表的一个思想流派，因湛若水号甘泉，故得名。

甘泉学派与以王守仁为代表的阳明学派同时讲学，都属于宋明理学中“心学”的一派。但湛甘泉与王阳明在为学宗旨上有明显不

同,王阳明以"致良知"标宗,湛甘泉则主张"随处体认天理"湛甘泉是白沙陈献章的弟子,为陈献章所赏识,但他认为陈献章强调"静坐"的修养方法有似于禅宗,对其师的学说也有一定的修正。对王阳明的学说,湛甘泉更有不少批评。

甘泉学派的一个重要特点,就是力图将本学派与孔孟、宋代理学诸派联系在一起。如湛甘泉认为:"白沙(陈献章)先生之学,追濂、洛、关、闽之轨,以入孔、孟、禹、汤、文、武、舜、尧之大道"(《庐陵黄氏总谱序》),"孔门所谓'中庸',即吾之所谓'天理'"(《甘泉洞讲章》)。把自己的"心学"学说从陈献章一直上追至孔子、孟子。湛甘泉弟子洪垣认为:"尧、舜开心学之源,曰'人心''道心'。夫子曰:'其心三月不违仁。'谓仁与良知、天理,非心不可。然心者,实天理良知之管摄也。"(《答徐存斋阁老》)他把"天理"和"良知"收归于"心",并且同视为孔子的"仁学"。湛甘泉二传弟子许孚远则说:"孔子之学,自虞廷'精一执中'而来,其大旨在为仁",为仁在"克己","非礼勿视、听、言、动,此孔门学脉也"(《原学》),这里的"克己为仁",也就是湛甘泉弟子、其师唐枢所谓的"讨真心"。以后冯从吾又从义理之性、气质之性、理等方面进行儒佛之辨,也有这一层含义。

甘泉学派的规格一度颇为壮观,从学弟子甚众,"相从士三千九百余"(罗洪先《湛甘泉墓表》)。该派的主要代表人物,从一传弟子吕怀、何迁、洪垣、唐枢等开始分化,二传有名者为许孚远,三传有冯从吾,以后逐渐与阳明学派合流。另外,明末著名心学家刘宗周,经唐枢至许孚远,亦可谓是湛甘泉的三传弟子,其思想也颇受湛甘泉影响。

阳明学派

阳明学派,是指明代中后期思想学术领域中以王阳明哲学思想为宗旨的一个著名流派。

明代中期,王阳明在从政期间,始终从事讲学,传播他的"致良知"之学,他的"心学"思想,在当时思想学术领域风靡一时。他的弟子也陆续出版了他的语录、文集。王阳明去世后,他的一些主要弟子在全国各地纷纷创建书院、举办各种讲习会,积极宣传他的思想学说,形成了阳明学派。

清代学者黄宗羲在《明儒学案》一书中,曾以师承的地域为界限,将阳明学派粗略地分为:浙中王学、江右王学、南中王学、楚中王学、北方王学、粤闽王学、泰州王学等七派。由于王阳明的学说中包含着不可克服的矛盾,其生前又没有进一步加以阐明,所以他的弟子们各执一端,产生了不同的理解。因此,若从学术思想的不同特征来考察,上述七派不出"现成"和"工夫"两大系。但在这两大系中仍可分为:以王畿为代表的主张本体虚无说的"良知现成"派,以王艮的泰州学派为代表的主张"百姓日用即是道"的"良知日用派",以聂豹、罗洪先为代表的主张"虚静为修养工夫"的"良知归寂"派,以邹守益为代表的主张"以敬事为纲领"而"戒惧慎独"的"良知主敬"派,以钱德洪、欧阳德为代表的主张"事上磨练"的"良知修正"派五个流派。其中以王畿、钱德洪、邹守益、王艮为代表的浙中王学、江右王学和与王学有着密切联系的泰州学派最为著名。

浙中王学是指与王阳明同郡(宁波和绍兴)的王学传人。代表人物是王阳明的两个著名大弟子王畿和钱德洪。王、钱二人都曾放弃过科举考试,专心就学王阳明,并成为王阳明学说的主要诠释者,被当时称为"教授师"。王阳明在世时,他们对师说已有分歧。在王阳明去世后,他们之间的互相批评、责难更加激烈。因此,浙中王学又分化成"良知现成"和"事上磨练"两派。"良知现成"派由王畿开其端,后来的周汝澄、管志道、陶望龄等

人都是这派的主要人物。他们论学宗旨是心、意、知、物的“无善无恶”。批评钱德洪以王阳明“四名教言”(又称四句教:无善无恶是心之体,有善有恶有意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物)为定本的说法,提出自己的“四无之说”,认为“心意知物。只是一事,若悟得心是无善无恶之心,则意知物俱是无善无恶。”(《王龙溪全集》卷一)他说:“良知当下现成,不加工夫修证而后得。致良知原为未悟者设,信得良知过时,独往独来,如珠之走盘,不待拘管,而自不过其则也。以笃信谨守,一切矜名饰行之事皆是犯手做作。”(《明儒学案》卷十二《浙中王门学案二·郎中王龙溪先生畿》)为了证明王畿的“四无说”,万历年间被称为“今龙溪”的周汝澄,在南京作《九解》,引经据典,反驳许孚远的《九谤》,证明“四无说”的合理性。他们还汲取了佛学思想,认为“儒即禅,禅即儒”,所以当时就有“三教合之说,自龙溪大决藩篱”的批评。

与王畿的“良知现成”派相反,钱德洪主张“四有”,力辟王畿论学的空疏,恢宏师说,论学宗旨倾向于王阳明晚年的“事上磨练”。这一派除有钱德洪、张元忭外,持有相同观点的还有江右王学的欧阳德、陈九川等人。钱德洪在《复王龙溪》的信中提出:“吾党于学未免落空,初若未以为然,细自磨勘,始知自惧。日来论本体处说得十分清脱,疏略处甚多,此便是学问在空处。”张元忭也说“学问以必有事为主”,“当今所急,在务实不在炫名,在躬行不在议论”(《张阳和文选》卷一)。所以钱德洪主张在日常行事上,著实格物,使意诚心正,不停留在心的本体认上。他说:“格物之学,实良知见在功夫。先儒所谓过去未来,徒放心耳。见在功夫,时行时止,时默时语,念念精明,毫厘不放,此即行著习察实功格物之功也。于此体当切实。着衣吃饭,即是尽心至命之功。”(《明儒学案》卷十一《浙中王门学案一·员外钱绪山先生德洪·论学书·与陈两湖》)欧阳德认为,“格物二字,先师以谓致知之实。盖性无体,以知为体;知无本,事物乃其实地。离事物则无知可致,亦无所用其致之之功”(《欧阳南野先生文集》卷三《答陈明水》)。这表明钱德洪等人的道德实践是主张在事上“实心磨练”、“行著习察”,以达到在“人情事变”或“见在功夫”上泯灭“气拘物蔽”的目的。钱德洪等人的这些理论,只是对王阳明的学说作了进一步的补充,他们的所谓“事”,也未能超出王阳明所说的道德实践范围。他们与王学的关系,正如黄宗羲所说的“把缆放船,虽无大得,亦无大失”。

江右王学是指明代江西地区的王学传人。代表人物邹守益,字谦字,号东廓,江西安福人,学者称东廓先生。明正德六年(1511)进士,授翰林院编修。黄宗羲认为“姚江之学惟江右为得其正传”,指的就是邹守益。其他主要人物还有季木、刘邦采、王时槐等。江右王学与钱德洪等人一样,讲学以宏扬师说、传播王学为指归。邹守益为学“生平自精神心术之微以达于人伦事物之著,皆不离良知一脉运用”。他认为宋代理学家周郭颐的“主静”,程颐、程颢的“寡欲”,以及思孟的“戒惧”,“皆致良知的名也”。他提出:“敬也者,良知之精明而不杂以尘俗也。戒慎恐惧,常精常明,则出门如宾,承事如祭。故道乘之国,直以敬事为纲领。”(《邹东廓先生文集》卷七《答徐子融》)他希望通过“主敬克己”的功夫,达到良知本体的主宰作用。他批评主静派一味强调“未发之时”的“寂然之本”,因而偏于内;批评日用派的“已发之后”的“百姓日用”,因而偏于外;只有他自己的“主敬”才能克服“偏内偏外”之失。王时槐也表示“敬内无所不该,敬外更无余事”(《明史·儒林二》)。浙中王学的季木干脆表示“自信东廓其说”。后来的顾宪成、刘宗周、黄宗羲等人都直接或间接地受到过“主敬”派理论的影响。邹守益无论在任官或家居期间,从不间断讲学,足迹遍于江南各地。讲学对象不限于士子,“田夫市侩”也“趋而听之,惟恐或

后”,听讲的人数有时以千计。可见江右王学在传播师说、扩大王学的影响方面起过重要的作用。

以王艮为代表的泰州王学所倡导的“百姓日用之道”和“安身立本”的“淮南格物”说,在当时思想学术领域和社会上也产生过很大的影响(参见本书“泰州学派”条)。此外,如以聂豹、罗洪先等江右弟子为主要代表的“良知归寂派”。聂豹、罗洪先等江右弟子为主要代表的“良知归寂派”。聂豹字文蔚,号双江,永丰人。明正德十二年(1517)进士,官至兵部尚书,加太子少傅。因直言谏诤,与严嵩不睦,后以老疾致仕。他一生未尝在王阳明门下受教,而是以书信往来问道。王阳明去世后,他设位,北面再拜,自称门生。罗洪先字达夫,号念庵,吉永人。明嘉靖十八年(1539)进士。授翰林编修。后革职为民,终身不仕。他也没有在王阳明门下直接受教。“良知归寂派”继承了王阳明早期的思想,主张通过“主静立极”,才能达到“归寂以通感”。但由于他们的学说过分强调“寂然不动”、“隐而未发”当时不仅信从者寥寥,而且还受到其他王门各派的诘难。

泰州学派

泰州学派,是明代中后期思想学术领域出现的一个儒家学派,因该派的创始人王艮为江苏泰州安丰场(今江苏东台县)人,故得名。

王艮曾师从王阳明,接受其学说,但他注重“自得”之风,“往往驾师说之上,持论益高远”(《明史·王艮传》)。王阳明病逝后,他在故乡安丰场讲学,开门授徒,创立了泰州学派。泰州学派的人员比较复杂,有上层社会的官员,如徐樾曾任云南左布政使、何心隐是当时江西省试第一名的获得者,也有不少来自下层的百姓,如樵夫朱恕、陶匠韩贞、田夫夏廷美等,他们的思想对泰州学派的形成起过不小的作用。泰州学派的代表人物主要还有王栋(一庵)、王襞(东崖)、林春(子仁)、徐樾(波石)、颜钧(山农)、何心隐(梁汝元)和罗汝芳(近溪)等。

从哲学思想的核心来看,泰州学派属于王阳阴的“心学”体系,但它并没有严格遵循王阳明的学说,而是有他们自己的独特见解,特别是由王艮倡导的“百姓日用之道”和“安身立本”的“淮南格物”说,成为泰州学派的主要学术思想。所为“百姓日用之道”,就是把孔孟之道与百姓日用等同起来。王艮曾说:“圣人之道,无异于百姓日用。凡有异者,皆是异端。”又认为“百姓日用条理处,即是圣人之条理处。圣人知,便不失;百姓不知,便会失。”(《王心斋先生遗集》卷一“语录”)王艮强调只有合乎百姓日用的思想学说,才能算是真正的“圣人之道”,否则便为异端。王艮的“圣人之道”当然也包括孔孟提倡的伦理道德,但他把它与“百姓日用”等同,并将王阳明“人皆可为圣人”的命题代之以“满街都是圣人”、“晓得圣人即是自己”,这就表明泰州学派所提倡的“百姓日用之道”有使王学进一步趋于平民化的倾向。

王艮还提出了“安身立本”的“淮南格物”。赵贞吉在《王艮墓铭》中提出:“越中良知,淮南格物,如车之两轮,实贯一毂。”“越中”即指王阳明的大弟子王畿,“淮南”就指王艮。王阳明死后,王畿的“现成良知”和王艮的“格物”论,在当时的学术界颇具影响。王艮将自己的格物论与王阳明的良知说相提并论,认为“王公论良知,某谈格物”。并对“格物”定下了这样一个定义:“格物,知本也;立本,安身也。”又说:“安身者,立天下之大本也。是故身也者,天地方物之本也。天地万物,末也。”(《王心斋先生全集》卷三“语录下”)王艮把“安身”视为立天下之大本,而所谓“安身”,实际也就是人们生活上的“安”,即能吃饱穿暖。王艮认为,“人有困于贫而冻馁

其身首，则亦失其本而非学也"，吃不饱，穿不暖，这就是王艮所谓的"失其本"。从"安身立本"的理论出发，王艮强调维护人的尊严。他说："身与道原是一体，至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道，不谓之尊身；尊道不尊身，不谓之尊道。"可见王艮之所以把身和道视为"至尊者"，实际上是维护和满足个人的自然本能。

在人性论方面，泰州学派认为人心本体就是自然，自然就快乐。王艮说："人心本是乐，自将私欲缚。私欲一萌时，良知还自觉。一觉便消除，人心依然乐。乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐。乐便然后乐，学便然后乐。乐是学，学是乐。呜呼，天直之乐，何如此学，天下之学，何如此乐。"王艮的儿子王襞在解释"人心本是乐"时也说"鸟啼花落，山峙川流，饥食渴饮，夏葛冬裘，至道无余蕴矣"。这些都是把心作为生理的自然要求。所以颜钧主张人性天然是善良的，罗汝芳也说"天初生我，只是个赤子。赤子之心，浑然天理"。并提出人无贵贱贤愚，都以形色天性而为日用。正是人这种人心本体自然出发，泰州学派都反对"无欲"，承认人们物质欲望的合理性。王艮认为"君子之学，以已度人。己之所欲，则知人之所欲，已之所恶，则知人之所恶。"要求满足每一个人的"欲"，成己又要成物，使人己皆得。颜钧认为"人之好贪财色，皆自天性"，何心隐更认为满足人们对味、色、声、安逸等欲望，是合乎人性的。他说："性而味、性而色，性而声、性而安逸，性也。"何心隐肯定人的物质欲望，认为它是出于天性，这等于是反对宋明理学家"存天理，灭人欲"的伦理说教。他引援《孟子》中公刘与太王的故事，提出"与百姓同欲"的"育欲"主张。

以王艮为代表的泰州学派的这些思想，在当时产生了很大的影响，一时"四方从游日众，相与发挥百姓日用之学"。清初学者黄宗羲，曾严厉的批评王艮违背了王阳明"良知"学说的宗旨，指责泰州学派由颜钧发展到何心隐等人时，"遂非名教之所能羁络矣"（《明儒学案》卷三十二《泰州学案一》）。泰州学派也成为后来李贽反传统思想的先导。

东林学派

东林学派，亦称"东林党人"，是中国明代末年思想学术领域出现的一个以讲学与议政相结合的著名学术流派。因该学派的创始人顾宪成、高攀龙等学者在地处江苏无锡城东隅弓河畔的东林书院聚众讲学和读书，故得名。

明代末年，在阉党把持下的朝政日益腐败，皇帝、宦官、贵戚穷奢极欲，疯狂掠夺和兼并土地，一些地区竟出现了"人相食"的情况，激起了农民的反抗和斗争。矿监税使横行各地、横征暴敛，加紧对城市手工业和商业的榨取，摧残着某些地区刚刚出现的资本主义生产关系的萌芽，引起了新兴市民阶层的反对。一部分在朝官吏和在野的知识分子已经敏锐地感觉到"天崩地陷"、危机四伏，为了改革弊政，缓和矛盾，他们指责朝政腐败，要求改革。万历二十二年(1594)，敢于直谏的吏部郎中顾宪成因抨击朝政而与明神宗朱翊钧的意见相忤，被革职，回到家乡江苏无锡。但他并没有消极隐居、归逸山林、而是与弟弟顾允成于万历三十二年(1604)倡议重修地处无锡城东的东林书院，聚众讲学、把读书、讲学与关心国事紧密相联，以"风声雨声读书声声声入耳，家事国事天下事事事关心"为学术宗旨。东林书院这种与议政相结合的讲学、读书活动，得到了社会上对现实不满的地主、官僚、知识分子和商人的拥护，也得到朝廷中一些正直官员如赵南星等人的支持，许多不同学派的人士也"闻风响附，学舍至不能容"（《明史·顾宪成传》），东林书院也因此成为当时社会舆论的导向。作为一个学术团体的东林学

派，于是逐渐扩大成为一个政治派别，被当权者斥之为“东林党”。

东林学派虽“居水边林下”，仍“志在世道”，以国家兴亡为重。他们的政治主张主要是通过个人的活动来表现的，综括起来有以下几个方面：首先，抨击和反对大宦官、大官僚的专权乱政，主张革新朝政。他们指出：“今之肆毒者固在中涓（宦官），与中涓合毒者实由外廷（内阁）”（《明史·史孟麟传》）；主张一切政事统归于六部，公论付之宫官，积极参加并领导反对宦官专权的斗争。倡议开放地方政权，运用和发挥地方士绅中有识之士的力量，发展社会经济。被誉为“东林八君子”之一的钱一本还提出“大破常格，公天下以选举”的主张。其次，抨击科举弊端，提倡不分等级贵贱，破格录用人才，以革新吏治。顾宪成明确提出，科举取士打破常规，“士亦择于贵贱也，贵而取贵焉，贱而取贱焉，惟其当而已。”（《泾皋藏稿》卷二）顾允成提出“有洁己爱民者”应公开加以表彰。他们要求“海内共以为贤者，不惜破格用之”（《明万历实录》卷三四三），为此高攀龙在天启二年（1622）上了《破格用人疏》，有力地冲击封建等级制度和上尊下卑的伦理观念。再次，反对横征暴敛。翰林院检讨姚希孟在《代当事条奏地方利弊疏》一文中说：三吴诸郡，财赋一直很重。自从满族在东北兴起后，户部告匮，于是有了加派的名目，可怜百姓叫苦不迭，以至卖子、卖妻。因此主张实行“惠商”政策，简化征税手续。东林学者还从利国利民的政治原则出发，大胆地提出“天下之是非，自当听之天下”的具有民主思想色彩的口号。顾宪成还愤怒地指斥朝廷“外人所是，庙堂必以为非；外人所非，庙堂必以为是”（《明史·顾宪成传》）表达东林学者与朝廷对立的态度。他们还反对宦官的为非作歹，余懋衡揭发陕西税监梁永的罪恶，李三才在《请停矿税疏》中揭发安徽税监陈增等人的罪恶，强烈要求从宦官手中收还开采榷税的权力。东林学派反对宦官的正义行动和一些主张得到人民的拥护，却遭以魏忠贤为代表的“阉党”势力的残酷镇压。

顾宪成、高攀龙为首的东林学派在讽议朝政、裁量人物的同时，还从事学术研究。万历年间，学术领域内，王阳明学说中的空谈心性的弊端越来越明显，王门后学利用王阳明的“无善无恶是心之体”的理论，提倡“三教合一”，汲取佛学思想，大张禅风。顾宪成、高攀龙在肯定阳明学说对于“桎梏于训诂辞章”的朱门后学有“一时心目俱醒”的同时，也严厉批评“致良知”学说的危害。他们认为王阳明的“心即理”的观点，将人心作为衡量是非的标准，必然会导致“率天下而归一，无所事事”。反对王学的空谈而提倡“贵实行”，钱一本说：“学不在践履处求，悉空谈也。”（《明儒学案》卷五十九《东林学案二》）在东林学者制定的《东林会约》中，明确规定其学术宗旨为“躬修力践”和“先行后言”。他们还围绕本体论和本体与功夫的关系而展开了“道性善”与“无善无恶”的辩论。泰州王学的周汝登、管志道等人曾根据王阳明的“无善无恶是心之体”的理论和宋代学者周敦颐的“太极本无极”的观点，以“无”为宇宙万物的本源，把本体与功夫一分为二。顾宪成、高攀龙则以“善”为天下之本，主张本体与功夫合一，批评“无善无恶”实际上就是取消是非善恶标准，认为这是一种以学术杀天下，提倡士大夫应该“居庙堂之上，无事不为其君；处江湖之远，则事必为吾民”的“实事”观念。他既反对王阳明的“格物”即“格心”的观点，也不同意朱熹把“至善”作为封建道德的根本原则，主张天下之理没有内外大小之分，强调“一草一木”也有理可格。

东林学派十分重视学术研究的方法，提倡讲、习结合，常常是志同道合的朋友聚在一起探讨学习心得，“或细绎往古，或参酌来今，或研究典故，或询访人物”，将学术交流与社会现实政治结合在一起。他们的聚会还伴有一定的仪式，据《东林书院志》所载会约仪式

共有十一条之多。这种讲、习结合和相互印证的学术研究方式，一时相传，学者云集，成为吴中地区自古以来从未出现过的一大盛事，也为后来的顾炎武、黄宗羲、方以智等清初学者所仿效，并发展成为言必证实，言必切理，重实践重实证的一代学术新风。

东林学派除顾宪成、高攀龙外，其他著名学者还有钱一本、孙慎行、史孟麟、刘永澄、薛敷教、叶茂才、许世卿、刘元珍、黄尊素、陈龙正等。他们在学术上也都攻击王阳明的学说，拥护程朱理学。然而他们各自的学术见解并不一致，与程朱学说也有种种区别。但东林学者敢于突破理学束缚而崇尚“有用之学”，正是东林学派有别于宋明理学的重要学术特征。

蕺山学派

蕺山学派，是指明代末年由著名儒家学者刘宗周创立的一个学派，因刘宗周长期讲学于家乡浙江山阴（今绍兴）城北蕺山，学者习称其为蕺山先生，故得名。

刘宗周的思想体系，基本上可以认为是信奉王阳明“心学”的。但他又提出了许多不同于王阳明“心学”的思想，如他的“离气无理”、“道不离气”的本体论；“良知不离闻见”，“求道之要莫先于求心”（《刘子全书》卷十九）的认识论；“形气为本”，“人心，道心只是一个心”（《中庸首章说》），把人欲看成是人的生理自然要求的人性论；所创“慎独”之说，力倡“诚敬”，以补救王阳明“致良知”理论的弊端（参见本书“刘宗周”条）。

刘宗周是晚明著名学者，从其学者颇众，形成蕺山学派。在蕺山学派的弟子中，以黄宗羲和陈确最有影响，他们发挥师说，提出了许多背离宋明理学的思想观点。如黄宗羲发挥刘宗周的本体论哲学思想，反对宋儒的“理在气先”之说，认为“通天地，亘古今，无非一气而已”（《太极图讲义》）；在《明夷待访录》提出许多社会改革的思想。陈确则发挥师说，提倡“事事求实”的学风，强调“理”和“欲”不可分，从人的自然本性出发考察人欲的合理性，提出“天理正从人欲中见”（《瞽言·无欲作圣辩》）

代表蕺山学派思想的典型文献资料主要有：刘宗周的《论语学案》、《中庸首章说》等，黄宗羲的《孟子师说》等，陈确的《大学辨》等。

颜李学派

颜李学派，是清代初期思想领域颇具影响的一个学术流派，因该派的创始人为清初北方著名学者颜元与李塨，故得名。

颜李学派标帜“实学”，主张“实文、实行、实体、实用”，与清初官方提倡的宋明理学相对立，在社会上产生过相当大的影响，被称为：“颜李之学数十年来，海内之士靡然成风。”（《秦关稿序》）颜李学派的主要思想特征大致有这几个方面：

一、批评宋明理学的空疏，崇尚实学。颜元早年学过神仙导引，信奉过陆王心学和程朱理学。三十四岁时，他的养祖母病故，于是遵朱熹《家礼》服丧，疏食少饮，几乎病饿致死，这使他对理学产生了怀疑。从此，颜元以“实文、实行、实体、实用”为学术宗旨，力斥宋儒静坐读书、存心养性之学。他指出，程朱是与孔孟对立的，所以“必破一分程朱，始入一分孔孟”。他认为儒学的真谛在于“申明尧、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六艺之道，大旨明道不在诗书章句，学不在颖悟诵读，而在期如孔门博文约礼，身实学之，身实习之，终身不解者”（《存学编》卷一）。所谓“六府”，即水、火、金、木、土、谷；“六德”，即知、仁、圣、义、忠、和；“六行”，即孝、友、睦、姻、任、卹；“六艺”，即礼、乐、射、御、书、数。其中，颜元特别强调学习“六艺”以及“兵农钱谷，水火工

虞”等生产、军事方面的知识和技能的重要性，表明了他的“实学”是以“实用”为宗旨的，他说“我夫子学教专在六艺，务期实用”(《存学编》卷三)。李塨继承了颜元的这一思想，批评宋明儒者专为“无用”之学，认为学术研究的目的是有益于世道，倡导亲身习行践履。他与颜元一样，强调学者要能干济实事，有用于世，致力于“礼乐兵农之学，水火工虞之业”。颜元的另一个重要弟子王源，字昆绳，大兴(今北京市大兴县)人，也揭露程朱理学的虚伪不实，主张学校培养学生，要以六德、六行、六艺教习学者，造就实用人才。

二、反对宋明理学家所说的“天命之性”和“气质之性”，盛赞孟子的“性善论”。颜元认为，天下没有“无理之气”，也没有“无气之理”，气即理之气，理即气之理。他认为只有气质之性，才是人性。他赞同孟子确定人性本善，是有功于万世。强调理、气、性、形不二；指出人的恶行是由后天的“引蔽习染”而导致的结果。并提出性、情、才三者相统一的人性论。李塨认为“气外无理”，主张理气不可分，提出“理在事中”，还进一步发扬颜元注重实际知识的思想，认为“纸上之阅历多，则世中之阅历少”(《恕谷先生年谱》卷二)指出理学家空谈“致虚守寂”之害是宋、明亡国的原因，认为“不行不可谓真知”。

三、效法三代，力主复古。颜元主张恢复井田、封建、学校的“王道”政治，又提出以“垦荒、均田、兴水利”七字富天下；以“人皆兵、官皆将”六字强天下；以“举人材，正大经、兴礼乐”九字安天下。这些主张都表明他的政治思想是崇古的，而他之所以批评程朱理学的空疏，在颜元看来那是他们违背了儒学重六德、六行、六艺之道的精神，远离了经世致用的“真儒学”。李塨不但认为只要“以天下之农，分天下之田”，就能使“四方上下之食皆足”，而且还强调“考古证今”。然而在是否应回到“封建”制问题上，李塨表示了不同的意见。他在(《存治编·书后》)一文中说：“惟封建以为不必复古。因封建之旧而封建，无变乱；今因郡县之旧而封建，启纷扰。”这就是说，当时改郡县为封建是一种“复古”，它将给社会带来不安定的因素。对此，李塨、颜元师徒之间“商榷者数年”，最终未能取得一致意见。

同属于颜李学派的还有清代的康熙、乾隆年间的恽皋闻和程廷祚。恽皋闻，名鹤生，江苏武进人。曾仰慕颜李的学问，前去蠡县拜访颜元。这时颜元早已去世，于是他从李塨处求取颜元的著作，进行认真地研究，自称是颜元的私淑弟子。他与李塨往复切磋学问，深得颜元思想的精粹，李塨曾称赞他说：“颜先生之道南也！”。程廷祚，名默、石开，字启生，号绵庄，晚年又自号青溪居士，江苏上元(今江苏南京)人。他继承了颜元、李塨的关于“气”的思想，认为“自天地而下，一气而已”；批评程朱理学家的先有理后有气，万物之理便是太极的思想；肯定颜、李关于人性即气质之性的观点，认为人性之善源于阴阳二气之善。他是当时传播颜李学派学术思想最为著名的学者。

清代乾嘉之际，考据学兴起，汉学研究成为学界的主流，颜李之学已不为学者所注目，他们的著作大都散佚。直到清同治八年(1869)，浙江德清学者戴望首次汇辑《颜氏学记》，公开表彰颜李学派，颜李学派的学术思想，才再度成为近代学界的热点。

乾嘉学派

乾嘉学派是清代乾隆、嘉庆时期思想学术领域中出现的一个以考据为治学主要内容的学派。因为它采用了汉朝儒生训诂考订的治学方法，与着重于理气心性抽象议论的宋明理学有所不同，所以有“汉学”之称。因为这一学派的文风朴实简洁，重证据罗列而少理论发挥，又有“朴实”、“考据学”之称。

清代乾嘉学派的出现，一般都认为是清朝封建统治阶级残酷镇压和笼络羁縻臣民政策的产物。雍正、乾隆时期，清朝的统治获得了相对的稳定，对文人采取了严酷的统治政策。尤其是乾隆时期，屡次禁毁书籍，大兴“文字狱”。当时的文人学者不仅不敢抒发己见，议论时政，即使是诗文奏章中有一言一名的疏失，也有遭致杀身灭族惨祸的可能，这就使得他们放弃了与现实关系较为密切的义理经济方面的探讨，而把时间和精力用在古代典籍的整理上，寻章摘句，逃避现实。知识分子的这种态度，受到朝廷的欢迎和鼓励。因为封建统治阶段竭力想培养思想锢蔽、眼光狭隘的驯服奴才，以巩固它们的专制统治。古籍的考据，不仅不会背离封建统治阶级的理论准则和最高利益，而且它还将成为日益衰落的程朱理学的辅助和补充。乾隆即位以后，大力提倡经学的考据，一些达官贵人如阮元、毕沅等，也出而倡导经学。这样上行下效，在学术领域中出现了“家谈许郑、人说贾马”(许慎、郑玄、贾逵、马融，都是汉朝著名经学注疏家，语言文字学家)的新气象，考据学大盛。

考据，作为治学的一个内容和方法，各代都存在。但乾嘉学派专门从事考据，把学术全部纳入考据的轨道，他们在考据和学问之间划一等号。他们反对宋明理学好发空论、言之无物的弊病，走上从书本上寻找疑难问题进行考据的务实道路。所以在思想发展史上，他们建树不大，在学术研究方面，却有一定的造诣和贡献。

乾嘉学派的奠基人，学术界有多种说法。大致可以追溯到清初学者黄宗羲、顾炎武、方以智、阎若璩、胡渭和毛奇龄等人重视对儒家经典的研究，其中特别是顾炎武提出“经学即理学”，“读《九经》自考文始，考文自知音始”(《亭林文集》卷四《答朱子德书》)。主张儒家义理在经书之中而不在经书之外；研究经典首重文字，而治文字必始于知声音。他所撰《日知录》、《音学五书》广征博考、言必有据，成为清代考据家的必读经典，也成为乾嘉学者经典研究的主要方法和途径。因此，顾炎武被公认为是开清代考据学的先河。但是，乾嘉时期的考据学家，遗其大而传其小，他们沉溺于故纸堆中，脱离实际，放弃了顾炎武经世致用的本意。

乾嘉学派，一般来说可以分成以惠栋为首的“吴派”和以戴震为首的“皖派”。吴派的学风即搜集汉儒的经说，加以疏通证明。它的特点是“惟汉是信”，即推崇汉代经学，遵循汉代经学研究，重视名物训诂、典章制度的传统。凡属汉学，就一概予以采纳而加以疏通解说。吴派的主要学者有沈彤、江声、余萧客、江藩、王鸣盛等(参见本书“吴派”条)。皖派则重视三礼(即《周礼》、《仪礼》、《礼记》)中名物制度的考证。此派的特点是从音韵、小学(即文字学)入手，通过文字、音韵来判断和了解古书的内容和涵义，即以语言文字学为治经的途径。他们在文字、音韵等方面作出了不小的贡献。此外，皖派也颇重视思想和理论，如戴震作《孟子字义疏证》就是例证。戴震的学生很多，以段玉裁和王念孙、王引之父子最为有名(参见本书“皖派”条)。

乾嘉学派大多数学者的毕生精力，都从事整理国故的工作，在经学、史学、文学、音韵、天算、地理等学科的校勘、目录、辑佚、辨伪等方面，作出了很大的成绩。这些成绩主要是审订文献、辨别真伪、校勘谬误、注疏和诠释文字、典章制度以及考证地理沿革等，为后来的研究者，提供了可靠的材料和读书的方便。中国古书很多，经过几千年的传抄，不免有不少混乱错误地方，有的已经无法读下去，意义更加无法理解了。乾嘉考据家们，用十分精密细致的校勘方法，几乎对于所有重要的古书，都加以详细的考证，使后辈读书人省却了很多精力，难读难解的书也都可以读通，其功绩是不可磨灭的。

乾嘉学派重视客观资料，不以主观想象

轻下判断，广泛收集资料，归纳研究，有着细致、专一、锲而不舍等可贵的治学精神，但是，乾嘉学派也存在着严重的缺点：脱离实际、烦琐细碎。脱离实际主要表现在厚古薄今、舍本求末。他们考订问题，用形式逻辑的归纳法，把同类材料罗列一起，旁征博引，然后得出结论，只讲证据，不讲道理。结果在细微末节上功夫很深，涉及较大的需要说明解决时，就无能为力，造成了不通世务，不切实用，考据愈细愈是无用的恶果。烦琐细碎主要表现在许多考据家的作品，都是以繁为贵，一字的偏旁、音训考证动辄千言。为了标新立异，解决一个字的古义，疏至盈千累百，议论不休。结果是杂引衍流，不知所归。学者们毕生的精力，耗于一字一句的正讹，一名一词的渊源，造成很大的浪费。嘉庆以后，有人从不同的角度对考据学派提出异议和批评，乾嘉考据学也开始由极盛转向衰落。

吴 派

吴派是清代乾嘉之际率先以古文经形式进行纯汉学研究的地域性学派，因其代表人物惠栋为苏州吴县人而得名。吴派主要成员都来自隶属清代苏州府籍的学者如沈彤、江声、余萧客、褚寅亮等；然作为著名学术流派，其空间涵盖面相当宽泛，如洪亮吉、孙星衍、王昶、王鸣盛、钱大昕等分别隶属清代常州、太仓、松江府州的阳湖、嘉定、华亭三县人。又如稍后的江藩则系扬州府甘泉县人。因此，所谓“吴派”实际上是清代乾嘉之际以苏州地区为核心的由江南学者组成的汉学研究群体。

吴派的汉学研究，一般上溯到清初顾炎武、黄宗羲等学者提倡实事求是地研究古经汉疏的学风。顾、黄虽然倡导儒经研究，他们个人的学术旨趣却是以理学作为背景的，吴派作为一个自成体系、别立门户的地域性学术流派，自有其学术渊源。清代学者任兆麟说：“吴中以经术教授世其家者，咸称惠氏。惠氏之学大都考据古注疏之说而疏通证明之，与六籍之载相切。传至定宇先生，则尤多者纂，卓卓成一家言，为海内谈经者所宗。”（《有竹居集》卷十《余仲林墓志铭》）将吴派的学术渊源追溯到苏州惠氏，这也是学界迄今为止的定论。所谓“惠氏”，即指由惠栋上溯至曾祖惠有声四世传经的家学传统。曾祖惠有声，字朴庵，明贡生，与同里徐枋友善，以九经教授乡里，并从事汉经的研究。祖父惠周惕最为著名，他对《易》学和《春秋》学的研究，被当时督学江南的田雯赞为“其论采于六经，旁搜博取，疏通证明，虽一字一句必求所有而改其义类，晰其是非，盖有汉儒之博而非附会。”（《研溪先生〈诗说〉序》）可以认为正因有了惠周惕的经学造诣，才有可能导致孙儿惠栋的后来居上。因此，逻辑的推演，惠周惕必然成为吴派汉学研究的直接导源人。有关惠周惕经学师承，仅见《吴县志》“少传家学，又从徐枋及汪琬游，究心经学”。也正因为如此，每每论及吴派，必然上溯到惠周惕与徐、汪的师承关系，造成吴派与徐枋、汪琬之间存有某种必然的逻辑的假象。其实，不仅惠周惕有明确的经学师承，而且吴派的导源发轫者可追溯到明清之际吴中名士丁宏度首次尝试汉儒经学的系统研究，并在他的带动下，苏州地区形成了一个不小的汉学研究群体，而惠周惕是其中的佼佼者。丁宏度，字临甫、子临，别号舆舍，苏州人，明末儒生，以研究《周易》、《春秋》而称名一时。“以汉时说经各有师承，贯穿钩穴，口诵如澜翻，执经问难者，接踵门墙，愿得先生一言论定，时人尊之日经圣，亲炙弟子惠周惕、顾丁瑮、顾嗣立其选也。世多以章句训诂之学推重先生。”（《苏州丁氏宗谱》）这说明在惠氏之前，苏州地区已形成了研究汉学的学术氛围，至于奠定吴派规模，则经过了惠氏祖孙三代的努力才告完成。

吴派的学术组织形态是以血亲关联为基

础的。如惠栋对《周易》的研究便是曾、祖、父的世代相传，江声、江镠、江沅祖孙三代致力于语言文字的研究，而钱大昕、钱大昭兄弟及其从子钱塘、钱坫、钱东、钱铎、钱侗，儿子钱东壁、钱东塾，一门群从，皆治古学，时有"嘉定九钱"之称。这种以家族、血缘乃至师生关系而形成的学术组织形态，最重要的是其家族内部重视经学研究，并能为其成员提供良好的经学环境，家族内部，师生、师友之间的经义赏会，兄弟子侄之间的砥励切磋，以及经学人才的早秀早慧，家训、家诫中注重经学等等，都表明了吴派学者家族内部经学气氛的浓厚。吴派的产生，正是渊源于这一特殊的文化背景。

治学一尊汉经，是吴派的学术宗旨。惠栋认为："汉人通经有家法，故有五经师。训诂之学，皆师所口援，其后乃著作帛。所以汉经师之说，立于学官，与经平行。"(《九经古义·述首》)钱大昕认为："训诂必依汉儒，以其去古未远，家法相承，七十子之大义犹有存者，异于后人之波不知而作也。"(《潜研堂集》卷二十四)王鸣盛说："经文艰奥难通，但当墨守汉人家法，定从一师，而不敢他徒。"(《十七史商榷·序》)所谓汉人"家法"、"师法"特指汉代经学传授。汉代五经博士及其所传弟子以师法说经，而各自名家，称"家法"。"某一经师被确立为博士后，他的经说便成为"师法"。这种由选定传经的某家为博士后，于是由初学入门之师法家法转为官定的师法家法。再由博士弟子员同某博士受业，某博士所受者，即成为博士弟子的师法家法，由此形成固定的学术传承系统。家法和师法实际上是将固定的经学传承转为各经博士借以维护个人学说专利的纽带。不过，这种家法师法在汉代并不严格。如吴派推崇的许慎和郑玄的个人著述中也兼采古今各家之说，未受家法或师法的束缚。吴派学者也继承了这一传统。如惠栋《周易述》以荀爽、虞翻为主，而参以宋咸、干宝诸家之说，而《易汉学》则"左采右获，孟长卿以下五家之《易》"。所谓"五家之《易》"即指汉代孟喜、虞翻、京房、荀爽、费直五家个人的《易》说。汉代《易》学又有今文与古文之分，惠栋以虞翻为主，虞翻世传《孟氏易》，属今文；而他又参以荀、郑诸义，荀、郑均传《费氏易》，属古文。因此，吴派所谓的家法师法，实际上是汉代古文与今文两个不同系统的混合体，但本质上仍属汉学系统。

吴派对汉儒的尊信和固守，导致它研究经学必然从古文字入手，重视声音训诂，以求经书意义的治学方法。惠栋认为"经之义存乎训，识字审音，乃知其义"，王鸣盛强调"正文字，辨音韵，释训诂，通传注"，钱大昕认为"有训诂而后有义理"。"训诂"本是汉代经学家治经的基础工作，据《汉书·艺文志》，凡称"故"、"诂"、"解"及"章句"的都是指对某经文字的训诂作诠释；凡称"传"或"说"的则指发挥六经大义。这说明汉代对经典的诠释主要包括文字解释和思想发挥两种。然而吴派学者虽明言以训诂通大义，但事实上将大义视为训诂，由训诂替代大义，这显然违背了汉儒治经的基本精神。当然，训诂作为整理和研究经籍的方法，消除长期以来附加在经书上的种种误解和歪曲，无疑是有积极意义的，其中也包含着一些科学的治学方法和态度。同时，它所带来的"断章零句、援古正后"的负面意义也极明显。即使勤于收集资料和分析排比，也始终未能用抽象的方法以形成自己的思想。

吴派尊信汉儒家法、师法，运用小学训诂方法的纯汉学研究，这是清初以来学术思想发展的必然趋势。早在明末清初，被誉为"开国儒家"的顾炎武就倡导"读九经自考文始，考文自知音始"的治学方式。然而吴派学者更多的是反宋学的主题。宋学虽为清代官方确认的学术正统，但自清初以来一直受到在野的非正统的汉学提倡者的批评。清初黄宗羲、毛奇龄、胡渭等人对邵雍、朱熹先天《易》之说发起的批评和清算便是明证。吴派学者

为恢复相传由孔子整理和传授的“六要”本义，都强调由字词人手研究经书，而字词训诂必须以汉儒笺注为主要依据，从而对宋学提出了批评。惠栋认为宋儒之祸“甚于秦火”，他的《易汉学》一书旨在辩证“河图洛书先天太极”之学；江声认为“性理之学，纯是蹈空”，江藩认为经学坏于“南北宋道学”。吴派的扬汉抑宋，展示了清代前期学术思想发展的一般趋向，奠定了乾嘉汉学的基础。

吴派的儒学研究，主要表现在以下几个方面：

一、《易》学研究是吴派学术最为显著的表征

吴派开创者惠栋一生致力于汉代《易》学的研究，著有《周易述》、《易汉学》、《易例》等。他的《易汉学》专考汉代《易》说，此书一出，被誉为“汉学之绝者千有五百余年，至是而粲然复章矣”。惠栋的《周易述》发挥汉《易》而自注自疏，为后来的江藩、李林松所继承。

二、《尚书》学研究是吴派学术的第二个表征

吴派学者的《尚书》研究，始于惠栋《古文尚书考》。该书继清初阎若璩《尚书古文疏证》后，再度考订东晋晚出之二十五篇为伪。惠栋弟子江声张大师说，作《尚书集注音疏》，别附《尚书补谊》及《经师系表》。吴派学者王鸣盛《尚书后案》，专以发挥“郑康成一家之学”。实际上是指结集了有关东汉古文经学派及其传衍《古文尚书》经说的资料集。紧随江、王等之后研究《尚书》的吴派学者是孙星衍。孙星衍在江、王等人研究《尚书》的基础上撰《尚书今古文注疏》，专释汉代今文、古文都有的二十九篇，企图取代唐代孔颖达为晋代伪古文的《尚书传》所撰的《尚书正文》，该书作为《尚书》学总结性专著，展示了吴派的学术风貌。

三、治学兼及考史，是吴派学术第三个表征

吴派学者虽偏重于古经汉疏的研究，但也深研史学。惠栋撰有《左传补注》、《后汉书补注》、《续汉志考》等。吴派中以考史著称的是王鸣盛和钱大昕，《十七史商榷》和《二十二史考异》是他们的代表作。他们不仅精于考证舆地职官、典章制度，而且批评宋明理学家臆测历史，模仿圣人《春秋》笔法，对史事大加褒贬的空疏学风。体现了吴派学者对历史真实性的追求，更多的是由经验性的总结转向理性探求。

皖　　派

皖派是清代乾嘉之际与吴派并称、以古文经形式的纯汉学研究的地域性学派，因其主要代表人物戴震为安徽休宁人而得名。

作为地域性学派，皖派的主要成员都隶属清代安徽徽州府籍的学者，如程瑶田、金榜、洪榜、汪绂等，然其空间涵盖面也涉及到江苏金坛、扬州等，如段玉裁、王念孙、孔广森等。因此，皖派实际上是以安徽徽州地区作为核心，由戴震弟子为骨干的汉学研究群体。

皖派开创于戴震，段玉裁《戴东原集序》中说：“自先生以古学唱，三十年来薄海承学之士，至于束发受书之童子，无不知有东原先生，盖其兴起者盛矣。”不过，皖派的真正导源人是出生于徽州婺源的江永。江永少年时因受明代丘浚《大学衍义补》一书多引自《周礼》的启迪，一生致力于《礼》经研究，被誉为“先生之学，自汉经师康成后，罕与俦匹”。一时戴震、郑牧、汪肇隆、方矩、汪梧凤、程瑶田、金榜等皖派学者结集在他的周围。然而，皖派的汉学研究更多的是接受吴派的学术宗旨。如戴震三十五岁至扬州雅雨堂结识惠栋后，声称经学研究在于“故训明，则古经明，古经明，则贤人圣人之理义明。贤人圣人之理义，非他，存乎典章制度者是也。”这里戴震虽然夸大了文字与义理之间的关系，但他对汉经的认识与吴派一脉相承。此外，洪榜、凌廷堪

等也基本遵循吴派以古文经形式的纯汉学研究。

皖派以研究汉经为宗旨，在强调汉代经学的家法师法的同时，并不一味尊信，如戴震明言"汉儒训诂有师承，有时亦有附会"。因此，皖派尊奉的是汉以来经师研究语言文字的传统。如戴震在通读了《十三经注疏》后认为一字之义，必须贯通群经，他说："六书也者，文字之纲领，而治经之津涉也。"皖派与吴派也有明显的区别，皖派对语言文字的研究主要集中在古韵方面。如戴震将古韵分为九类二十五部，尤其是以入声韵独立，以之与阴声韵、阳声相配，指出阴阳均可对转，入声是韵类通转的枢纽。同时戴震又根据古文字的音与声，推求出"故训音声相表里"的规律。又如戴震的弟子段玉裁分古音为十七部，被认为是"戴氏所不及"，所撰《说文解字注》对许慎《说文解字》所收九千三百余字详细作注，阐明音训，改正讹误，创通条例，被誉为"一千七百年无比作矣"。皖派学者对汉儒训诂学的执著，同样体现对宋明理学的批判。戴震明确表示："宋以来儒者，以己之见，硬坐为古贤立言之意，而语言文字实未之知"。运用小学训诂方法，重新研究经注，将程朱附会于经的注解，一一加以破除，恢复儒家学说的基本精神，这是皖派汉学与吴派汉学研究的共同特征。

除了研究语言文字之外，对名物、制度、古文献的校勘、考证，也是皖派学术研究的主要内容。如戴震《考工记图》，便是以《考工记》本文和郑康成注的"图与传注相表里"。又如程瑶田所撰《通艺录》其中包括《禹贡三江考》、《仪礼丧服文足征记》、《释虫小记》等二十四种，对经书中的有关制度，舆地、名物等专题考辩，不囿于经传注疏，多能旁搜广征；为了方便理解寻找，常常绘以图画、表格，是研究经书名物制度极有价值的参考书。卢文弨是皖派中最精于古文献校勘的学者，如他所校《荀子》，为清代咸丰、同光以前最善之本。《逸周书》则集王念孙以前各家之说为后来研究《逸周书》的学者必据之本。此外，《春秋繁露》、《颜氏家训》、《经典释文》、《吕氏春秋》、《墨子》等都经卢文弨手校而成善本。皖派学者的经学研究，虽偏重于音韵、名物、制度和版本的考释方面，但对中国传统数学也进行了重点研究。戴震在四库馆工作期间，利用《永乐大典》对《周髀算经》、《九章算术》、《孙子算经》、《海岛算经》、《五曹算经》、《五经算术》、《夏侯阳算经》、《张邱建算经》、《辑古算经》、《数术记遗》等十部古代数学名著进行了发掘、整理和复原，并且借此对儒家经籍《仪礼》及《大戴礼记》进行研究，取得了突破性的成就。这种精神为后来的扬州学者所继承。

皖派学者的汉学研究，与吴派学者一样重视经的注释工作，却更多地阐发个人的思想。戴震强调读经，强调语言文字的考证训诂，强调领会经言的本义，把握古代圣贤的心志。他所撰《原善》、《绪言》、《孟子私淑录》、《孟子字义疏证》以及《与某书》、《答彭进士允初书》等都是援引经言，全面阐发他的哲学、伦理、政治的思想观点和主张。段玉裁评论戴学指出："先生之治经盖由考核以通乎性与天道。既通乎性与天道矣，而考核益精，文章益盛。"戴震本人也明确表示与专宗汉儒的"汉学"有所区别，"今之博雅能文章，善考核者，皆未有志闻道，徒株守先儒而信之笃。"(《东原集》卷九《答郑丈用牧书》认为这种"专守一师以精其业"都是偏曲之论，不足语学。又如程瑶田的《论学小记》、《格物慎独说》、《述敬》、《述静》、《述义利》等和凌廷堪的《好恶论》也都是阐发人性论思想的。

章太炎通过对吴派、皖派学术的比较研究后，认为吴派"学好博而尊闻"，皖派则"综形名，任裁断"；吴派"笃于尊信，缀次古义，鲜下己见"，皖派则"分析条理，皆参密严瑮，上溯古义，而断以己之律令"(《章太炎〈訄书·清儒〉》)章太炎作为清末民初最后的经学大师，

从宏观的角度粗略地区别了吴派、皖派经学研究“求古”与“求是”的相异学风，是可以成立的。然而倘能再作进一步的分析，吴派的“求古”中不乏“求是”的内涵，而皖派的“求是”也是以“求古”为基准。并且，从时序演变来看，吴派是由“求是”而变“求古”，皖派则是由“求古”而趋“求是”，其中最大的相似之处，都是有鉴于宋儒说经的“凿空”，转而求之更为近古的汉代经注。它们向慕三代，遵循训诂古字古义，传言古代文献为宗旨，展示了乾嘉之际求古求是学风的倾斜混融。因此，从学术史的角度来理解，吴、皖两派的纯汉学研究，在保存和传递古代文化方面，具有不可否认的历史价值和学术价值，凸显出汉代经学传统在清代的延伸。

浙东学派

浙东学派，指清初以黄宗羲、万斯大、万斯同、全祖望、章学诚、邵晋涵等为代表研究经学兼史学的经史学派，因这些代表人物均系浙江东部，故名。

清初浙江的学术研究异常繁荣，与江苏、安徽平分秋色。清初浙江的学术以钱塘江为界，由浙东和浙西两部分组成。杭嘉湖地区是浙西学者的主要活动地区，如桐乡张履祥、吕留良，钱塘应扮谦，平湖陆陇其，嘉兴朱彝尊等都是著名学者。浙东学术主要以余姚、鄞县、绍兴、萧山等县为中心，如黄宗羲、朱之瑜、邵廷采、邵晋涵、全祖望、章学诚、毛奇龄等著名学者。浙东、浙西学术同出明末刘宗周，以经世为目的。但浙西学术主要表现为表彰朱熹学术，尊朱以经世；而浙东学术则偏重于史学研究，治史以经史。章学诚把这两种不同的学术取向归纳为“浙西尚博雅，浙东贵专家”。

浙东的学术研究有着悠久的历史，南宋时的“永嘉学派”、“金华学派”，便是清代浙东学派的先驱。清代浙东学派的学术研究，论者每每肯定其研究史学的成就。如现代学者蔡尚思认为黄宗羲、万斯大、万斯同、全祖望等清代史学家在中国史学史上的地位是难以比拟的，值得大书特书。其实浙东学者是在研究经学的基础上，注重研究史料和以通经致用为治学宗旨的。

浙东学派的经学研究，由黄宗羲开其端。黄宗羲强调经学研究的必要，对宋儒将“河图”、“洛书”、“先天”、“太极”等引入《易》学研究领域造成晦而不明进行了批评。他所撰《易学象数论》便是批驳邵雍、朱熹先天《易》说的，它开启了毛奇龄、万斯大、姚际恒等人从哲学和考证方面的《易》学研究，对乾嘉考据学的兴起，也极具启蒙意义。又如黄宗羲的《授书随笔》虽因阎若璩之问而作，但实可视为阎若璩《尚书古文疏证》的先导。因此，江藩推黄宗羲为清学开山，与顾炎武并列。钱穆则认为吴派惠栋对《周易》的研究，是黄宗羲《易》学的继续。

浙东学者中，专以经学见称的是万斯大。万斯大师从黄宗羲，经学研究主张“非通诸经，不能通一经；非悟传注之失，则不能通经；非以经释经，则亦无由悟传之失”。这在清初对于致力于经文本义，冲破宋儒“传注之重围”，归还儒经本来面目，具有积极的意义。万斯大经学研究偏重《三礼》，被当时学者誉为“冠古今必传之作”。萧山毛奇龄虽学术渊源于理学，但他融宋学义理于经学考据中，反对杜撰臆说，主张“说经贵有据”。他遍治群经，引据古人，辩论正误，如认为《大学》无古文、今文的区别，指出宋儒图书《易》说之非，考证周敦颐《太极图》出于道士，证明《太极图说》之援老入儒，成为一时定论。毛奇龄的经学研究尤以《周易》最称专精，在清初《易》学诸家中，不惟论著述之繁富，而且表彰汉学，复原汉《易》。因此阮元认为清学的真正开创者“非检讨（指毛奇龄）开始之功则不可”。浙东学派的经学研究也为后来浙东学者所继

承，如邵晋涵的《尔雅正义》、黄以周的《礼书通考》、孙诒让的《周礼正义》都延续了清初浙东学者治经的传统。

浙东学者在研究经学的同时，对史学也进行了深入的研究，并取得了突出的成就。梁启超则认为清代史学开拓于黄宗羲、万斯同、全祖望、章学诚等人，并自成系统，堪称清代史学界的楷模。浙东学者的史学研究主要表现在四个方面：

一、对明代历史的研究。黄宗羲撰有《弘光实录》、《行朝录》，选编卷帙浩繁的《明史案》、《明文案》及增益《明文案》而成的《明文海》。前者一部分在当时属现代史，很多史实是他的亲身经历所载，具有很高的历史价值，后一部分是他为编修明代通史所选的有关资料。如《明文海》被《四库全书总目提要》称为“其搜罗极富，所阅明人文集几至二千余家”，“其他散失零落，赖此以传者，尚复不少，亦可谓一代文章之渊薮。考明人之著作，当必以是篇为极备矣。”万斯同独力完成的《明史稿》五百卷，被誉为“（司马）迁、（班）固以后一人而已”。今传《明史》即以此为蓝本。又仿照《通鉴》作《明通鉴》，对明清鼎革之交的历史作了详尽的描述。此外如邵廷采的《东南纪事》《西南纪事》、万言的《崇祯长编》等都是有关明代历史的学术专著。

二、学术史的研究。黄宗羲的《明儒学案》是综述明代学术思想史的专史。在《明儒学案》以前，原有周汝登的《圣学宗传》和孙奇逢的《理学宗传》等书，对宋明理学（包括王学）的传授和见解，先后进行了整理。黄宗羲以这些书驳杂不纯，且多遗漏，乃搜集各家文集语录，本着“一本万殊”的精神，客观地对待明朝一代儒学的各家各派，无论其学术倾向如何，皆兼容并包，分别予以立案。《明儒学案》揭示了明代二百余年学术思想发展的脉络，条分缕析，珠联璧合，浑然一体。黄宗羲还草创了《宋元学案》，此书经过其子黄百家和全祖望、王梓材先后续补才告完成，此外尚有万斯同的《儒林宗派》十六卷，以图表的形式列出“纪孔子以下迄于明末诸儒”，所载人物之多实属空前，时间跨度超越了万斯同以前的整个中国封建时代，这是对中国学术思想的大规模清理，在中国历史上尚属首创。邵廷采所撰《阳明王子及王门弟子传》、《蕺山刘子及刘门弟子传》也是有关明代学术思想的专著。

三、史学理论的研究。浙东学者对史学理论的研究最为引人注目，如黄宗羲认为历史研究必须经世致用，万斯同强调“生之谓变”，全祖望主张“旁罗博综”和“推原其故”。而章学诚的《文史通义》提出的“六经皆史”，将中国古代史学理论的研究，再次推向高峰。章学诚认为六经只是先王施政的历史记录，六经皆史的“史”，专指史学，而不是指历史资料。六经所以皆史，是因为其中有“史意”存在，他认为编撰历史，必须具有史意，并兼及“经世”之用，反对那种泥古不化，墨守师说，言古必胜今的论调。正是基于这种认识，章学诚从“六经皆史”、史学是“经史”之学立论出发，探讨古今学术源流的演变，从而提出了一整套对史学的看法，如他认为修史“必知史德”，“事溯已往，理阐方来”等。“六经皆史”这一命题的提出，不仅是针对当时脱离实际的考据学和空洞说教的理学的批评，而且继承了黄宗羲等人经世致用的思想，改铸了传统史学理论，具有创立新时代文化的时代课题的意义。

四、浙东学者对地方志的编纂和研究作出了重大贡献。万经、全祖望参与编修的《乾隆宁波府志》，章学诚的《乾隆的州志》、《永清志》、《亳州志》等均为当时的名作。尤其是章学诚对方志学理论的构建。他认为，“方州之志，考定成编，可以领诸家之总，而务国史之要删”，方志不仅具有为撰修国史提供史料的功能，而且还有澄清史料真伪的作用。因此章学诚视“方志如古国史，本非地理专门”。将方志作为地理专著，是中国封建社会史学

家的正统观点，从阮孝绪的《七录》到清代《四库全书总目》，都持此论。但章学诚将方志作为史学的一部分，这意味着方志具有史的性质。也正因此，他对地方志的史料采集、修纂方式和体例内容，都有系统的建议，对中国的方志学的发展作出了贡献，而他的方志学理论对现代方志的编纂具有典范的意义。

扬州学派

扬州学派是乾嘉之际继吴、皖两派之后从事纯汉学研究的又一个地域性学派，因其学派主要成员都系扬州府籍而得名。其空间涵盖面包括乾嘉时期扬州府所辖各州县学者，但当时著名学者都出在扬州府治所在的甘泉和江都二县，及其北边的高邮州、宝应县、以及南边的仪征县。

作为学派，扬州学派的得名较晚。章太炎在讨论清代学术时，只提吴、皖两派，而扬州学者分别于两派之中。如焦循和王念孙、王引之父子入皖派，而汪中、李惇等则归吴派，民国初年，尹炎武在《刘师培外传》中认为"扬州学派于乾隆中叶，任、顾、贾、汪、王开之、焦、阮、钟、李、汪、黄继之、凌曙、刘文琪后起，而刘出于凌，师培晚出，席三世经传之业，门风之盛，与吴中三惠九钱相望，而渊综广博实有吴皖两派之长，著述之盛，并世所罕见也。"现代学者张舜徽在五十年代末撰写了《清代扬州学记》，对扬州学派的一些基本问题进行了阐释，对清代扬州籍学者，从清初的王懋竑、朱泽云，到清末民初的刘师培等人，简要介绍了他们的生平事迹、学术成就和治学方法。这才引起了清史研究者的重视。

就扬州学派的学术宗旨和治学风格而论，它是由吴、皖两派分化演进出来的。如扬州学派的主要代表王念孙，少时即师从皖派戴震学习经义，接受文字、音韵、训诂的训练，树立了治"许郑之学"，考文字、辨音声的志向。焦循是扬州学派中的顶尖人物，他在叙述自己的学术思想渊源时，公开以私淑戴震自任，他的《申戴篇》集中体现了他对戴震学术思想真谛的理解。汪中声称"古学大兴，元和惠氏、休宁戴氏、咸为学者所宗"，他的学术研究兼及吴、皖两派之长，又独具自己的学术风格。阮元学术不仅受到焦循的影响，而且他的一系列学术主张基本上与戴学一脉相承。综上所述，扬州学派学术渊源，确切地说更多是皖派戴震的学术思想。

清代乾嘉之际，扬州是江南最为繁华的商业城市，这里是清朝政府的盐务重心，漕运要津。畸型的盐业垄断政策，使这里成为清朝政府的财源和包税盐商的利薮。而地处南北交通运输命脉的运河中段的起点，又使这里成为南来北往的商人、士人和管员等的必驻都会。但它又不是两江总督或江苏巡抚的驻地，较诸南京、苏州受政府和地区军事化的政治控制相对较弱。因而由经济繁荣带来了文化繁荣。一时著名学者如戴震、惠栋都聚会于扬州，切磋研讨，著述讲学。另一方面，各级儒学和书院又是封建社会培养人才、发展学术文化的重要渠道，扬州的地方官与鹾政、转运重视府学和书院的设立，其中安定书院和梅花书院影响最大，任大椿、李惇、段玉裁、王念孙、汪中、刘台拱、洪亮吉、孙星衍等，都肄业于这两座书院。扬州学派正是基于这样的地域特征，继承和吸收了吴、皖两派的学术宗旨和治学方法，形成了自己的学术特色。

扬州学者研究治儒学的特点在于继承吴、皖两派的基础上，又进一步向前发展，由专、精，进而发展为会通，并克服了吴、皖两派的固守和偏颇，达到创新和通大。具体体现在三个方面：

一、继承和发展了吴皖两派纯汉学研究的传统。扬州学者的经学研究也遵循从古文字入手，重视声音训诂，以求经书意义的原则。历来对小学的研究侧重其外部规律，讲究小学与经学关系。戴震曾提出字学、训诂、

音声三结合，探求小学内部规律的新说。王念孙、王引之父子便沿续了研究小学的路向。如王念孙《广雅疏证》提出“就古音求古义，引申触类，不限形体”的原则，被段玉裁誉为“尤能以音得经义，盖天下一人而已矣”。其子王引之秉承父志，也从事研究训诂之学，所著《经义述闻》，被当时反对汉学研究的方东树赞为“汉唐以来，未有其比”。他们以渊博的学识和娴熟地运用归纳演绎的方法，在训诂、校勘方面取得突破性的成果。此外如汪中的《明堂通释》、《释三九》，焦循融会群经而写的《明堂论》等都是有关名物制度方面的名著，发展和超越了吴、皖两派在这方面的研究。尤其是阮元，积极提倡经学研究，组织编纂《经籍纂诂》，创建了诂经精舍，培养了许多从事经典训诂研究的学者，他撰写《十三经注疏校勘记》，组织汇刻《十三经注疏》、《皇清经解》，在一定程度上总汇了乾嘉汉学在训诂、校勘、解经等方面的成果，带有总结乾嘉学术性的意义。

二、反对墨守，主张会通。在中国经学发展史上，自汉代以降，每朝每代的经学研究者无不在传统经典注释上下功夫，形成了经学研究世代相传的注经格局。清代乾嘉之际，虽有吴、皖两派一反宋儒空言说经的弊端，但又回到汉代注经的形式。扬州学者深感作为汉学家自身的偏狭墨守和固执门户之见。焦循在《辩学》一文中指出“据守者，信古最深。谓传注之音，坚确不移，不求于心，固守其说，一字句不敢议。绝浮游之空论，卫古道之遗。其弊也，局脊狭隘，曲为之原，守古人之言，而失古人之心。”这大体上是针对汉学研究而发。汉学研究者绝宋学之空论，而返之于汉儒传注，比较接近先秦儒学。但他们不认识汉儒的局限性和复杂性，据守其说，不免流于经验主义。王引之还对惠栋学术思想中傍汉、信汉的倾向批评为“不论是非”。这都反映了扬州学者反对墨守的共识。因此，扬州学者主张在字词考证的基础上，贯通全经，寻其大义，同时参核百家之说，互相印证，这就不仅在文字名物等局部和细节方面，而且要在总体上把握古人之精神实质和宗旨要领。如焦循对《周易》的研究便运用数理知识，跳出了汉代象数《易》学的窠臼，被誉为“石破天惊”之作。阮元主张学术兼顾经学与理学、汉学与宋学，他对群经的研究也不受传注束缚。基于这样的认识，扬州学者还扩大了研究的领域，经学研究不再囿于儒经，而将内容扩展到先秦诸子。汪中研究荀子、墨子和贾谊，先后校勘考释了《老子》、《墨子》、《荀子》、《贾谊》、《吕氏春秋》。汪中对荀子的评价很高，认为荀子才是孔子学说的真正继承人。又如王念孙的《读书杂志》，广泛地校勘了管子、晏子、墨子、荀子、淮南子等子类著作，首开子书研究之先河。后来孙诒让的《墨子间诂》、俞越的《诸子评议》，多受汪中、王念孙研究子学的启迪。

三、重视对传统数学研究是扬州学者的传统。早在十三世纪末，朱世杰、孙兰等人就颇重数学。乾嘉时期，扬州学派中会通中西数学人才辈出。焦循和焦延琥父子、阮元、李惇、黄承吉都精于中西数学。扬州学者的数学研究领域由算术、几何、三角到数学史、微积分等方面，其中焦循的《加减乘除释》对算术运算理论作了开创性的研究。又如阮元组织编纂的《畴人传》四十六卷，成为我国历史上第一部科学技术方面的专著。《畴人传》的编纂突破了儒家只重经典轻视科技的思想意识，这在乾嘉之际汉学研究者重视科学，以此研经，具有不同凡响的意义。

常州学派

常州学派是清代乾隆、嘉庆年间出现的，以庄存与、庄述祖、庄绶甲、刘逢禄为代表的，研究《春秋公羊传》的今文经学派。由于他们都是清代常州府人，故得名。

常州学派由庄存与为先导，刘逢禄奠基。与吴派、皖派一样，其涵盖面不局限于常州府。如曲阜孔广森、吴县宋翔凤、江都凌曙、句容陈立、仁和龚自珍和邵阳魏源等，他们推崇西汉今文经，研究兴趣在《春秋公羊传》，援用常州学派的公羊学理论，也隶属于常州学派。常州学派有一个明显特征，其成员多近亲。庄存与、庄述祖、刘逢禄、庄绶甲、他们之间有亲戚关系，是血缘的纽带联结起来的。

清代今文经学的复兴，就时间而言始于乾嘉，盛于道光年间；就性质言，是对当时经学研究一尊东汉古文经，重视训诂名物，以字解经学风的反驳。就清代学术发展流变来看，常州学者的《公羊》学研究，虽与吴派、皖派乃至稍后的扬州学派在治学上迥异其趣，但其研究汉代今文经学，本质上仍属于汉学的一部分。因此，从学术流派的角度而论，常州学派是与吴派、皖派并列的以今文经形式的纯汉学研究的地域性学术流派。

常州学派的公羊学研究导源于庄存与所著《春秋正辞》，该书据西汉董仲舒、东汉何林的“公羊学”，专力发挥《春秋》的“微言大义”。稍后的孔广森著《春秋公羊通义》、刘逢禄著《公羊何氏释例》都是一脉相承地阐抉“微言大义”为宗旨。《春秋公羊传》是一部传解《春秋》的著作，是今文经学的重要典籍，从唐代起，被列为儒家经典之一。《公羊传》对整个《春秋》书法进行了寻绎，它以“大一统”为宗旨，以“尊王攘夷”为着眼点来阐释《春秋》义理，如庄存与、刘逢禄认为“大一统”，要“以诸夏辅京师，以蛮夷辅诸夏”，才是“天无二日，世无二王，国无二君，家无二尊，以一治之”。显然大一统的核心是“尊君”，是拱奉王室。正是如此，得到了乾隆皇帝的常识。《公羊》学“微言大义”的重点是所谓的“三科九旨”，尤以“存三统”、“张三世”作为解《春秋》微言大义的统贯。刘逢禄认为《春秋》就是“立百王之制，能三统之义，损周之文，益夏之忠，变周之文，从殷之质”，从而“百世以俟圣人而不惑”。清朝去古虽远，但只要“继体守文”，就能深刻理解《春秋》之法以制驭其政。惟有如此，“三代之治未尝不可复，其乱未尝不可弭”。这就表明，刘逢禄研究《公羊》，意在“后王有作”。刘逢禄十分重视阐释《公羊》学以“三世”就为中心的变易理论，他重新梳理和明确了《公羊》学的“统绪”，认为《春秋》三传中，惟《公羊传》才得了孔子真传；汉代董仲舒对《公羊》学的贡献是“讲明而达其用”，东汉何休则有“继绝辟谬之功”；强调《公羊》学说必须以“张三世，通三统之义经贯之”，否则就会“此通而彼碍，左支而右绌”。这样的观点和方法，虽然是依托儒家经典，试图“复三代之治”，挽救这即将倾危的封建古厦，但预示了一种新的、先进的意识，启迪和激励龚自珍和魏源对“三世说”的彻底改铸。龚自珍将“据乱”、“升平”、“太平”三世改为“治世”、“衰世”、“乱世”的新三世说；魏源不仅批评孔广森别创“三科九旨”，还将《公羊》学说的变易观点，糅合到对中国历史进程的考察之中，提出了“气运之说”来概括历史形势的大变局。龚自珍与魏源对“三世”说的改铸，带有更为直接的“通经致用”思想，对社会政治改良提出新的价值取向。这为近代中国资产阶级维新改良派所遵循，成为他们理论建设中具有方法论意义的思想传统。从王闿运、皮锡瑞、廖平到康到为、谭嗣同直至梁启超，他们托“公羊改制之义”以倡维新变法，其思想源头可以直接追溯到袭自珍和魏源。因此，自近代始，儒家经学的研究重点转向今文经学，主要就是《春秋》“公羊学”。

常州学派的今文经研究风格，有别于拘守马、郑古文经学的吴派和皖派，而呈现出自己的特色。其特色主要表现在两个方面：

一、不拘汉、宋门户之见，重在“剖析疑义”。如庄存与虽与戴震是同时代人，治学途径却截然不同，他“不专为汉，宋笺注之学”，治《春秋》则主公羊、董子，虽略采左氏、穀梁氏及宋元诸儒之说，而非如何邵公所讥信经

任意，反传违戾也。”又如孔广森敢于越出古文经的壁垒，认为“风俗可渐更，仁义可渐明，政教可渐兴，乌乎之托？托之《春秋》也”。刘逢禄也认定：“圣人之道，备乎五经。而《春秋》者，五经之管钥也。”

二、不拘门户，兼采汉、宋。清代今文经学起于古文经学之后，它不可避免地要受到考据学风的影响，甚至是从古文经的营垒中倒戈而出的。庄存与对古文经《周礼》、《毛诗》作“说”，孔广森受业于皖派大师戴震、陈立作《公羊义疏》，沿袭汉唐以来注疏的体式，其内容包含：版本的异同，文字的校勘，语词的音义；更多的是援据各种经、传，甚至将《左传》杜预注，《穀梁》范宁注，与何林《春秋公羊解诂》并列。又如刘逢禄运用考据方法考证出《春秋》是太史公所据旧名，冒名的《春秋左氏传》仍是东汉以后的以讹传讹，而其作俑者实为刘歆。庄述祖博考三代、秦汉韵文以明许学，也没有完全放弃汉学，而是同汉学有着若明若暗的联系。龚自珍是皖派大师段玉裁的外孙，也曾研究过汉学。常州学派的上述治学特征，亦为近代今文经研究者所继承。

清代宋学派

清代宋学派是指以方东树、唐鉴等为代表的批评当时汉学家以六经为宗、以训诂治经，遵循宋明理学家以义理注释经典的学派。

清代乾嘉之际，以吴派、皖派、扬州学派为主体的纯汉学研究风靡朝野，成为清代中叶学术发展的主流，与这股学术思潮互为异趣的，是所谓“宋学”派的出现。“宋学”即宋代经学的简称。宋学作为经学史上的重要学派，盛行于宋明时期，沿迄至清代初期。其治经特点是训释经典注重义理，援引天理、性命为说，兼杂佛、道思想。于诸经中，尤重《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四书，崇尚程颐、朱熹的经注。

清初，宋学得到官方的大力提倡，顺治、康熙、雍正、乾隆不但亲自纂定理学著作（如《周易折中》、《周易述义》、《书经传说汇纂》、《诗经传说汇纂》）等，而且重用理学大师。因此，宋学成为清初的官方哲学思想。清初的经学研究，一尊朱注。如当时的理学名臣熊赐履一生学术宗旨以默识为真修，以笃行为至教，由程朱之途上溯孔孟。李光地虽是《易》学名家，但学风一同于论理、道、心、性。所撰《周易通论》，杂糅象数、义理、兼收周、邵、程、朱各家，补缀连贯，并无新意。陆陇其认为“继孔子而明六艺者，朱子也。非孔子之道皆当绝，则非朱子道皆当绝，此今日挽回世道之要也”。吕留良笃信朱学，维护朱学不遗余力。此外如汤斌、魏象枢、魏裔介等虽也是宋学名家，但对宋学并无系统研究，仅以朱学仰承朝廷意旨，以达通显而已。乾隆初期，王懋竑作《朱子年谱》，江永作《近思路录集注》，李绂作《陆子年谱》，张扬程朱、陆王之学，但学风已由空谈玄理转向考据整理。如王懋竑的《朱子年谱考异》就以考据见长。稍后有唐鉴关于“孟子之后，传圣人之道以存经者，仍朱子一人而已矣”的鼓噪，但作为清初宋学，却已呈颓势。

乾嘉时，儒经汉疏的研究炽盛，所谓“家家许、郑，人人贾、马”，汉学如日中天。对此，首先与汉学立异维护宋学的则是安徽桐城的方苞、姚鼐、翁方刚等一批从事散文创作的文士。梁启超认为：他们诵法曾巩、归有光，造立所谓古文义法，号称“桐城派”；又好述欧阳修“因文见道”之，以孔、孟、韩、欧、程、朱以来之道自任，而与当时所谓汉学者相轻（《清代学术概论》十九）。如翁方刚认为汉学家对儒家经典的考订，应当为义理服务，主张“考订之事，必以义理为主。”认为经典研究在于“欲明义理而已。”又如姚鼐认为：“今世学者乃思一切矫之，以专宗汉学为至，以攻程朱为能；倡于一二专已好名之人，而相率而效者，因大为学术之害。”（《惜抱轩文集·复蒋松如书》）

然而翁方刚、姚鼐虽以理学为学术宗旨，他们的经学研究却汉、宋兼采。翁方刚对汉学家在语言文字方面作出的贡献还备加推崇，说“平心而论，《说文》、《尔雅》之训诂，《释文》之音义，厘然具存，惟在学者善取尔。”姚鼐更主张义理、词章、考据三者并重。他们与后来那些严守宋学门户的学者有所区别。直到称为“姚门四杰”的方东树、管同、梅曾亮、刘开才以扬宋抑汉为己任，其中对汉学提出系统批评的则是方东树。他认为，近世崇尚经典考证，“专与宋儒为水火，而其人类皆以鸿名博学，为士林所重，驰骋笔舌，贯穿百空，遂使数十年间承学之士，耳目心思为之大障。”(《汉学商兑序例》)指出吴派学者惠栋等人，自囿于汉学壁垒，专与宋学对立，孜孜以训诂考证相标榜，其结果“弃本贵末，违戾诋诬于圣人躬行求仁、修齐治平之教”，痛斥汉学为“名为治经，实则乱经；名为卫道，实则叛道”，声称汉学之害，甚于洪水猛兽。他曾从六个方面逐条批驳汉学之失，企图重振程朱理学的权威。

方东树之后，宋学派有当涂夏炘、夏炯、夏燮、持论大体如方东。

教育设施

岳麓书院

岳麓书院，是北宋时期著名的四大书院之一。

岳麓书院始建于北宋初期。北宋开宝六年(973)，朱洞以尚书出任潭州太守，鉴于长沙岳麓山抱黄洞下的寺庵林立和幽静环境，接受了刘鳌的建议，在原有僧人兴办的学校基础上创建了岳麓书院。初创的书院分为“讲堂五间，斋舍五十二间”，其中“讲堂”是老师讲学道的场所，“斋堂”则是学生平时读书学习兼有住宿的场所。岳麓书院的这种中开讲堂、东西序列斋舍的格局一直流传至今。

宋太宗咸平二年(999)，李允则任潭州太守，他一方面继续扩建书院的规模，增设了藏书楼、“礼殿”(又称“孔子堂”)，并“塑先师十哲之像，画七十二贤”；一方面积极取得了朝廷对岳麓兴学的支持，以促进书院的更大发展。咸平四年(1001)朝廷首次赐书岳麓书院，其中有《释文》、《义疏》、《史记》、《玉篇》、《唐韵》等经书。当时书院学生正式定额六十余人。宋真宗大中祥符五年(1012)经学家周式担任山长主持岳麓书院后，书院得到迅速的发展，学生定额逾百人，周式本人还得到宋真宗的召见和鼓励。到南宋的乾道年间，岳麓书院达到鼎盛时期。著名理学家张栻主持岳麓书院，他以反对科举利禄之学、培养传道济民的人才为办学的指导思想。在教学方面，提出“循序渐进”、“博约相须”、“学思并进”、“知行互发”、“慎思审择”等原则；在学术研究方面，强调“传道”、“求仁”、“率性立命”。从而培养出一批如吴猎、赵方、游九言、陈琦等有经世之才的优秀学生，湖湘学派多数学者也在岳麓书院学习过。一时间，大批游学的士子前来书院研习理学问难论辩，有的还“以不得卒业于湖湘为恨”，当时的岳麓书院成为全国闻名的传习理学的基地。南宋淳熙七年(1180)，张栻去世后，朱熹、真德秀等人对岳麓书院的办学和传播理学，也表现出极大的热忱。朱熹还将《白鹿洞书院教条》作为正式的学规，颁于岳麓书院。

从元、明至清初，由于战乱，岳麓书院曾两度遭到焚毁，后来虽然得以重建和恢复，已不复旧观。清初，书院被禁。后康熙为了表彰理学，放宽书院政策。康熙二十六年(1687)御书“学达性天”匾额，并以十三经、二十一史、经书讲义等遣送至岳麓山。乾隆九年(1744)又御书“道南正脉”匾额送至岳麓山，岳麓书院又得以复兴。复兴后的岳麓书院，除了对斋舍屡加扩建外，其书院性质也由民办而逐渐演化为官办。随着乾嘉考据学的兴起，岳麓书院往往由从事诂经考史的著名汉学家主持，学习的内容也由理学转向经史考证，特别是在王文清主院期间，更以“群经教授诸子”。此后罗典任山长，“惟以治经论文，启诱后进”。道光年间巡抚吴荣光在岳麓

书院增设"湘水校经堂",专以研习汉学为主。岳麓书院的最后一任山长是王先谦,他是清末湖南著名的经济学家。

清代的岳麓书院,集聚了一代学识博洽、德高望重的大师,培养出诸如王夫之、陶树、魏源、左宗棠、胡林翼、曾国藩、郭嵩涛、李元度、唐才常、沉荩、杨昌济等著名的湖湘学者。清光绪二十九年(1903),在新政之议的呼声中,延续了近千年的岳麓书院正式改为湖南高等学堂。

嵩阳书院

嵩阳书院,是北宋时期著名的四大书院之一。

嵩阳书院,原名太室书院,始建于五代后周,在河南登丰县太室山(即嵩山)下。在中国名山中,五岳最为著名。中岳嵩山位于河南的东南、登封县的境内,其气势雄浑,矗立于中原地区,两百里外,就可以望见山势的起伏姿态,嵩阳书院便是山中的一大胜迹。

北魏孝文帝建有嵩阳寺,至唐代改为嵩阳观,为道士修行之所,到五代时周代改建为太室书院。宋太宗至道二年(996)七月,赐"太室书院"院额及印本《九经注疏》。宋真宗大中祥符三年(1010)复赐太室书院九经。宋仁宗景祐二年(1305),秘书著作郎王曾奏置学官,赐田一倾,重修太室书院,改名"嵩阳书院"。元代易名为嵩阳宫;明嘉靖年间登封知县侯泰在嵩阳旧址,复建书院,又恢复嵩阳书院名。明末书院毁于兵燹,清代康熙时重建。

嵩阳书院共由五进院落组成。首为先师祠,供奉与书院有关的先师先贤,其后为讲堂,讲堂后为道统祠,最后是藏书楼。两侧配房原为"程朱祠"、书舍、学斋等。历朝并置有学田,以充书院费用。书院大门外有一方高达五六丈的唐代石碑,名曰圣德感应碑,建于唐代天宝年间,碑文为李林甫所撰,徐浩八分书,也是嵩山有名的碑石之一。此碑已有一千二百年的历史,仍颇完整,摹拓者甚多。书院前后,植有不少的古柏,最著名的有"汉封柏"三株,皆为先秦时代的故物,传系汉武帝登山时所封。称号以次为大将军柏、二将军柏、三将军柏。柏旁有石碑多块,皆为唐宋名人所题字。唐代许多诗人文士,都爱到嵩山隐居,如卢鸿、李泌、王维等。嵩阳书院在北宋时最盛,院中有学生几百人,宋廷在此置有校官,并赐九经子史。宋代理学的"洛学"创世人程颢、程颐兄弟都曾在嵩阳书院讲学,各地学者纷纷慕名而来。此后,嵩阳书院继续以理学授徒,成为宋代理学的发源地之一。

清代初期,著名学者耿介、冉觐祖、窦克勤、汤斌、张沐等也先后执教于嵩阳书院,嵩阳书院又得以复兴。嵩阳书院的教育制度,一依白鹿洞书院教规,由山长耿介制订《辅仁会约》。会约规定:一,每月初三日命题作文两篇。每月十八日讲课一次。二,学生所读之书以《孝经》、《小学》、《四书》、《五经》、《性理大全》、《通鉴纲目》为主。三,提倡学生在个人钻研的基础上进行集体讨论,鼓励学生互相启发。四,教导学生严以律己,诚心诚意地相互劝善规过。五,反对文过饰非。

为了培养学生的自学能力,耿介制订"立志"、"存养"、"穷理"、"力行"、"虚心"、"有恒"等《为学六则》的教育原则。他们自己还编撰《孔门言仁言孝之旨》、《子在川上一章》、《易谦卦》、《公都子一章》、《知言养气一章》、《太极图疏义》、《大学首章》、《中庸首章》等讲义。

为了继承宋代嵩阳书院传播理学的传统,清初嵩阳书院强调人的品德修养。窦克勤在《嵩阳书院志》作《序言》说:"古之学者以博学、审问、慎思、明辨、笃行之功,以求尽君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦,早夜孜孜,自幼至老,服习驯致,故能内而明明德,外而新民,以庶几乎参赞位育之极功。后之学者但为诵读口耳之学而已。其于圣人教人之意失矣。"正因为嵩阳书院办学的宗旨就是把全部

教育过程看作是道德修养的过程，所以它成为清代培养理学家的著名书院之一。

应天府书院

应天府书院，是北宋时期著名的四大书院之一。

应天府书院，又名睢阳书院、南京书院。因为商丘在唐代称为睢阳，北宋景德三年(1006)升为应天府，大中祥符七年(1014)又升格为南京，为当时四京之一。商丘濒临汴水，交通方便，商旅辐辏，隋唐以来，已发展成为一方都会。宋代的应天府书院就设立在商丘的繁华闹市中。

应天府书院的历史，可以追溯到五代时的后晋。当时有邑人杨悫“乐于教育”，在将军赵直的支持下，聚徒讲学。杨悫去世后，他的学生楚丘人戚同文继承师业，继续办学，培养出诸如宗度、许骧、陈象舆、高象先、郭成范、王砺等后来都成为台阁重臣的著名人物。北宋著名文学家、政治家范仲淹也出自这所学校。宋太宗太平兴国元年(976)，戚同文病逝，学校一度关闭。宋真宗大中祥符初，应天府民曹诚家资雄厚，藏书丰富，慨然继承戚同文的办学事业。由他筹资三百万，增建校舍一百五十间，聚书数千卷，“博延生徒，讲习甚盛”。大中祥府二年(1009)，曹诚呈请朝廷，以学入官，得到了宋真宗的赞许，并正式赐匾额为“应天府书院”，以曹诚为书院助教。从此，应天府书院便由应天府幕职官直接“提举”的官方书院。

宋仁宗初年，著名文学家晏殊出任应天知府，聘请著名学者王洙为书院“说书”，王洙博学多才，应天府书院在他主持下“其名声著天下”。仁宗景祐二年(1035)，应天府书院改为府学，晏殊又聘请因服丧而退居睢阳的范仲淹执教，任教期间，范仲淹撰写《南京书院题名记》。当时的应天府书院，是中州的一大学府，据《宋史》记载：“自五代以来，天下学校废，兴学自殊(晏殊)始。”从大中祥符以后的二十余年间，应天府书院的学生“相继登科，而魁甲英雄，仪羽台阁，盖翩翩焉，未见其止”。

宋仁宗庆历三年(1043)，应天府书院改为南京国子监，其地位也高于其他一书院。宋哲宗时，被誉为“唐宋八大家”之一的曾巩的幼弟曾肇知应天府，更是“积公帑之余，大兴学校，亲加训导，养成人材为多”。应天府书院历经北宋一百余年而不衰，在宋代文化史上占有重要的地位。

白鹿洞书院

白鹿洞书院，是宋朝时期著名的四大书院之一。

白鹿洞书院，位于江西庐山五老峰南麓的后屏山之阳。书院傍山而建，一簇楼阁庭园尽在参天古木的掩映之中。白鹿洞最初是唐代贞元时(785～805)，李渤、李涉兄弟隐居读书的地方。据传李渤在此隐居时，曾养一白鹿自娱，因此人们称李渤为“白鹿先生”，又因此地四山回合，由山麓小路进去也有数里之遥，真有点入洞之感，所以称为白鹿洞。南唐升元年间(937)，白鹿洞正式辟为书馆，称白鹿洞学馆，亦称“庐山国学”，由李善道为洞主，掌教授，置田聚徒，成为讲学和藏书之所。“四方之士受业而归，出为用世，名绩彰显者甚众。”(《白鹿洞志》)宋太宗太平兴国二年(977)赐九经。宋仁宗皇祐五年(1053)，孙琛在故址建学馆十间，称“白鹿洞之书堂”，与当时的岳麓、应天府、嵩阳并为“四大书院”。

白鹿洞书院虽为宋初所建，但不久即废。直到著名理学家朱熹重修书院之后，白鹿洞书院才扬名国内。南宋淳熙六年(1179)，朱熹知南康军。朱熹到任时，白鹿洞书院已经毁于兵燹，栋宇消落，林园荒芜，触目皆是尘

封书海，网结门廊。经过朱熹的一再请求，宋教宗终于同意重建白鹿洞书院。修葺后的白鹿洞书院，以圣礼殿为中心，组成一个错落有致、相得益彰的庞大建筑群。书院共有殿宇书堂三百六十余间，其中包括御书阁、明伦堂、宗儒祠、先贤祠、忠节祠等。圣礼殿是用于学生拜谒孔子的殿堂，门上方两块匾额写有“学达性天”、“万世师表”的字样。在文会堂有朱熹亲书“鹿豕与游，物我相忘之地；峰泉交映，知仁独得之天”的对联。朱熹不仅重修了白鹿洞书院，而且还建立了严格的书院规章制度。朱熹亲自拟定的《白鹿洞书院教规》规定：

父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。

右五孝之目。尧舜使契为司徒，敬敷五教，即此是也。学者学此而已。而其所以学之之序，亦有五焉。其别如左：

博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。

右为学之序。学问思辨四者所以穷理也。若夫笃行之事，则自修身以至处事接物，亦各有要。其别如左：

言忠信，行笃敬，惩忿窒欲，迁善改过。

右修身之要。

正其谊不谋其利，明其道不计其功。

右处事之要。

已所不欲勿施于人，行有不得反求诸已。

右接物之要。(《朱文公文集》卷七十四)

《白鹿洞书院教条》不但体现了朱熹以“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”等一套儒家经典为基础的教育思想，而且成为南宋以后中国封建社会七百年书院办学的样式，也是教育史上最早的教育规章制度之一。

朱熹在白鹿洞书院还广邀国内著名学者前来讲学，学术空气相当活跃。宋淳熙二年(1175)，朱熹与陆九渊二人由于学术观点不同，曾在地处江西铅山县境内的鹅湖发生过激烈的论辩。但是朱熹并不因此而持有门户之见，邀请陆九渊前来白鹿洞书院讲学。陆九渊讲的是《论语》中“君子喻于义，小人喻于利”一章，深受白鹿洞书院师生们的欢迎，有些学生甚至被陆九渊精湛、透辟的说讲感动得落泪。为此，朱熹特意把陆九渊所讲内容刻石立于院门。这不仅首开书院“讲会”制度的先河，为不同学派同在一个书院讲学树立了范例，在中国儒学史上也一直被传为佳话。自朱熹之后，白鹿洞书院“一时文风士习之盛济济焉，彬彬焉”，它与岳麓书院一样，成为宋代传习理学的重要基地。

元代末年，白鹿洞书院被毁于战火，一直到明代的正统元年(1436)才修复，以后又有所扩修。

鹅湖书院

鹅湖书院，中国宋代时期的著名书院。

鹅湖书院，位于江西广信府铅山县境内。自东晋以来，历经唐、宋、明等朝，都聚居过许多学者，曾经是一个著名的文化中心。尤其是朱熹与陆九渊的鹅湖之会，成为中国儒学史上的一件影响深远的盛事。

据《广信府志》介绍：“大义寺左为四贤祠”。此实为大义寺的附属寺左，即仁寿寺左，为“四贤祠”。祠为当时的信州刺史杨汝励所建，这是鹅湖书院之始。以后屡有修举，明代宸濠之乱，兵燹之余，鹅湖书院的学舍全部毁坏。清康熙二十二年(1683)，地方官潘士瑞曾予修理。康熙五十四年(1715)，令尹施德大加修建，当时李光地所作《重修鹅湖书院记》说：“书院之建，实为国家学校，相为表里，李渤高士尔，朱子犹倦倦焉。今使先贤遗址，焕然重修，江右故理学地，必有游于斯，而奋乎兴起，以绍前贤者。”鹅湖书院虽有官方的支持得以重修，昔日的辉煌已不复再现，以致成为历史的陈迹。

鹅湖书院在鹅湖寺，即仁寿寺的左边，而

鹅湖塔则在鹅湖书院的左边。鹅湖书院的大门,不在正中,而在左面,所以正对着鹅湖塔。书院四周有山有溪,环境幽雅。鹅湖书院比鹅湖寺大得多,建筑规模颇似孔庙。由大门进去,经过两排桃树,有一个大圆门,圆门内有一个大院子,对面又是一个大圆门,上面是三排殿宇,由此登石阶而入,又是一个院子,里面是半月池,池周围是石栏杆。渡过古桥是第一排殿宇,再过一个院子,是第二排殿宇,其最后一排殿宇,是四贤祠。祠前也是一个院子,祠后则是一个相当高的坪台,其下有一小池,其后是一座高墙,正对那两大圆门的北端高墙。这三排殿宇是主屋。在主屋两旁,又是一排一排的房屋,错落有致。

在鹅湖书院后面的四贤祠内,设有朱、吕、二陆四个牌位,又有一个题有"顿渐同归"字样的匾额,这和书院前排建筑中所悬"道学之宗"的御匾,正遥遥相对,由此可见宋代朱陆鹅湖之会的盛况。抗日战争期间,鹅湖书院成为东南训练团的驻扎营地。

关中书院

关中书院,是清代康熙时期的著名书院。

关中书院,始建于明万历三十七年(1609),天启初年,宦官魏忠贤矮诏禁毁天下书院,关中书院被废。康熙五年(1666),西安知府叶承祧在万历年间名儒冯从吾"联友会"讲处(在宝庆寺)旁小悉园重建关中书院,并礼聘学者李颙主持讲席,为李拒绝。清康熙十二年(1673),总督鄂善复修关中书院,再次邀请李颙主持书院,李颙再三推辞后才就聘。李颙登台讲学之初,一时"德绅名贤、进士举贡、文学子衿之众,环阶席而侍,听者几千人",甚至总督鄂善和陕西巡抚阿席熙也前来听讲。这是关中书院自冯从吾讲学之后的再度复兴。

李颙执教关中书院后,首先为书院制订十条会约、八条学程。对书院讲学的时间、礼仪、次第、方法、内容、目的以及就学士子每日必修的学习课程等,都作了明确的规定,并强调书院以"讲学"为其宗旨。他认为:"立人达人,全在讲学;移风易俗,全在讲学;拨乱返治,全在讲学;旋乾转坤,全在讲学。"在学风上,李颙明确主张实行"明体适用"之学。要求学生做到文武兼备,博览群书,"上至天官、舆地,以及礼、乐、兵、农、漕屯、选举、历数、士卒、典籍,"无所不读。为此,他给学生开了"明体"和"适用"的两类书目。在明体一类所开书目有王畿的《龙溪集》、罗汝芳的《近溪集》、杨简的《慈湖集》和陈献章的《白沙集》,此后再列二程、朱熹、薛瑄、吴与弼,直至冯从吾等程朱学者的著作。在适用一类所开的书目有《大学衍义》、《文献通考》、《实政录》、《武备志》、《农政全书》、《泰西水法》等十余种书籍。同时,他还要求学生"实修实证",达到"开物成务,康济群生"。希望学生学会"用兵",因为经世之法,莫难于用兵,学者只知读书,对军事一无所知,造成民族沦丧受辱。

李颙在主持关中书院期间,还以昌明关学为己任。关学是宋明理学中的一个重要学派,自北宋张载开启,经明中期吕冉的复兴,最后由冯从吾集其大成,成为渊源流长的理学学派。然在明清社会更迭之际,宋明理学已失去了以往的活力,作为宋明理学中的重要学派的关学,也后继乏人。为此,李由通过介绍关学先哲如冯从吾、张舜典等人的学术思想,刊刻他们的著作,利用自己大儒的声望,表彰关学不遗余力。

在李颙的主持下,关中书院在清初曾一度出现过繁荣的景象。但随着李颙离开书院,关中书院也日趋衰落,最终变为官署。

漳南书院

漳南书院,是清代康熙时期的著名书院。

漳南书院,地处河北肥乡县,是以清初的一所义学为基础扩建而成。康熙十九年(1680),于成龙出任保定巡抚,肥乡士绅郝文灿等,遵照于成龙的命令,在肥乡屯子堡建义学一所,置学田百亩,郝文灿自任义学学师。后来郝文灿等又将义学扩建,并请官至兵部督捕侍郎的许三礼题名为漳南书院。康熙三十五年(1696),著名学者颜元在许三礼的三度敦请下,终于应邀主持漳南书院。当时,漳南书院草创未就,仅建成"习讲堂"一处。颜元曾在其中堂书一对联;"聊存孔绪,励习行,脱去乡愿、禅宗、训诂、帖括之套;恭体天心,学经济,斡旋人才、政事、道统、气数之机",这幅对联,集中体现了颜元主持漳南书院的办学宗旨。

漳南书院的教育内容,是颜元提倡的所谓三事、六府、三物。而六艺教育是最主要的内容。按照这一原则,漳南书院中的课程设置,则与当时其他书院完全不同,分别设有:

文事斋:课礼、乐、书、数、天文、地理等科。

武备斋:课黄帝、太公及孙吴兵法,攻守、营阵、陆水诸战法,并射、御、技击等科。

经史斋:课十三经、历代史、诰制、章奏、诸文等科。

艺能斋:课水学、火学、工学、象数等科。

理学斋:课静坐,编著程、朱、陆、王之学。

帖括斋:课八股举业。

在建筑布置上,帖括斋和理学斋皆北向,以示为周、孔正学之敌对;且暂时设之,以后准备废弃。从这设施中,集中体现了颜元的主要教学内容包括了文科、理科、工科、军事等各方面。这样的课程设置,能使学生博闻强识,学有专长,全面发展。这里颜元着力于知识领域的开拓,将传统教育所不屑道、不乐为之形而下者,皆作为漳南书院中的课目,学生当掌握的知识。

艺能斋所设的水学、火学、工学、象数之课目,即墨学的"役夫之道",自孔子以来,从未正式在学校课程中占一席之位,而颜元创其始。颜元的大弟子李塨在总结传统教育的特点时认为,秦以后的学校教育内容是传经通读,汉代教育的内容是以经学为主导,至魏晋南北朝,虽然老庄玄学盛行,但仍以经学为主干,只是以老庄之说释儒经,而与汉之经学相异。隋唐时代,教育制度已基本完备,唐代除经学外,还没有书学、算学、法律、医学与玄学。然而,若将唐中央设立的直系各校的学生名额及入学资格作一比较,则可发现:唐代教育宗旨仍是"聚天下贤英为政之首"即以经史为经世之学。因此李塨提出"学用一致"的"分科以为士"的学制和分科试用的取士制度。其分科为:一、礼仪(附经史有用之文);二、乐律(附经史有用之文);三、天文、历象、占卜(附术数);四、农政;五、兵法;六、刑罚;七、艺能、方域、水学(附医道);八、理财;九、兼科(如天文、艺能二科,兼科者但可少少知之)。共九科,分之各署,以试其事。学生分科专习一事一艺,或天文、数学、或农学,或军事,或法律,或专门技术,或经济一类,而取士则考核其专业知识并试以实事,然后才授任。

漳南书院还有一个显著的特征,就是强调在"习行"上下功夫。颜元认为,宋明以来的书院教育有两大弊端:一是"返观打坐"和"对谭静敬"的习静教育,二是"执书伊吾,搦笔著述"的书本教育。他认为"六艺之教",就是培养学生自己动手,在"习行"中学,从而获得六艺实学知识。如他带领学生"习礼歌诗,学书计","讨论兵农,辩商今古",而且还在野外操练"举石、超距、拳击"等,使书院学生文武并习,造就经世人才。由于漳南书院纯属民办私学,并没有得到官方的支持。在它营建伊始,便为洪水淹没。随着颜元的去世,漳南书院再也没有复兴,以至成为历史的陈迹。但是,漳南书院这种"习行经济"的教育方法和思想,为晚清洋务派、改良派革新传统教育,创建新式学堂所汲取。

诂经精舍

诂经精舍，是清代嘉庆时期的著名书院。

诂经精舍地处浙江杭州府治孤山之阳，左三忠祠，右照胆台，面对西湖。它是由清代阮元于嘉庆六年(1801)正式创建。阮元字伯元，江苏仪征人，是一位乾嘉时期的著名学者，生平著述宏富，著名的著作有《十三经注疏并释文校勘记》二百四十五卷，《经籍纂诂》一百零六卷。嘉庆二年(1797)，阮元督学浙江，他遴选浙江能够从事经学研究的人，构屋五十间，聚居于孤山之阳，编撰《经籍纂诂》一书。次年八月书成，阮元擢兵部侍郎入都。不久，又奉命抚浙，于嘉庆六年(1801)正月，在原来修书旧地，建为书院，取名"诂经精舍"，招收历年由浙江十一郡所选拔的优秀生员来精舍读书。同时又在西偏筑第一楼，为生徒游息之所。

阮元创办诂经精舍，与当时浙江的敷文、紫阳两书院以科举考试为目的的办学原则不同，而是提倡培养经世致用的人材为主，指导学生研究经义，旁及词赋，多攻古体。精舍所署楹帖有云："公羊传经，司马著史。白虎德论，雕龙文心。"说明其办学宗旨是崇尚汉学，培养经史学术人才。精舍设有掌教，亦称主讲、山长或院长，又或称讲教，一般由巡抚聘任。下设监院，职长教课，亦称学长，一般也是由巡抚委任。书院开创之初，主讲者自阮元后，有王昶、孙星衍二人。王昶字德甫，号兰泉，青浦人，著有《金石萃编》。孙星衍字伯渊，又字渊如，江苏阳湖人，著作极富，有《尚书今古注疏》、《续古文苑》、《平津馆藏书记》等。王昶和孙星衍都是乾嘉之际的著名汉学家。精舍主讲、监院的任期，少则一年，多则十年，而俞樾担承山长为时最久，竟蝉联了三十一年。肄业生徒，初定三十二人，遴选十一郡诸生中经学修明，通于一艺者充之。道光十年(1830)，巡抚富呢扬阿改定额为三十六人，内外课各半。光绪三年(1877)，巡抚梅启照又增其额，人数无考。其后又增至六十名，内外课亦各半。外课又有附课生，亦称备课生，人无定，其名目亦不知始于何时。同治时，徐树铭督浙江学政时，特置超等六人，以异内外课生。精舍的课试，每月一次，一般由主讲命题。内容是问十三经、三史疑义，旁及小学、天文、地理、算法、词章，各听搜讨书传条对，以此来考察学生对知识的掌握情况。书院又先后编刻课艺八集。初编由阮元手订，共十八卷，书名《诂经精舍文集》。以后由罗文俊、俞樾编订至八集，其中共收经史、词赋二千余篇，推动了当时的学术交流和文化的传播。

诂经精舍在办学期间，培养了大批著名学者，如黄以周、朱一新、章炳麟、陈澧等都是诂经精舍出来的佼佼者。李元度《阮文达公事略》说："不十年，上舍士致身通显及撰述成一家言，不可殚述。东南人才，称极盛焉。"清咸丰年间，诂经精舍毁于战乱。直到清同治五年(1866)，才由布政使蒋益澧发起重建，山长俞樾撰有重建精舍记。光绪十二年(1886)十月，第一楼遭火灾焚毁，次年改建许郑祠，并于旧址增建式古堂，作为诸生讲习之所。

光绪二十三年(1897)七月，巡抚廖寿丰奏将杭州的敷文、崇文、紫阳、诂经、学海、东城等六书院，改为专课中西实学之"求是书院"。当时诂经精舍办学经费短缺，又因掌教俞樾辞聘而去。后来由谭献、汪鸣銮相继主讲，延至光绪三十年(1904)正式停办。

学海堂书院

学海堂书院，是清代道光时期的著名书院。

学海堂书院，是由乾嘉时期著名汉学家

阮元继杭州创建诂经精舍之后，于道光五年(1825)在广州城北粤秀山创办的又一个以专重经史训诂为宗旨的书院。阮元不仅博学淹通，而且在当时的政界也身居要职，集封疆大吏与学术巨子于一身。《清史稿》称他为“身历乾嘉文物鼎盛之时，主持风会数十年，海内学者奉为山斗焉”。阮元的治学提倡“崇尚汉学，实事求是”，主张通过音韵训诂，弄清古代经书中的本来意义，从而探求圣贤之道。他创办学海堂书院时，要求学生：“或习经传，寻疏义于宋齐；或解文字，考古训于《仓》、《雅》；或析道理，守晦庵之正传；或讨史志，求深宁之家法；或且规矩汉晋，熟精萧《选》；师法唐宋，各得诗笔。虽性之所近，业有殊工，而力有可兼，事亦并擅。”(《学海堂集序》)阮元的这篇序文也题刻在学海堂西面墙上，作为学海堂的办学宗旨。阮元主持学海堂时间不长，但他亲自授课，与学生讲经析疑，“凡经义子史前贤诸集，下及选赋诗歌古文辞，莫不思与诸生求其程，归于是，而示以从违取舍之途”。阮元还颁定了《学海堂章程》，确立了学长制、季课制和刊刻制，并个人捐赠白银四千两作为学海堂的办学经费。在阮元的努力下，学海堂成为当时广东文化学术的中心。

学海堂与其他书院不同。首先，它不设山长制，而实行学长制。据《学海堂章程》中规定：管理学海堂，本部堂酌派出学长吴兰修、赵均、林柏桐、曾钊、徐荣、熊景星、马福安、吴应逵共八人同司课事。其有出仕等事，再由七人公举补额。永不设立山长，亦不允荐山长。学长的主要职责是出题评卷。书院内的大小事宜均由八位学长共同商议决定。每年四课，每课设管课学长两人，兼管日常事务。其次是实行季课制。《学海堂章程》规定：每一年分为四课，由学长出经题文笔，古今诗题。限日截卷，评定甲乙，分别散给膏火。所谓“季课”，也就是按季节考试。这与当时一般书院流行的月课形式差不多，但内容却完全不一样。一般书院的月课，如同科举考试，学生黎明登堂，封门发题，当日交卷，不断继烛。其题目一般以四书文为主。学海堂则每一季度由书院出题征文，张榜于学海堂门外，各学长也各携若干张，以便散发；在考题上标明截卷日期；学生们根据所出题，查阅经书，登堂向学长请教疑难，然后写出课卷；课卷由八学长共同评定，分别优劣，对优秀的予以奖励，并将课卷选入《学海堂全集》。再次是实行专课肄业生制度。为了提高教育质量，有利于学生学术研究的系统性，1834年，阮元的弟子钱仪吉来到广州。阮元委托他与学海堂的学长们商量制定专经课士法，并请当时的两广总督卢坤下谕设立专课肄业生制度。专课肄业生制度的确立，极大的提高了学生的学习积极性。因为专课生的来源，是在平日参加季课的学生中挑选，主要根据他们的品行、志向和学习成绩，由八学长共同推荐录取。专课生进堂后，可以在《十三经注疏》、《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》、《文选》、《杜诗》、《朱子全集》等书中任选一门肄业，导师则在八学长中任选一位。学生一旦确定专业后，按日看书，撰写读书心得。每逢季课时，便将这些平日所作心得呈交导师，由导师负责指导。专课肄业生每届以三年为期限。1834年首次招收专课肄业生十名，其中有后来担承菊坡精舍院长的陈澧，就是学海堂首届肄业生之一。

由书院自行刊刻经籍，是学海堂书院有别于其他书院的另一个重要特征。《学海堂章程》规定：堂侧添建小阁庋藏书板，及将来刻集工价均在经费节存内动支。学海堂刊刻的书籍主要有二种：一是重刊前人或他人的著述，一是刊刻本书院师生的编撰之书。阮元曾组织师生，搜罗甄录清代以来的各种解经书籍，酌定去取，汇辑成《学海堂经解》一千四百卷。同时还汇编本书院师生的文章为《学海堂全集》、《学海堂课艺》等书。这对学海堂的教学与学术交流都起到了极大的推动作用。

学海堂书院每年还举办各种聚会。师生们在聚会上,促膝交谈,交流学习心得。每年正月二十日是阮元的生日,书院举行团拜。每年七月五日是汉代经学家郑玄的生日,书院举行祭礼仪式。其他如中秋月圆、重阳菊开、冬梅报春之时,也都是书院的雅集。这种生动活泼的教育方式,与当时以理学传授为主的书院,形成了鲜明的对比。

学海堂书院从1824年创建至1897年最后一次招生,历经七十余年,培养出众多的著名学者学者和经世人才。作为旧式书院,学海堂书院在中国书院发展史上占有重要的地位。

格致书院

格致书院,中国近代著名书院之一。

格致书院,校址在英租界福州路元芳花园北首(今上海市格致中学),由傅兰雅(1839～1928)和徐寿创建于清同治十三年(1874)。傅兰雅是英国“圣公会”的传教士,曾当过北京同文馆的教习以及上海英华学堂的校长。为推广西方的科技知识,傅兰雅在1874年与英国驻上海领事麦华陀磋商在上海建立一个科普教育机构,得到了麦氏的支持,遂于同年3月12日在上海英文《北华捷报》上发表了由麦华陀署名的倡议书。此举得到了社会各阶层的响应,3月24日由傅兰雅主持在博物会召开筹备会议,按照傅兰雅的建议,格致书院从事提倡科学,不宣传宗教,并推举麦华陀、福勒士、传烈亚力、傅兰雅和中国的唐景星(即唐廷枢,轮船招商局总办)、徐寿、王荣为董事。1876年6月22日在上海正式成立格致书院。

格致书院于清光绪二年(1876)落成,同时建成的还有博物馆和藏书楼各一座。该书院仿效中国书院的办法,每季由教师命题令学生作文,再由教师评奖。学制十年,预料一年,初级三年,高级六年。分英语、华文两部。从格致书院的办学目的和教育内容、方法,与其他教会学堂以及洋务学堂、旧式书院都有明显的不同,这表现在:

一、办学宗旨:与中国传统的学校设置不同,格致书院是中国教育史上第一座专门研习“格致”之学的教育机构。其主旨是:使“中国便于考究西国格致之学、工艺之法、制造之理”。而学生在书院中掌握了“格致机器、象纬舆图、制造建筑、电气化学”等科学技术,便能够“有益于时、有用于世”,达到“为国家预储人才,以备将来驱策”的目的。

二、课程设置:格致书院的课程类目主要有六:一是矿务,二是电学,三是测绘,四是工程,五是汽机,六是制造。这六类专业,皆以数学为基础课程,在精熟几何、代数、三角等学科的基础上,才可研习专门功课。如测绘这一专业,其全部课程是:数学、代数学、几何学(几何学、三角学、量法学)、重略法学、水重学(静水学、动水学)、气学、运规画图法、测量各法(测理总理、指南针测量法、经纬仪测量法、水平仪测量法、细测小地面法、测水面法)、测国分界法、画地图各法等。可见,这种专业课程的设置是将明清之际启蒙教育思想家的“学一技一艺”的主张付诸实践,而且内容都是西方的近代科学。

三、教学方法:主张以近代科学为教育的内容,教学方法必须随之改变。传统教育以《四书》《五经》授课,方法是逐字课读,虽有讲论辨难,但无实验、实证。而科学与生产实践密切相关,教授科学之理,离不开实验的方法。于是,格致书院专设博物馆,以陈设格致器具,授课时便辅以实验。

四、考试内容:格致书院的考试,“或询西学,或问时务”,摈弃八股时艺。考试内容按大类分,有格致类(格致总说、天文、历算、气象、物理、化学、医学、测量、地学)、语文类、教育类、人才类、富强治术类(富强总说、工业、轮船铁路、商贸利权、邮政、海军)、农产水利

类、社会救济类、国际现势类、边防类、其他类。其中格致类为自然科学知识，其他各类则围绕着一个题旨：如何吸收西方文化的精粹，从教育、工农业、边防、商业等各方面，改造传统，走向近代。

格致书院虽为传教士创办，主持书院的主要还是华人。如徐寿与华蘅芳等人曾主讲席十年之久，为书院传播西学作出过重要的贡献。特别是王韬主持书院期间，不仅"以西学为主，而旁及时事、洋务，然史论亦在所不废"。考生名列超等、特等和一等的就达一万八千七百八十人。书院的考试命题，一般也由洋务派官员和早期改良思想家如李鸿章、刘坤一、盛宣怀、薛福成、郑观应等人来命名。使得格致书院与社会联系在一起，不但影响了当时的社会风气。而且造就了一批从事社会改革的人才如叶瀚、钟天纬、叶澜等变法运动的积极分子。

格致书院是一所完全新型的近代学堂，在中西文化激烈冲突、国难当头之时，格致书院能突破旧教育之藩篱，引进西方学制和教材内容，延聘西人授学，实开风气之先。这说明，当时的有识之士已深刻地认识到："非变法不足以图，而变法非先培育人材之基不可。"他们试图以日本为榜样，以向西方的技术作为防卫列强凭陵的上策，而途径也是通过教育：改革传统教育，兴办新式学堂，全面引入近代教育制度和教育内容。此后唐才常与谭嗣同主张在全国各地推广格致书院。

1884年，傅兰雅离开上海，格致书院由公共租界工部局接管，抗战期间改名为格致中学。

广雅书院

广雅书院，中国近代著名书院之一。

广雅书院，在广州城西北，光绪十三年(1887)，由两广总督张之洞创办。张之洞是晚清政府颇具影响的封疆大吏，不仅成为近代洋务派的代表人物，也是一位勇于改革中国传统教育的著名学者。1869年，他在武昌创立经心书院；1873年，又在成都创建尊经书院；1882年，在太原创立令德书院。然而这些书院的教育内容，基本不出传统的经世之学。后来张之洞出任山西巡抚，与传教士李提摩太等人接触，才开始了解西方事务和自然科学知识。1887年，正在广东担任两广总督的张之洞，为培养精于洋务的干练人才，自己筹措经费，亲自选定书院院址，正式创办广雅书院。

广雅书院的办学宗旨，张之洞在《请颂广雅书院匾额折》一文中说："臣设立书院之举……上者阐明圣道，砥砺名节，博古通今，明习时务，期于体用兼备，储为国家桢干之材。次者亦能圭壁饬躬，恂恂乡党，不染浮嚣近利习气，足以漱身化俗。"广雅书院的课程分经学、史学、性理之学、经济之学和词章之学。后又改为经、史、理、文四门，分设四馆。经学，以能通大义为主，不取琐细；史学，以贯通古今为主，不取空论；理学，以践履笃实为主，不取矫伪；文学，以翔实尔雅为主，不取浮靡。其中经济附于史学，兼及地理。广雅书院的考课，分官课、斋课两种。凡官课其间，先将经史理文四门务课卷收齐，送往本月主讲衙门，点核无误后，即仍发至书院，属其分校评阅，切实批点改抹，务就本门拟为名次，于卷面左方填注拟取某学第几名，不分几等，仍由监院汇齐，送至主讲衙门合阅评定，全院共为一榜。至于斋课，则分卷拟取，一切均照官课办理，仍由院长汇齐复加评点，将全院课卷合定名次，列榜宣示。不过这种考课与旧式考试的内容有明显差异，但在期限上没有任何区别。广雅书院的官课期限为三天缴卷，斋课没有时间的限定。每课中又分为专门，各专治一种，考课时最少为两种。广雅书院的这种考课方式，也为后来梁启超所主持的湖南时务学堂所汲取。

广雅书院虽然有志于创新，开创之初，大致仍未跳出传统的经史子集四部。直到浙江义乌学者朱一新出任广雅书院第二任院长时，这种情况才得以改变。朱一新（1846～1894）曾肄业于阮元在浙江杭州创办的诂经精舍，他对传统学问研究颇深。他是晚清有数的几个既能研究传统学问，又能接受西方学术的学者。1888年，朱一清受聘于张之洞担任广雅书院院长。他强调读史，认为"若当多事之秋，则治经不如治史之尤要"，"史越近者，越切实用"。又提出史学还应包括时务与经济之学，认为"经济之学皆在四部中"。同时朱一新对西学也十分重视。他认为"治西学须明其地势，考其政俗，以知其人之情伪，为操纵驾驭之资。次则兵法。若天算制器诸事，能通之固佳。"他向学生讲述重学、化学、光学，以及西医、铁路、农业机械等。在他所著《无邪堂答问》一书中记载了他与学生共同讨论西学的议题相当宽泛，这对引导学生进一步了解西学，培养时务人才，起了很大的作用。

广雅书院，是晚清洋务派创办诸多书院中最具影响的一个。

万木草堂

万木草堂，中国近代著名书院之一。

万木草堂，由著名学者康有为于光绪十七年（1891）在广州长兴里创建。康有为出身于书香门第，自少淹博旧籍，并读过一些家藏的西方书籍，从小就立有远大的志向。十九岁时师从当时名儒朱次琦于礼山草堂，苦读三年。后来历游香港、上海，接触到大量的西书，自称"新识深思，妙悟精理，俯读仰思，日新大进。"（《康南海自编年谱》）面对民族的深刻危机，他萌发了学习西方之长，实行维新变革，挽救民族危机的维新变革的思想。光绪十四年（1888）冬，康有为毅然进京上书变法，不但没有任何结果，反而遭人讥讽。光绪十六年（1890）春，他举家迁往广州，并开始讲学。由于他以布衣上书的名气很大，致使当时正在学海堂书院读书的陈千秋、梁启超等人纷纷前来请益，并为他的学识所折服，愿为弟子。这时，青年学子也慕名闻风而来，康有为应陈、梁之请，便租赁长兴里邱氏书屋，正式开办学舍，创建万木草堂。

万木草堂创办之初，康有为就主张"脱前人之窠臼，开独得之新理"。草堂的命名，就寓有培植万木、为国家培养栋梁之才的意思。1891年3月，康有为撰写了《长兴学记》作为万木草堂学规，以《论语》"志于道，据于德，依于仁，游于艺"为纲，对学生施以德、智、体教育。在德育方面，康有为提倡厉节、慎独、主静、养心、检摄威仪、敦行孝悌、崇尚任恤、同体饥溺等传统道德修养，其中的内容仍然没有脱离封建教育窠臼，但他的目的则专在激励气节，发扬精神，从而发奋图强。在智育方面，当时万木草堂开设四种课程：义理之学、经世之学、考据之学和词章之学。义理之学，包括孔学、佛学、周秦诸子之学、宋明理学、泰西哲学等；经世之学，包括有政治原理学、中国政治沿革得失、万国政治沿革得失、政治应用学、群学等；考据之学，包括中国经学、史学、万国史学、地理学、数学、格致学等；文字之学（词章之学），包括中国词章学、外国语言文字学。这些课程，虽然还是以传统的学术为主干，但与当时专学八股、帖括词章的传统学堂形成了鲜明的对比。

正因为万木草堂是以孔学、佛学、宋明理学为体，以心学、西学为用，所以它的讲学也颇具特色。这表现在：一、中西学术结合。在讲义理之学的同时，又讲泰西哲学；在讲考据经世、文字之学时，往往增讲万国史学、地理、数学、格致群学、外国语言文字等西学内容。二、重视体育。除规定上体育课之外，康有为又将体育与习礼结合起来，寓体育于礼仪音乐之中，并举行兵操和射击练习。三、推崇今

文经学。康有为在《新学伪经考》中认为，历代统治者所崇尚的古文经典都是“伪经”，是西汉末年刘歆伪造的，用以“饰经佐篡”，是替王莽篡汉建立“新”朝提供理论依据，应称之为“新学”；“新学”谬托圣人而捏造的“伪经”，安全湮没了孔子的“微言大义”和“托古改制”的原意。康有为借考辨今、古文经典的真伪，来攻击清朝统治者所崇奉的古文经学，以动摇封建主义的理论基础，打击顽固派“恪守祖训”的思想根源，为变法维新扫除思想障碍。四、重视陆王心学。康有为在万木草堂讲宋明理学时，着重讲陆九渊和王守仁的心学，这也是万木草堂讲学的重要内容。梁启超著草堂弟子籍时，曾向康有为请教“为学方针”，康有为即回答：首先教以陆王心学，而后讲一些史学、西学。这是因为当时的士子，一无所志，又无所知，惟利是图，“唯帖括之学”，思想受程朱理学的束缚。他讲陆王心学，就是重精神，贯德育，强调发挥人的主观精神作用，从而培养出了陈千秋、梁启超、徐勤、韩文举、曹泰、麦孟华等一批著名的维新变法人才。

由于万木草堂明确提出中体西用为办学宗旨，而且采用中西并重的教育内容，对当时的书院教学影响很大，后来梁启超在湖南主讲时务学堂时，基本上因袭了万木草堂的办学精神。

佛教

佛祖释迦牟尼

佛教是释迦牟尼佛所创的宗教。释迦牟尼，姓乔答摩（旧译瞿昙），名悉达多，成道以后称为佛陀，略称为佛（意思就是觉者），皈依他的信徒称他为世尊。因为他的家系属释迦族，一般称他为释迦牟尼，意思就是释迦族圣者，东南亚佛教国家的佛教徒，习惯上称他为乔答摩佛陀。关于释迦牟尼的年代，古来传说不一。现在一般公认为公元前7-6世纪的人物。东南亚佛教国家，曾以1956年作为释迦牟尼涅槃2500周年纪念。

释迦牟尼的父亲净饭王，是迦毗罗卫国王，住在迦毗罗卫城（今在尼泊尔境内），母亲是同族的天臂城主的女儿摩诃摩耶。印度古代的风俗，妇女怀孕后要回到娘家产育。摩耶夫人因为产期临近，就在回天臂城途中的兰毗尼园（今在尼泊尔境内）生下了王子悉达多。我国汉族地区和日本等国于旧历4月8日举行的浴佛节，就是纪念释迦牟尼佛的诞生。我国藏族和傣族地区以及东南亚佛教国家都以阳历5月月圆日（旧历四月十五日）为佛诞日，称为“吠舍迦”（包括诞生、成道和涅槃的节日）。太子诞生7天以后，他的母亲便去世了，一直由其姨母摩诃波阇波提抚养着。

太子悉达多从小在宫廷内，受着严格的贵族教育，学习了古代印度种种武艺和贵族所应有的学问。到成年时，娶了同族摩诃那摩长者的女儿耶输陀罗为妻，生了一子名罗睺罗。

古代印度社会有四个等级，即婆罗门（僧侣——神权代表）、刹帝利（贵族武士）、吠舍（工商平民）、首陀罗（农奴贱民）。他们的社会地位悬殊，界限很严。当时印度的农业和工商业已经相当发达，新兴的奴隶主大国不断对小国进行兼并的战争，同时又有一些出身于曾受婆罗门压迫的贱民踏上了统治者的地位。这些尖锐的社会矛盾和盛衰兴亡的局面，像走马灯似的一幕幕呈现在太子悉达多的眼前。相传悉达多曾驾车出游四门，在东南西三门的路上先后遇着老人、病人和死尸，他亲眼看到那些衰老，消瘦和凄惨的形象，又听驭者说这些无常的规律是一切人们所不能免的命运，使他非常感伤和苦恼。最后在北门外遇见一个出家的沙门（修道者），从沙门那里听到了出家可以解脱生老病死的道理，使他肃然起敬。他为了追求人生问题的根本解决，就在29岁时，不顾父王的劝阻，毅然离开宫廷和妻子，剃须除发，披着袈裟，出家修道。净饭王不得已派了同族子弟憍陈如等5人，同样作为沙门和他作伴，随时加以照顾。

太子悉达多出家后，开始作求道的旅行。他访问了毗舍离、摩伽陀等地的许多著名苦行者和沙门，向他们求教解脱生死苦恼的方法，但都不能使他满意。于是他便携同憍陈如等5人，进入伽耶城南优楼频螺村的苦行林，修了6年的苦行。后来他知道这样的苦行，不能真正解脱生死苦恼，便停止苦行，入尼连禅河洗净了身体，沐浴以后接受了一个牧羊女的乳糜供养，恢复了健康。憍陈如等

5人看见这种情况，认为他已退失道心，便一起离开了他，北渡恒河到鹿野苑去修行。

这时，太子悉达多具有自信，毅然地独自走向伽耶城外的毕钵罗树下（后来佛经上称此地为金刚宝座）静坐思索，思考如何拔除人类精神的痛苦并得解脱。佛经上把这时释迦牟尼内心所起的思想斗争，描写成为群魔的扰乱和诱惑。他在树下端坐，自己立下决心：“若不成佛道，决不起此座。”经过专心思索，他把一切烦恼魔障都降伏了，终于在天将破晓明星出现的时候，恍然大悟，确信已经洞达了人生痛苦的本源，断除了生老病死的根本，使贪、瞋、痴等烦恼不再起于心头，得了根本的解脱而成为佛陀了。这一天佛教徒便称为佛的成道日而纪念着。在中国习惯以旧历十二月初八日为佛成道日，这一年释迦牟尼35岁。他在成道以后的三七日（一说七七日）间独自在树下徘徊，享受了解脱三昧的悦乐。这地方后来便被称为菩提伽耶，毕钵罗树被称为菩提树，因为释迦牟尼佛是在此成就菩提（得到觉悟）的。

释迦牟尼成道后，立定了传道的计划。他首先渡过恒河到鹿野苑去找苦行时期的同伴憍陈如等5人，为他们说“四谛”法（苦、集、灭、道——佛教的四种基本道理）。憍陈如等听了四谛法门以后，都心悦诚服地成了释迦牟尼的弟子，于是佛教的僧伽（僧团）初告成立；而佛教所称的佛（释迦）、法（四谛）、僧（憍陈如等）三宝也就具备了。佛教史上称这次说法为“初转法轮”。释迦牟尼不久又旅行各地，教化了拜火教徒大迦叶三兄弟和舍利弗、目犍连等著名学者，把他们原有的徒众1000多人都吸收到僧团里来。从此以后，释迦牟尼的声望一天天地大起来，很多国家的国王、贵族也信奉他的教义了。当他回到故乡迦毗罗卫城时，连他的儿子、同族兄弟和姨母等都因受他的感化而出了家。

释迦牟尼成道后第45年，已达80岁的高龄。他旅行到拘尸那国时，自知化期将近，便带着随侍弟子阿难等到城外娑罗树林间，在那里为他们说了最后的教诫，然后在双树之间入于涅槃（逝世）。这一天我国相传是旧历二月二五日。释迦牟尼的遗体火化后，所有舍利（灵骨）被八个国王分去，各在其本国造塔供养。后来印度高僧到中国时也有带来佛身舍利的。

佛　　法

概　　说

“佛法”，为佛与法的结合词。佛是梵语佛陀的略称，其义为觉者。法是梵语达磨的义译，精确的定义是轨持，即不变的轨律。佛与法的缀合语，应解说为佛的法。本来，法是“非佛作亦非余人作”的；本来如此而被称为“法性法尔”的；有本然性、安定性、普遍性，而被称为“法性、法住、法界”的。这常遍的轨律，何以要称为佛法？因为这是由于印度释迦牟尼佛的创见，而后才流行人间；

“佛为法本，法由佛出”，所以称之为佛法。

依“佛的法”而引申其意义，又得两个解说：一、“诸佛常法”：法是本来如此的；佛是创觉世间实相者的尊称，谁能创觉此常遍的轨律，谁就是佛。不论是过去的、现在的、未来的佛，始终是佛佛道同；释迦佛的法，与一切佛的法平等平等。二、“入佛法相名为佛法”：法是常遍的，因佛的创见而称之为佛法。佛弟子依佛觉证而流出的教法去修行，同样觉证佛所觉证的，传布佛所传布的，在佛法的流行中，解说、抉择、阐发了佛的法，使佛法的甚深广大，能充分的表达出来。这佛弟子所觉所说的，当然也就是佛法。这两点，是佛法应有的解说。但我们所知的诸佛常法，到底是创始于释迦牟尼佛，依释尊的本教为根源的。佛弟子所弘布的是否佛法，在乎他是否契合释尊本教的特质。所以应严格的贯彻这一见地，抉择流行中的诸佛常法与弟子的论述。

此外，“世间一切微妙善语皆是佛法”：释尊说：“我所说法，如爪上尘，所未说法，如大地土”（升摄波经）。这可见有益身心家国的善法，释尊也多有不曾说到的。释尊所觉证而传布的法，虽关涉极广，但主要是究尽法相的德行的宗教。佛法是真实的，正确的，与一切真实而正确的事理，决不是矛盾而是融贯的。其他真实与正确的事理，实等于根本佛法所含摄的，根本佛法所流出的。所以说“一切世间微妙善语，皆是佛法”（增壹阿含经）。这可见，“著文沙门，执著文字，离经所说，终不敢言”（大毗婆沙论），实在不够了解佛法！在佛法的流行中，融摄与释尊本教不相碍的善法，使佛法丰富起来，能适应不同的时空，这是佛法应有的精神。

佛的法，是根本的；诸佛常法与入佛法相的佛法，是竖贯的，深入的；融贯的佛法，是旁通的。千百年来流行于人间的佛法，即契合这三者而构成。

法与法的创觉者及奉行者

法

文义法　从佛法流行人间说，佛陀与僧伽是比法更具体的，更切实的。但佛陀是法

的创觉者，僧伽是奉行佛法的大众，这都是法的实证者，不能离法而存在，所以法是佛法的重心所在。那末，法是什么？在圣典中，法字使用的范围很广，如把不同的内容，条理而归纳起来，可以分为三类：一、文义法；二、意境法；三、依归法。

释尊说法，重在声名句文的语言，书写的文字，以后才发达使用起来。这语言与文字，可以合为一类。因为语文，虽有音声与形色的差别，而同是表诠法义的符号，可以传达人类（一分众生也有）的思想与情感。如手指的指月，虽不能直接的表达法体，却能间接的表示他，使我们因指而得月。由于语言文字及所含的意义，能表达佛法，所以也就称语文为法，但这惟限于表诠佛法的。如佛灭初夏，王舍城的五百结集，就称为“集法藏”。然此能诠的语文法，有广狭二类：一、凡是表诠佛法的语文，都可称为法，这是一般的。二、因佛法有教授与教诫二类，在教化的传布中，佛法就自然地演化为法与毗奈耶二类。等到结集时，结集者就结集为法藏与毗奈耶藏。这与毗奈耶相对的法藏，就局限于经藏了。

意境法　《成唯识论》说：“法谓轨持”。轨持的意义是：“轨生他解，任持自性”。这是说：凡有他特有的性相，能引发一定的认识，就名为法，这是心识所知的境界。在这意境法中，也有两类：一、“别法处”：佛约六根引发六识而取境来说，所知境也分为六。其中，前五识所觉了分别的，是色、声、香、味、触。意识所了知的，是受、想、行三者，称为法。受是感情的，想是认识的，行是意志的。这三者是意识内省所知的心态，是内心活动的方式。这只有意识才能明了分别，是意识所不共了别的，所以名为别法。二、“一切法”：意识，不但了知受、想、行——别法，眼等所知的一切，也都是意识所能了知的。这所知的——就是能知也可以成为所知的一切，都是意识所了知的，都是轨生他解，任持自性的，所以一切都是法，泛称为“一切法”。

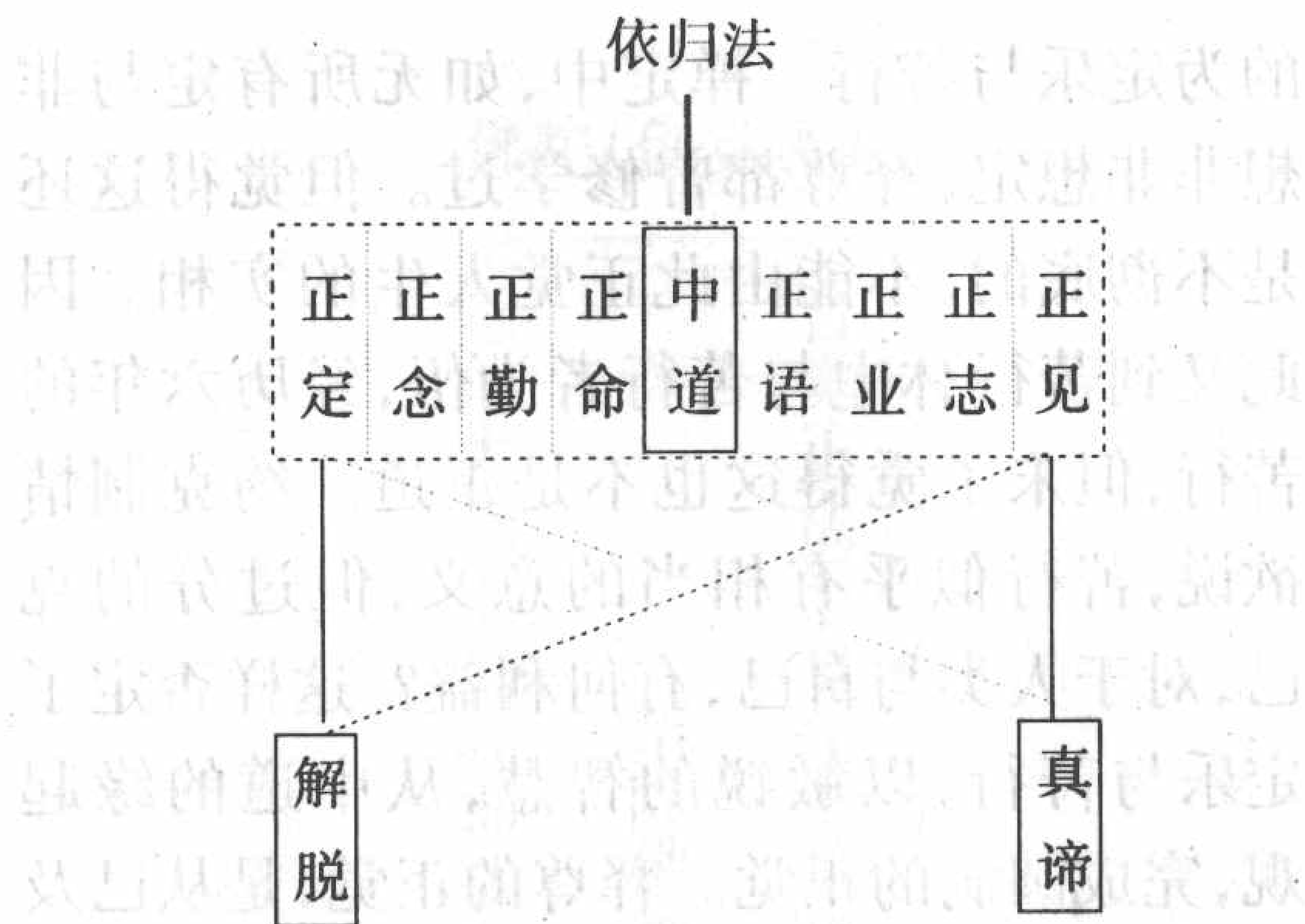
依归法　法，是学佛者所依归的。不离文义法，又不著在文义法，因为这是佛法的遗痕，古人的糟粕。也不可落在意境法，因为这是一切的一切，善恶、邪正都是法，不能显出佛法的真义何在。学者所依归的，可分为三类：一、真谛法；二、中道法；三、解脱法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。释尊说：“正见是法，乃至正定是法”（杂含卷二八·七八二经）。正见、正志、正语、正业、正命、正勤、正念、正定——八正道，为中道法的主要内容。当释尊初转法轮时，一开口就说：“一者，心著欲境不能离，是非解脱之因。二者，不正思惟，自苦其身而求出离，永无解脱。离此二边，乃为中道”（中含释中禅室尊经）。这中道，就是八正道。到释尊入灭的时候，又对阿难说：“自依止，法依止，莫异依止”（长含游行经）。意思说：弟子们应自己去依法而行。所依的法，经上接着说：“依四念处行”；四念处就是八正道中正念的内容，这可见法是中道的德行了。法既然是道德的善行，那不善的就称为非法。释尊常说的《栰喻经》说：“法尚应捨，何况非法”，正是这个意思。中道——正道的德行，为什么称为法？法的定义是轨持，轨是轨律、轨范，持是不变、不失；不变的轨律，即是常道。八正道，不但合乎道德的常道，而且就是“古仙人之道”，有永久性、普遍性，是向上、向解脱的德行的常道。这不妨再看得远些：在印度古代文明的吠陀中，“利陀”一词，泛指一切的轨律。到后来，轨律的思想分化了，凡是良善的俗习，道德的行为，具体或抽象的轨律，改称为达磨——法，而利陀却被专用在事相的仪式上。佛世前后，婆罗门教制成“法经”，又有许多综合的“法论”，都论到四姓的义务，社会的法规，日常生活的规定。印度人心目中的达磨，除了真理以外，本注重合理的行为。如传说中轮王的正法化世，也就是德化的政治。释尊所说的法，内容自然更精确、更深广，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是达磨

的第一义。

中道行，是身心的躬行实践，是向上的正行。在向上的善行中，有正确的知见，有到达的目的。向上向解脱的正行，到达无上究竟的实现；这实现的究竟目的——解脱，也称为法。经中称他为无上法，究竟法，也称为胜义法。如《俱舍论》(卷一)说："若胜义法，唯是涅槃"。这是触证的解脱法，如从火宅中出来，享受大自然的清凉，所以说如"露地而坐"。释尊初成佛时的受用法乐，就是现证解脱法的榜样。说到正确的知见，这不但正知现象的此间，所达到的彼岸，也知道从此到彼的中道。这不但认识而已，是知道他确实如此，知道这是不变的真理。简单说，这就是四真谛法："苦真实是苦，集真实是集，灭真实是灭，道真实是道。这四谛——三谛等——也称为法；如初见真谛，经上称为"知法入法"；"不见于我，但见于法"；"于法无畏"。能见真谛的智慧，称为"得净法眼"。释尊的"初转法轮"，就是开示四谛法。这三类依归法中，正知解脱、中道，与变动苦迫的世间，是真实；中道是善行；触证的解脱是净妙。真实、善行、净妙，贯彻在中道的德行中。八正道的最初是正见，正见能觉了真谛法。知是行的触角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而充实。离了中道的正行，没有正知，所以佛法的正见真谛，近于哲学而与世间的哲学不同。同时，八正道的最后是正定，是寂然不动而能体证解脱的。这正定的体证解脱，从中道的德行中来，所以近于宗教的神秘经验，而与神教者的定境、幻境不同。也就因此，中道行者有崇高的理智，有无上解脱的自由，虽说是道德的善，也与世间的道德不同。中道统一了真谛与解脱，显出释尊正觉的达磨的全貌。

2、佛法的创觉者——佛

觉苦觉乐觉中道 佛法的创说者释迦牟尼佛，是中印度迦毗罗国王子。少年时代，享受人间的五欲。二十九岁的春天，忽然不顾社稷与家庭，踰城出家去了。从此过着谨



严淡泊的生活，一直到八十岁。释尊的所以出家，依《中阿含》《柔软经》说：释尊到野外去游散，顺便看看田间的农人，看了农作的情形，不觉引起无限的感慨。不忍贫农的饥渴劳瘠，又不得不继续工作；不忍众生的自相残杀；不忍老死的逼迫。这种"世间大苦"的感觉，是深切的经验，是将自己的痛苦与众生的痛苦打成一片，见众生的痛苦而想到自己的痛苦。释尊经此感动，不满传统的宗教——婆罗门教与政治。自悯悯人，于是不忍再受王宫的福乐，为了探发解脱自我与众生苦迫的大道，决意摆脱一切去出家。出家，是勘破家庭私欲占有制的染著，难捨能捨，难忍能忍，解放自我为世界的新人。众生这样的愚昧，五浊恶世的人间又这样的黑暗！浮沈世海的人类，为世间的尘欲所累，早已随波逐浪，自救不了。那不妨从黑漆缴绕的人间——传统的社会中解放出来，热肠而冷眼的去透视人间。锻练自己，作得主，站得稳，养成为世为人的力量。所以释尊说："为家忘一人，为村忘一家，为国忘一村，为身忘世间"(增含力品)。这"为身忘世"，不是逃避现实，是忘却我所有的世间，勘破自我。不从自我的立场看世间，才能真正的理解世间，救护世间。看了释尊成佛以后的游化人间，苦口婆心去教化人类的事实，就明白释尊出家的真意。

在出家修学的过程中，释尊又有一番新的觉悟。原来当时印度流行的新宗教，主要

的为定乐与苦行。禅定中，如无所有定与非想非非想定，释尊都曾修学过。但觉得这还是不彻底的，不能由此正觉人生的实相。因此又到苦行林中与苦行者为伍，经历六年的苦行，但末了觉得这也不是正道。约克制情欲说，苦行似乎有相当的意义，但过分的克己，对于人类与自己，有何利益？这样否定了定乐与苦行，以敏锐的智慧，从中道的缘起观，完成圆满的正觉。释尊的正觉，是从己及人而推及世间，彻悟自他、心物的中道。深彻的慧照中，贯彻有同情的慈悲。

即人成佛　释尊是人间的圣者，这本是历史的事实。但释尊又给予深刻的含义说："诸佛世尊，皆出人间，非由天而得也"（增含等见品）。这是说：佛是人间的正觉者，不在天上。天上没有觉者，有的是神、梵天、上帝、天主们与他的使者。释尊是人，不是天上的上帝，也没有冒充上帝的儿子与使者，向人类说教。所以佛法是人间觉者的教化，也不像神教者假托经典——吠陀、新旧约、可兰经等为神的启示。这"佛出人间"的论题，含有无神论的情调。天上，依印度人与一般神教者的看法，是净洁的，光明的，喜乐的；而人间却充满了罪恶、黑暗与苦痛。但释尊从"佛出人间"，"人身难得"的见地否认他。理智的正觉，解脱的自由，在人间不在天上。所以说："人间于天则是善处"（增含等见品），人间反成为天神仰望的乐土了。人生，不但是为了追求外物的五欲乐，也不在乎尝受内心神秘的定乐；应重视人间，为正觉的解脱，而励行理智的德行。人类的心眼，早被神教者引上渺茫的天国；到释尊，才把他们唤回人间。据传说：印度的梵天——世界的创造者，为了无力拯救人间，诚恳的请佛为人类说法。印度的群神，都向释尊请教，自称弟子。天帝们需要正觉与解脱，反证他们的愚昧不自由。所以"智者不属天"，要归依"两足尊"（人）的佛陀。

释尊出在人间，所以是即人成佛的，是净化人性而达到正觉解脱的。释尊是人，与人类一样的生、老、病、死、饮食、起居、眼见、耳闻；这父母所生身，是释尊的"生身"。同时、释尊有超一般人的佛性，是正觉缘起法而解脱的，这是释尊的"法身"。释尊是人而佛，佛而人的。人类在经验中，迫得不满现实而又着重现实，要求超脱而又无法超脱。重视现实者，每缺乏崇高的理想，甚至以为除了实利，一切是无谓的游戏。而倾向超脱者，又离开现实或者隐遁，或者寄托在未来，他方。崇高的超脱，平淡的现实，不能和谐合一，确是人间的痛事。到释尊即人成佛，才把这二者合一。由于佛性是人性的净化究竟，所以人人可以即人成佛，到达"一切众生皆成佛道"的结论。

自觉与觉他　佛陀的正觉，不单是理智的解悟，是明月一般的在万里无云的空中，遍照一切，充满了光明喜乐与清凉。现在，姑从自觉与觉他说。佛陀是自觉者，这不同声闻弟子的"悟不由他"，是"自觉谁奶师"的自觉。佛法由释尊的创见而流布人间，他是创觉者，所以称为佛陀。佛世的声闻弟子，虽也能正觉解脱，与佛同样的称为阿罗汉，却没有被称为佛的。所以我们说释尊是觉者，应重视他的创觉性。释尊本是人，而竟被推尊为佛陀了。这因为释尊在菩提树下，创觉缘起法相，离一切虚论，得到无上的解脱。佛陀的所以为佛陀，在乎正觉缘起法性，这是佛陀的法身。释尊证觉缘起法身而成佛，如弟子而正觉缘起法的，也能证得法身；不过约闻佛的教声而觉悟说，所以称为声闻。"须陀洹名初得法身，阿罗汉名后得法身"（罗什答慧远书）。能得法身的佛弟子，是真能窥见佛陀之所以为佛陀的，所以释尊说："见缘起即见法，见法即见佛"。须菩提尊者的深观法空，释尊也推许他"先见我身"。因释尊觉法而成佛，引出见法即见佛的精义。再进，那就是"法身常在"。释尊说："我诸弟子展转行之，即是法身常在而不灭也"（遗教经）。法身的是否常在，

依佛弟子的行践而定。有精勤的实行者，就有现觉法性者，有能见佛陀的所以为佛陀者，法身也就因此而实现在人间。佛法的不断流行，有不断的勤行者，法身这才常在人间而不灭。“法身常在”的论题，是何等深刻、正确而有力！

释尊不忍世间的长此黑暗，不忘出家的初心，开始宏法工作。但释尊完满的自觉，为时代所限，不能彻底而详尽的发扬，只能建立适应时机的“方便教”。方便教，糅合了一份时代精神——厌世的精神，使释尊的究竟道受到限制，但不是毫无真实。这方便教中蕴蓄的真实道，在佛法的流行中，已大大的阐发了。释尊是创觉者，弟子是后觉者，先觉觉后觉，觉觉不已的住持这觉世的大法，要如何才有可能？这唯有组织觉者集团的僧伽。毗奈耶中说：释尊的所以依法摄僧，使佛弟子有如法的集团，是为了佛法久住，不致于如古圣那样的人去法灭。事实上，住持佛法，普及佛法，也确乎要和乐清净大众的负起责任来。这和乐僧团的创立，是佛陀慧命所寄。佛陀在自觉正法上，存在于法的体现中；在觉他世间上，存在于觉者的群众中。释尊说：“施比丘僧已，便供养我，亦供养众”（中含瞿昙弥经）。这“佛在僧数”的论题，表示僧团是佛陀慧命的扩展与延续。毗奈耶中说：有如法的和合僧，这世间就有佛法。这可见，不但“僧在即佛在”，而且是“僧在即法在”。这一点，不但证实释尊的重视大众，更了解佛法的解脱，不是个人的遁隐，反而在集团中。连自称“辟支佛”式的头陀行者——隐遁而苦行的，也不许他独住，非半月集合一次不可。人间佛陀的真精神，那里是厌世者所见的样子！

佛法的奉行者——僧

建僧的目的　释尊的教化，风行恒河两岸，得到不少的信受奉行者，其中也有从佛出家的。起初，释尊为出家弟子，提示了“法味同受”，“财利共享”的原则。等到出家众一多，佛陀开始制戒，使他们成为和合的，称之

佛陀（创觉者）

自觉正法——见法即见佛——法身常在

绍隆佛种

觉他大众——僧在即法在——正法久住

（后觉者）僧伽

为僧伽——众。释尊的所以“以法摄僧”，不但为了现在的出家众，目的更远在未来的正法久住。释尊创觉的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神所能转的。惟其难得，爱护的心也特别关切。所以发现了出家众的过失，就从事僧众的组织；成立僧团的第一义，即为了住持佛法。佛法虽是探本的，简要的，却是完成的。在传布中，可以引申、阐发，可以作方便的适应，却没有修正或补充可说。所以佛弟子的宏扬佛法，是“住持”，应特别注意佛法本质的保持。关于住持佛法，虽然在许多经中，嘱付王公、宰官，嘱付牛鬼、蛇神，其实除嘱付阿难不要忘记而外，这正法久住的责任，释尊是郑重的托付在僧团中。和合僧的存在，即是正法的存在。

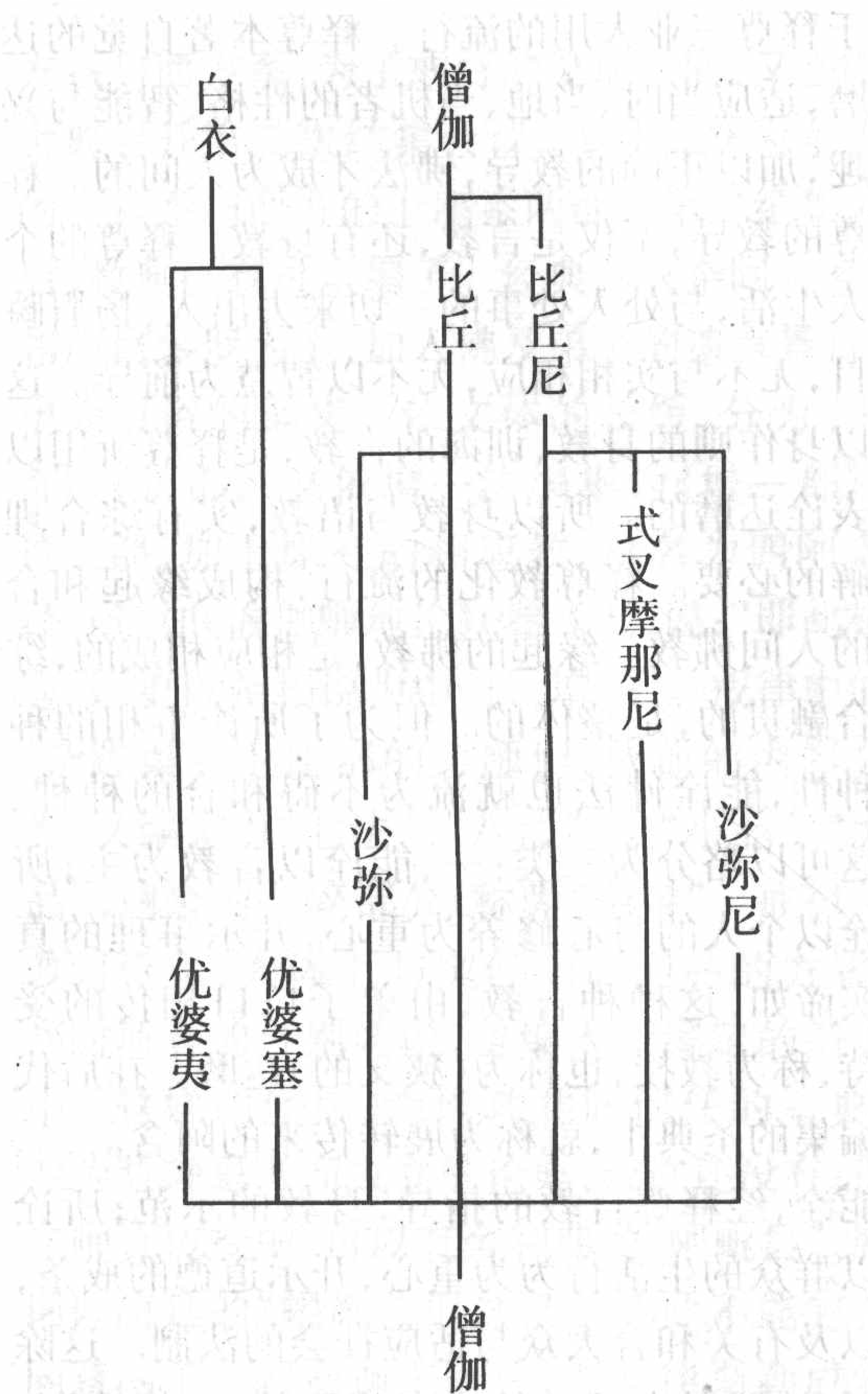
释尊的所以制律，以法摄僧，有十种因缘：“摄僧；极摄僧；令僧安乐；折伏无羞人；有惭愧者得安隐住持；不信者能信；正信者得增益；于现法中得漏尽；未生诸漏令不生；正法久住”（摩诃僧祇律卷一）。这十者，是释尊制戒律的动机与目的；而正法久住，可说是最后的目的。从正法久住的观点说：佛弟子要有组织的集团，才能使佛法久住世间。这僧团

的组合，释尊是把他建筑在律制的基础上；严格的纪律，成为摄受僧众的向心力。“摄僧”与“极摄僧”，是集团的和合。和合的僧众们，有了法律可守，这才能各安其分，不致有意无意的毁法乱纪，引起僧团的动乱纠纷。彼此融洽的为道，自然能做到“令僧安乐”。有了这律治的和乐僧团，可以使僧众的本身更健全。广大的僧众，虽然贤愚不齐，但有了律治的僧团，那无惭无愧的犯戒者，在大众的威力下，便不能不接受制裁；不接受，就不能寄生在佛教中。有惭愧而真心为道的，在集团法律的保障下，也能安心的为法护法，不会因人事的纠纷而退心。这样的“折伏无羞人”，“有惭愧者得安隐住持”，做到分子健全与风纪严肃，便是清净。和合、安乐、清净，为律治僧团的三大美德。佛法的久住世间，不能离社会而独立。社会的认识佛法，作学理的研究者少，依佛弟子的行为而决定者多，所以如没有和乐清净的僧团，便难以引起世人的同情。世人误会或不满意佛弟子所代表的佛法，那佛法的存在就要成为问题。因此，要佛教本身有和乐清净的僧团，才能实现佛法，做到“不信者令信”，“正信者得增益”。僧团的集合，不是为了逢迎社会，苟存人间，在实现大众的身心净化而得解脱、自由的。在完善的僧团中，人人都容易成为健全的、如法的，达到内心的净化。不但现在不起烦恼，未来也使他不生。到最后，“于现法得漏尽”，是尽智；“未生诸漏令不生”，是无生智：净化身心完成而得到解脱。和乐清净的僧团，能适应环境而获得社会的信仰，能净化身心而得个人的解脱；不忽略社会，不忽略自己，在集团中实现自由，而佛法也就达到了“久住”的目的。释尊以律法摄受僧众，把住持佛法的责任交托他。僧团为佛法久住的唯一要素，所以与佛陀、达磨，鼎立而称为三宝。

六和敬　正法的久住，要有解脱的实证者，广大的信仰者，这都要依和乐清净的僧团而实现。僧团的融洽健全，又以和合为基础。依律制而住的和合僧，释尊曾提到他的纲领，就是六和敬（长含游行经）。六和中，“见和同解”、“戒和同行”、“利和同均”，是和合的本质；“意和同悦”、“身和同住”、“语和无诤”，是和合的表现。从广义的戒律说，佛教中的一切，团体的、个人的，都依戒律的规定而生活。律治内容的广泛，与中国古代的礼治，有着同样的精神。律，包含实际生活的一切；但释尊特别重视思想与经济，使它与戒律并立。这就指出大众和合的根本问题，除了律制以外，还要注重思想的共同，经济待遇的均衡。思想、律制、经济三者，建立在共同的原则上，才有和乐、清净的僧团。在僧团中，有关大众与个人的法制，固然有要求参加僧团者严格服从遵守的义务，但如有特权阶级，特别是执法者与守法者不能共同的遵守律制，必然要影响大众的团结。戒和同行，为律治的精神所在；就是释尊也不能违反律制，何况其他！我们在社团中，要有物质上与精神上的适当营养。但一般人，在物质的享受上，总是希求超过别人的优越待遇；在思想上，又总是满意自己的意见。这物欲的爱着——“爱”，思想的固执——“见”，如不为适当的调剂，节制，使他适中，就会造成经济上的不平衡，思想上的纷歧。在同一集团中，如让经济的不平，思想的庞杂发展起来，僧团会演成分崩离析的局面。在释尊当时，能注意思想的同一，经济的均衡，不能不说是非凡的卓见！释尊说：“贪欲系著因缘故，王、王共诤，婆罗门居士、婆罗门居士共诤。……以见欲系著故，出家、出家而复共诤”（杂含卷二〇·五四六经）。这还不过从偏重而说，从佛教的僧团看，经济与思想并重。释尊的不偏于物质，也不偏于精神，确是到处流露的一贯家风。僧团确立在见和、戒和、利和的原则，才会有平等、和谐、民主、自由的团结，才能吻合释尊的本意，负担起住持佛法的责任。有了上面所说的三和——和合的本质，那表现在僧团中的，就必有后三者。彼此间，在精神上是志同道合的；行动上

是有纪律而合作的；语言文字上是诚实、正确，充满和谐友谊的。这样的僧团，才是释尊理想中的僧团。

事和与理和　和合僧，是缘起的和合。缘起的和合中，是有相对的差别的，所以在一切佛弟子中，分为在家与出家二众。在家众中，男的称为优婆塞——近事男，女的称为优婆夷——近事女，这是亲近三宝的。佛教的在家信众，接近佛教，在思想与行动上，接受佛法的指导，照着去行，所以叫近事。出家众中也有男女不同。男众又分两级：沙弥——勤策，是青年而没有履行完全律制的，可说是预科；比丘——乞士，是以佛为模范，而学佛所学，行佛所行的。女众却分为三级：在预修的沙弥尼——勤策女，正式的比丘尼——乞女之间，有式叉摩那尼——正学女，这是为了特种情形而制定的两年特训。其中，沙弥是隶属于比丘的；沙弥尼与式叉摩那尼是属于比丘尼的。这男众女众的“二部僧”，虽然男女各别组织，但在思想上与精神上，比丘僧是住持佛法的中心。综合这七众弟子，成为整个的佛教信众。



释尊适应当时的环境，在出家弟子中，有事相上的僧团。在家弟子仅是信仰佛法，奉行佛法，没有成立团体。所以在形迹上，有出家的僧伽，有在家白衣弟子。但从行中道行，现觉正法而解脱来说，“理和同证”，在家与出家是平等的。白衣能理和同证，也可称之为僧伽；而且这还是真实僧，比形式上的僧伽更值得赞叹。反之，出家者如没有现证的自觉，反不过形式而已。这事和与理和，本来是相待而又不相离的。但在佛法的流行中，一分青年大众——出家者，与白衣弟子们，重视理和同证的僧伽；忽略六和僧团的作用，忽略发挥集团的力量，完成正法久住的重任，因此而轻视严密的僧制。白衣者既没有集团，而青年大众僧中，“龙蛇混杂”，不能和乐清净。结果，理想中的真实僧，渐渐的比虚伪更虚伪。号称入世的佛教，反而离开大众，成为个人的佛教。另一分耆年的老上座，重视事相的僧伽。但忽略释尊制律的原则不变，根本不变，而条制、枝末的适应性，不能随时随地的适应，反而推衍、增饰（还是为了适应），律制成为繁琐、枝末的教条。僧俗的隔碍，也终于存在。从僧伽中心的立场说，这是各走极端，没有把握事和与理和，原则与条规的综合一贯性，不能圆满承受释尊律制的真精神。

教　法

能诠的教法

能诠与所诠　三宝的综合融贯，成一完整健全的佛教。从佛法的流行于人间说，法是释尊所说的，僧是秉承释尊的意旨而和合，由释尊加以统摄的。三宝综贯的佛教，实等

于释尊三业大用的流行。释尊本著自觉的达磨，适应当时、当地、当机者的性格、智能与兴趣，加以正确的教导，佛法才成为人间的。释尊的教导，不仅是言教，还有身教。释尊的个人生活，与处人处事的一切来去出入，扬眉瞬目，无不与实相相应，无不以智慧为前导。这以身作则的身教，训诲的言教，是释尊所用以表诠达磨的。所以身教与语教，实有综合理解的必要。释尊教化的流行，构成缘起和合的人间佛教。缘起的佛教，是相应相成的，综合融贯的，是整体的。但为了所诠事相的种种性，能诠佛法也就流为不碍和合的种种。这可以略分为二类：一、能诠以言教为主；所诠以个人的身心修养为重心，开示事理的真实谛如，这种种言教，由弟子口口相传的受持，称为教授，也称为(狭义的)达磨。在后代编集的圣典中，就称为展转传来的阿含。二、能诠，经释尊言教的指导，身教的示范；所诠以群众的生活行为为重心，开示道德的戒条，以及有关和合大众与适应社会的法制。这除了"波罗提木叉一的成文法而外，一切法制、礼仪，都推行在僧团中，称为教诫，也称为毗奈耶——律。这所诠的——法与毗奈耶两大教流，要从综合融贯的立场，考察团体与个人，环境与内心、事行与理行、法制与义理，理解彼此相应相成的综贯性。唯有这样，才能完善的了解全体佛教。

佛教是人间的，能诠的身教、语教，所诠的法、毗奈耶，不仅是释尊的三业大用，而又是实际存在于个人、僧伽、社会的。所以在人间佛法的开展中，不应忽略佛弟子的活动。在家出家的信众们，见佛闻法，受到佛法的陶冶，在语言与身行中，表现为佛化的新人。其中，出家众在僧团的和乐清净中，表达佛法。僧伽的威力，推动佛教前进。在家众也在社会上表现佛法，起著显化或默化的作用。尤其是大弟子的分化一方，或彼此论道，或向社会宣传，"如灯传照，光光无尽"。这样的开展，虽受时、地、人的限制与变化，但释尊的及门弟子，"从佛口生，从法化生"，有高度的直接性。从达磨而有释尊的自证化他；因佛的化他而有僧伽的内行外宏。释尊时代的三宝住世，即是佛教的本源；后代佛教的扩展与延续，都从此流出。

诠表　能诠表的教法，即佛与弟子的身教、语教，也即是表达佛法的"身表"与"语表"。身表，是身形动作；语表、是音韵屈曲。这不仅形色的扬眉瞬目，举手低头，不离根身而存在；即语言音韵屈曲，也依咽喉、唇、舌、齿断、颊辅等而引发。所以身表与语表，是依有情的根身而起。但又不仅是根身的活动，是在根身、境界、意识的因缘和合时，为了意境的要求表现，发动根身而引起形色与音声的流变。这样的身表、语表，是意境的符号，是意境的表诠者，有指向对象的缘起用。从身表的依根身而现起，经眼识而了解说，说他是色法，也即是物质的。这是缘起的色法，并不能离心识与境界而存在。有人执著"身表色"，忽略了他与意识、境界的相依不离。有人重视他的诠表意境，于是乎说这是识所变现的色相，不是真实的色法。有人见语表能表达具体的"自相"，普遍的"共相"，又误会语言为实在。不了解缘起依存的诠表，难怪有偏于有情的色法，或偏于意识与境界了。

身语二者，虽同样的诠表佛法，但身表多表示内心的情意，在知识的事理方面，语言的开示解说，比身表要明确精密得多。而且，记忆对方的教说，照样的说出来，每能不失原意，甚至不变原来的语法。所以语言的传授，成为教化的主要工具。语言的传诵，久之不免要多少失真。但印度人养成特别强的记忆力，每有熟诵数百万言的。佛教的古典，到记录出来，与原始结集，还大体相近。音声的表诠，除了语言，还有音乐，歌颂。根本佛法，淳朴而质实，是相对的"非乐"论者。不许以诗颂表达佛说(巴利小品)；于大众中歌舞戏笑的伎儿，释尊也不以为正常的职业(杂含卷三二·九〇七经)；出家的佛弟子，也不许过往观

听。但佛弟子中,“能造偈颂叹如来德,鹏耆舍比丘是”(增含弟子品)。“有比丘名跋提,于梵呗中第一”(十诵律卷三七)。赞叹三实功德的诗颂梵呗,释尊也是许可的,只是不许为音韵节奏所沈醉吧了。身表与语表,好在表义的亲切,可惜缺乏固定性。人类的心力,利用身外的东西,使他适合自己的意思,间接的表达出情意与思想,如建筑、雕刻、图画、文字等。其中,文字是语言思想的符号,有思想语言的精密,又有安定性的特长(缺点也在此),人类文化的扩展,文字是有极大贡献的。释尊的时代,虽已有书写的文字,也传有抄录经文的故事,但至少当时并没有用他为表诠佛法、弘播佛法的主要工具。佛法中所说的文字,还是语言的文字,不是书写的文字。这些间接的表诠物,仍以色、声为主。他的可以表达情意与思想,必须经过人类意识的陶铸,否则就无所谓表诠,也不成其为教了。

依正觉者的眼光看来,事事物物的实相,一切明白的呈露于我们之前,只是我们不能认识。语言文字的教法,是先觉者用来表达觉境,引导人去体认宇宙人生实相的工具。佛法要在一切中体会,不能老在空虚的名句文身中过活!

教典略说

圣典的编集 释尊时代的佛法,有法与毗奈耶二者。法是展转传诵的,律是半月半月诵说的,即《波罗提木叉戒经》。这为了诵习的便利,专用当时流行名为“修多罗”(契经)的短文体;如从他的内容说,即法与律。“修多罗相应,不越毗奈耶,不违法相”的佛法,起初是如此。释尊灭后的第一年夏天,尊者摩诃迦叶发起在王舍城的七叶岩,召开结集圣典的会议。结集的方式,是推出精通法律的圣者,诵出经律,经大众的审定,加以编集。这原始的圣典,依佛法的内容,分为经与律,即义理的与戒行的;近于现存的《杂阿含》及《戒经》与《杂跋渠》。佛灭百年,佛教的东方系与西方系,为了戒行的见地不同,又在毗舍离召开第二次结集会议。结果,分为东方的大众系与西方的上座系两部。第二结集前后,教典已有过重编了。经典,以《杂阿含经》相应修多罗为本,加入佛及弟子的遗言景行,更为通俗的编集。依文体的长短,分为《中部》,《长部》;又依增一法编集为《增一部》。这三部,加上原有的相应教,总名为四阿含经。这如《瑜伽师地论》(卷八五)说:“即此相应教,更以余相说为中、长、增一”。戒律中的《杂跋渠》,上座部的律师们,依他的内容分类,又编集为“七法”、“八法”,或“小品”、“大品”;剩余的杂碎部分,称为“杂事”。戒律的改组更张,大体上与契经采取同一的方式。当时所有的分别解说,也编入新编定的圣典中。这样的经律,为佛教共同信任的圣典。专为哲理思考而成立的论典,或许还没有;但在师资传授中,可以有舍利弗的“阿毗昙”,摩诃迦旃延的“蜫勒”,但这已是彼此不能完全同意的了。阿恕迦王时代,经与律渐勒成定典,开始用文字纪录,这是佛教的初期教典。

佛教的广大发展,引起学派的分裂。东方系是大众部,西方系是上座部。上座系中,阿恕迦王时取得佛教领导权的分别说系,向东南印发展,与大众系的关涉很深。还有拘睒弥地方的犊子族比丘,成立犊子系。从摩偷罗而向北发展的,成立说一切有系。这四大派,为佛教学派的大纲。犊子系与说一切有系,推重舍利弗的“阿毗昙”,尤其是说一切有系。一切有系从佛灭三百年起,作《发智论》、《甘露味论》等大量的论典;迦腻色迦王时代及略后,造《大毗婆沙论》、《杂心论》等,完成这一系的严密理论。东方的大众系与分别说系,虽也有论典,但他们继承编集四阿含的作风,又依据旧说而加上新成分。最初在四阿含经以外,别立第五部,叫《杂藏》。这杂藏“文义非一,多于三藏,故曰杂藏”(分别功德论)。菩萨本生谈,佛与弟子的传记、奇迹,都收集在内。本来大众系所特重的《增一阿

含》,分别说系所重的《长阿含》,已透露大乘的思想。所以从他们所编集的杂藏中,孕育大乘思想,终于有了空相应的大乘经编集出来。初期大乘的代表作,如《华严经》的"入法界品",《般若经》的"小品",《大集经》的"陀罗尼自在王品",《宝积经》的"普明菩萨会";还有《诸法无行》、《持世》、《思益经》等。大乘经与小乘论,即是学派分化中产生的教典,同样是侧重理智的。此第二期教典的成立,即大乘与小乘的分宗。大乘佛教注重融贯,直觉,重在瞻仰佛陀的行果;小乘佛教,注重精密、思辩,重在生死的事理。小乘论多渊源于释尊的言教;大乘经却从释尊的本生、本行,进窥佛陀的精神。大乘经是艺术化的,小乘论是科学化的。大乘经保有佛教传统的实践精神,富有感化力;小乘论却不免流于枯燥而繁琐。但他保存作者的名字,体裁与经律不同,这比大乘经的融摄世俗,题为佛说,使经本与义说不分,也自有他的长处。这两者,一是佛道中心的,一是声闻道中心的;一重缘起的寂灭,一重缘起的生灭。从释尊的本教看,可说各得佛法的一体。这是第二期的教典。

佛教在不断的发展中,大乘佛教的高扬,普遍到全印。佛教界思想的交流,倾向于综贯折衷。但经式与论式的文体,还是存在。起初,立足于缘起法性空的南方学者龙树,深入《阿含经》与古典的《阿毗昙》。作《中观论》等,发挥缘起性空说。肯定的说一切法空是《阿含经》本义,即释尊缘起法的深义。在三乘共空的立场,贯通了大乘与小乘,说有与说空。略迟一点,立足于缘起法相有的北方学者弥勒,也同样的尊重《阿含经》。他的学说,由他的弟子无著,编集为《瑜伽师地论》。从说一切有系的思想中,进步的接受大乘空而综贯他。龙树、弥勒都受过北方佛教的影响,所以都编集为论典。当时继承空相应大乘经遗风的学者,思想转入真常不空的唯心论,形而上的本体论,又传出多少经典,如《胜鬘经》、《金光明经》、《楞伽经》、《涅槃经》等。无著弟子们,在这真常唯心的学潮中,制作大量的唯识论,与唯心的经义多少差别,所以古人分之为唯心与唯识,或真心与妄心。这第三期的佛教圣典,是笈多王朝(龙树在笈多王朝以前)梵文复兴时代的作品。有南北佛教的特长,所以宏伟而精严,不过真常唯心的契经,融摄世俗的方便更多,也与婆罗门教更接近。再下去,要演变为巫术化的密教了。

教典的语文 佛教的学派分化,与区域文化有关。不同地方的信徒,使用不同的语言文字;在这区域文化的熏染中,引起学派的分裂。释尊的教化,适应不同民族,一切种姓,可能是采用多种语言的。释尊曾受过雅利安式的教育,他到恒河上流的拘罗地方去弘法,使用雅语,是很有可能的。但佛教为东方新兴的宗教,释迦族从东方来,与恒河东岸的民族为友族,多用近于巴利语的东方流行语。如锡兰佛教徒所说:佛用摩竭陀的方言,即流传于海南佛教国的巴利语,依近代的考究,是不可信的。至于雅语——梵语,印欧族的雅利安人,深入到各地,他们的原始用语——吠陀语,随时、随地,为了与非雅利安人杂处等原因,有多少变化。佛世前后,婆罗门教学者,根据吠陀以来的语法,整理出一种雅利安人的标准语文,称为雅语,这是经过人工精制成的。这正在整理完成中的雅语,难于相信是释尊常用说法的语言。属于雅利安族的比丘们,确乎想把佛法一律雅语化,然而被释尊拒绝了。巴利律《小品》(五)说:"有婆罗门兄弟二人出家,本习善语(雅语)。曰世尊曰:今此比丘众,异名、异姓、异生、异族而来出家,各以俗语污损佛说,听我等以阐陀(合于韵律的雅言)达佛说。佛呵曰:不应以阐陀达佛说,听随国俗言音学习佛说"。《五分律》(卷二六),《四分律》(卷五二),也有此记载。一律雅语化,显然是释尊所反对的。但随国俗言音诵经,雅利安族的信众,也不妨使用他们自己的语言。总之,释尊时代的佛教界,使用的语言,并不一律。如南方阿盘提国的亿

耳来见佛，他用阿盘提语诵《义品》，释尊称赞他“不增不减，不坏经法，音声清好，章句次第了了可解”（四分律卷三九）。阿盘提是摩诃迦旃延的教化区，他用阿盘提语“细声诵法”，释尊的时代已如此了。

第一结集在王舍城，第二结集在毗舍离，地点都在东方，结集的成文圣典，有以为是采用东方流行语的；阿恕迦王时代，传到锡兰的巴利语圣典，就是出于这一语系的。然而结集的用语，并没有使佛教的用语统一，还是随国俗方言诵习佛说的。阿恕迦王时，佛教的“大众破散，凡有四种”（部执异论）。依调伏天等解说：当时佛弟子用四种语言诵戒，所以分为四派：一切有部用雅语，大众部用俗语，正量部即犊子系的盛行学派用杂语，上座部用鬼语。因语言不同而引起的不同学派，其中即有大乘佛教所从出的。大乘佛教的开拓者，并非使用纯正的雅语，是一种仿雅语的俗语，称为阿布兰迦语的。纯正的雅语学者，并不把它当作雅语。阿布兰迦语。与雅语的文法有许多不同，也有古吠陀语，巴利语语法的语尾变化等交杂。此种语言，本为大众系所用的。尼泊尔发现的——大众系的说出世部的《大事》，即是此种语文的散文体。尼泊尔发现的《法华经》，《悲华经》，《华严经》的“十地品”，“入法界品”等大乘经的偈颂部分，也是用这种语写的。西藏传说：南印度大众系的案达罗学派，用方言记录经文，其中有大乘经，应该就是这种文字。如《法华》、《华严》、《悲华》等大乘经的散文，也是俗语的，但混杂有雅语；雅语部分，或许是补充的。大乘经中本来传说一种四十二字母的文字，第一是阿字，最后是荼字，与摩多体文的雅语不同。《华严经》“入法界品”说：达罗毗荼（南印的非雅利安人）的弥伽医师，传授此种文字。《般若经》的“摩诃衍品”，《大集经》的“陀罗尼自在王品”，都说到这种字母。这是东方系的佛教，向南发展后所用的南方流行语。上面说到亿耳细声诵的阿盘地语，应该就是此种语。传说摩诃迦旃延到摩诃剌陀——阿盘地以南，开创多闻分别部。摩诃迦旃延的蜫勒论，即大众系所用的，龙树还说他盛行南天竺。分别说系中的昙无德部，也是发展到阿盘提——即阿波兰多迦的。昙无德部的四分律（卷一一）说：“字义者，二人共诵，不前不后，阿罗波遮那”。阿罗波遮那，即四十二字的前五字。这可见分别说系发展在南方大陆的，也采用这种语。所以知道，佛教的用语，本来不一致，摩竭陀王朝时代，以巴利语的声闻佛教为主。大众系与上座的分别说系发展到南方的，使用南方流行的阿布兰迦语；比较巴利语要接近雅语一点，实在还是方言的一种。初期空相应的大乘经，本从大众分别说系的《杂藏》（亿耳所诵的《义品》也属于杂藏）中孕育出来，所以也采取阿布兰迦语。这是案达罗王朝盛行的佛教，以菩萨道为主的。西北方的说一切有系，是用雅语的；犊子系的用语待考。笈多王朝前后，婆罗门教复兴，西方流行的雅语，广泛的使用到各方。真常唯心与秘密经轨，后代论师的作品，才完全使用纯正的雅语，这是佛灭六七世纪的事了。欧美学者，依现在情形，分佛教为南传巴利语的小乘，，北传梵语的大乘。在印度佛教史上看，大乘佛教，实从南印的俗语中出来。

代表三个时代的三大语系的佛教，都是印度本土的佛教。佛教宏传到各地，转译的文字更多。到现在，完整而起著重大作用的，也有三大系：一、流行于锡兰、缅甸、暹罗的巴利文系：这是上座分别说系所传的，称为铜针部的圣典，属于声闻三藏。二、流行于中国康、藏、青、蒙的藏文系：十二世纪时才开始翻译，正当印度后期的雅语佛教时代，所以偏重大乘，特别是密教的经轨。初期的声闻藏，译得最少；译出的，也是雅语系的。三、流行于中国内地及朝鲜、日本的汉文系：从东汉末到汴宋初，经九百年的长期翻译，成为五千卷的大藏。初由西域的介绍而来，所以早期的译典，与西域佛教有深切的关系。属于声闻藏

的，虽没有完整的某一派的三藏，但各学派的都译出一部分，总合起来，比巴利三藏的内容更多；在学派的比较上，有他的价值。第二期的大乘经，传译得很完备，这十九是汉、魏、两晋的译品。南北朝以下，雅语后期佛教的佛典，也有丰富的传译。比起藏文系来，十二世纪以后的大乘论，密教经轨，缺得不少。现存三大文系的佛教，巴利文系代表初期，藏文系代表后期，汉文系的特色在中期。

有情——人类为本的佛法

佛法从有情说起

有情的定义　凡宗教和哲学，都有其根本的立场；认识了这个立场，即不难把握其思想的重心。佛法以有情为中心、为根本的，如不从有情着眼，而从宇宙或社会说起，从物质或精神说起，都不能把握佛法的真义。

梵语"萨埵"，译为有情。情，古人解说为情爱或情识；有情爱或有情识的，即有精神活动者，与世俗所说的动物相近。萨埵为印度旧有名词，如数论师自性的三德——萨埵、剌阇、答摩中即有此萨埵。数论的三德，与中国的阴阳相似，可从多方面解说。如约心理说，萨埵是情；约动静说，萨埵是动；约明暗说，萨埵是光明。由此，可见萨埵是象征情感、光明、活动的。约此以说有精神活动的有情，即热情奔放而为生命之流者。般若经说萨埵为"大心"、"快心"、"勇心"、"如金刚心"，也是说他是强有力地坚决不断的努力者。小如蝼蚁，大至人类，以及一切有情，都时刻在情本的生命狂流中。有情以此情爱或情识为本，由于冲动的非理性，以及对于环境与自我的爱好，故不容易解脱系缚而实现无累的自在。

有情为问题的根本　世间的一切学术——教育、经济、政治、法律，及科学的声光电化，无一不与有情相关，无一不为有情而出现人间，无一不是对有情的存在。如离开有情，一切就无从说起。所以世间问题虽多，根本为有情自身。也就因此，释尊单刀直入的从有情自体去观察，从此揭开人生的奥秘。

有情——人生是充满种种苦迫缺陷的。为了离苦得乐，发为种种活动，种种文化，解除他或改善他。苦事很多，佛法把他归纳为七苦；如从所对的环境说，可以分为三类：

生苦、老苦、病苦、死苦——对于身心的苦

爱别离苦、怨憎会苦——对于社会的苦

所求不得苦————对于自然的苦

生、老、病、死，是有情对于身心演变而发生的痛苦。为了解免这些，世间有医药、卫生、体育、优生等学术事业。生等四苦，是人生大事，人人避免不了的事实。爱别离、怨憎会，是有情对于有情（人对社会）离合所生的。人是社会的，必然与人发生关系。如情感亲好的眷属朋友，要分别或死亡，即不免爱别离苦。如仇敌相见，怨恶共住，即发生怨憎会苦。这都是世间事实；政治、法律等也多是为此而创立的。所求不得苦，从有情对于物欲的得失而发生。生在世间，衣食住行等资生物，没有固然苦痛，有了也常感困难，这是求不得苦。《义品》说："趣求诸欲人，常起于希望，所欲若不遂，恼坏如箭中"，这是求不得苦的解说。还有说得更具体的，如《中阿含》《苦阴经》说："随其技术以自存活，或作田业，……或奉王事。作如是业求图钱财，若不得者，便生忧苦愁戚懊恼。……苦得钱财者，彼便爱惜守护密藏。……亡失者，便生忧苦愁戚懊恼。……以欲为本故，母共子诤，子共母诤，父子、兄弟、亲族展转共诤。……以欲为本故，王王共诤，民民共诤，国国共诤；彼因共相诤故，以种种器仗转向加害，或以手杈、石掷，或以杖打、刀斫"。为了解决这些，世间提倡增加生产，革新经济制度等。但世间的一切学理、制度、技术，虽能解除少分，而终究是不能彻底的。如世界能得合理的和平，关于资生的物资，可能部分解决。但有情的个性

不同，体格、兴趣、知识等不同，爱别、怨会等苦是难于解免的。至于生死等苦，更谈不上解决。一般人但能俯首的忍受，或者装作不成问题。世间离苦得乐的方法，每每是旧问题还没解决，新问题又层出不穷，总是扶得东来西又倒！这是由于枝末的而不是根本的。如从根本论究起来，释尊总结七苦为："略说五蕴炽盛苦"。此即是说：有情的发生众苦，问题在于有情（五蕴为有情的蕴素）本身。有此五蕴，而五蕴又炽然如火，这所以苦海无边。要解除痛苦，必须对此五蕴和合的有情，给予合理的解脱才行。所以佛法对于生产的增加，政治的革新等，虽也认为确要，但根本而彻底的解脱，非著重于对有情自身的反省、体察不可。

进一步说：有情为了解决痛苦，所以不断的运用思想，思想本是为人类解决问题的。在种种思想中，穷究根本的思想理路，即是哲学。但世间的哲学，或从客观存在的立场出发，客观的存在，对于他们是毫无疑问的。如印度的顺世论者，以世界甚至精神，都是地水火风四大所组成；又如中国的五行说等。他们都忽略本身，直从外界去把握真实。这一倾向的结果，不是落于唯物论，即落于神秘的客观实在论。另一些人，重视内心，以此为一切的根本；或重视认识，想从认识问题的解决中去把握真理。这种倾向，即会产生唯心论及认识论。依佛法，离此二边说中道，直从有情的体认出发，到达对于有情的存在。有情自体，是物质与精神的缘成体。外界与内心的活动，一切要从有情的存在中去把握。以有情为本，外界与内心的活动，才能确定其存在与意义。

有情为物质与精神的和合，所以佛法不偏于物质，也不应偏于精神；不从形而上学或认识论出发，而应以现实经验的有情为本。佛法以为一切是为有情而存在，应首先对于有情为彻底的体认，观察他来自何处，去向何方？有情到底是什么？他的特性与活动的形态又如何？不但体认有情是什么，还要从体认中知道应该如何建立正确的人生观。

探究人生意义而到达深处，即是宗教。世界的宗教，各种各样的，含义也大有出入。但有一共同点，即人类苦于外来——自然、社会以及自己身心的层层压制，又不能不依赖他、爱好他；感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越他、制用他。有情在这样的活动中，从依赖感与超越感，露出有情的意向，成为理想的归依者。宗教于人生，从过去到现在，都是很重要的。不过一般的宗教，无论是自然宗教，社会宗教，自我宗教，都偏于依赖感。自己意向客观化，与所依赖者为幻想的统一，成为外在的神。因此有人说，宗教是必然有神的。他们每以为人有从神分出的质素，这即是我们的自我、心或灵魂。如基督教说：人的灵是从上帝那里来的。中国也说：天命之为性。藉此一点性灵，即可与神接近或合一。他们又说：人的缺陷罪恶，是无法补救的，惟有依赖神，以虔诚的信仰，接受神的恩赐，才有希望。所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作为自己的归依处，想依赖他而得超脱现实的苦迫。这样的宗教，是幻想的、他力的。佛教就不然，是宗教，又是无神论。佛说：有情的一切，由有情的思想行为而决定。佛教的归依向上、向究竟，即凭有情自己合法则的思想与行为，从契合一切法的因果事理中，净化自己，圆成自己。所以归依法，即以因果事理的真相为依归。归依佛与归依僧，佛与僧即人类契合真理——法而完成自己的觉者；归依即对于觉者的景仰，并非依赖外在的神。佛法是自力的，从自己的信仰、智慧、行为中，达到人生的圆成。佛法与一般宗教的不同，即否定外在的神，重视自力的净化，这所以非从有情自己说起不可。

莫辜负此人身

人在有情界的地位 有精神作用的一

切有情，佛经分为五趣——天、人、畜生、饿鬼、地狱。此五类，即世间的存在者，有高级的，有低级的。在我们所住的世间，有人、有畜生、也有鬼。畜生，如空中的飞鸟，水中的鱼龙，地上的走兽。有无足的，两足的，四足的，多足的；有一栖的，两栖的，三栖的种种。也称为傍生，即一切禽兽，虫鱼的总称。鬼，常人虽不易见到，但是是住在此世间的。人类对于鬼的确信，或由于梦见死亡的眷属，或由于疫病及病人的所见所闻，或由于跳神扶乩等神秘现象。其中最主要的，为见到死亡者的孤苦饥渴，如《易》所说的"游魂为变"。这虽有无财、少财、多财——如血食之神的差别，从饥渴苦迫得名，常称之为饿鬼。传说：唯有生在饿鬼中，才享受儿孙的祭祀。这是有情的一类，与中国"人死为鬼"的思想不同。比人高一级的是天，天中也有高级与低级的。低级的天，是鬼、畜中有大福报者。如四王天中的毗楼博叉，是龙王，是畜生；毗沙门是夜叉，是鬼。四王天以上的帝释天，才是人身的；但为帝释守卫的，也还是鬼、畜之类。比人间低一级的，是地狱。地狱为各宗教所共同承认的。佛经说主要是八热地狱，基督教也说地狱中是火。佛经与旧约都有"现身入地狱"的记事：大地裂开，人为从地涌出的火焰所笼罩，坠入地心。地狱在地下，即地球中心，地心确是火热的。经上又说有八寒地狱，或与南北极有关。总之，是比人间更苦的，有从人身也有从鬼畜而下坠的。五趣有情的高下分布，是这样：



依此图，可知人在五趣中，位居中央。上有快乐的天堂，下是极苦的地狱；两旁是畜生与饿鬼，虽在此人间，但远不及人类。五趣各是有情的一类，而人为五趣的中心，为有情上升下坠的机纽。此人本的有情观，与中国一般的鬼本论非常不同。

人类的特胜　五趣中，平常以为天上最好，地狱最苦，这是一般宗教的传统见识。怕堕地狱，求生天国，是他们共同的要求。佛法独到的见地，却以为人间最好。这因为一切有情中，地狱有寒热苦，几乎有苦无乐；畜生有残杀苦，饿鬼有饥渴苦，也是苦多于乐。天上的享受，虽比人类好，但只是庸俗的，自私的；那种物质欲乐，精神定乐的陶醉，结果是堕落。所以人间最好，经中常说"人身难得"的名言。《增含》"等见品"说：某"天"五衰相现——将死时，有"天"劝他说：你应求生善趣的人间。人间有什么值得诸天崇仰呢？经上接着说："诸佛世尊皆出人间，终不在天上成佛也"。这即是说：诸佛皆在人间成佛，所以人为天的善趣，值得天神的仰慕。

成佛，是体悟真理，实现自由。佛陀说法，即是宣扬此真理与自由之光。真理与自由，是天国所没有的，有的只是物欲与定乐。诸天是享乐主义者，不能警觉世间的苦难，不能策发向上，所以惟有堕落，不能获得真理与自由。释尊曾说："我亦是人数"（增含四意断品）。这可见体现真理而解脱成佛，不是什么神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人间，才能禀受佛法，体悟真理而得正觉的自在，这是《阿含经》的深义。我们如不但为了追求五欲，还有更高的理想，提高道德，发展智慧，完成自由，那就惟有在人间才有可能，所以说"人身难得"。

佛陀何以必须出在人间？人间有什么特胜？这可以分为四点来说：一、环境：天上太乐，畜生、饿鬼、地狱——三途太苦。太乐容易堕落，太苦也无力追求真理与自由。人间也有近于这两边的形态：如生活宽裕，遗产丰富的，由于物质的过分享受，穷奢极欲，每每

汩没自己，弄到堕落而后已。反之，太贫苦了，由于生活的逼迫，为衣食等所苦，或作杀盗等恶业，少有机会能从事学问，追求真理与自由。苦乐均调的人间，尚有此种现象，何况极乐的天堂，极苦的地狱！经上说：帝释天为了佛法，特来世间禀受，但他在享受五欲时，竟然完全忘记了。太乐太苦，均不易受行佛法，唯有苦乐参半的人间，知苦而能厌苦，有时间去考虑参究，才是体悟真理与实现自由的道场。二、惭愧：《增含》“惭愧品”说：“以世间有此二法，……不与六畜共同”，这是人畜的差别处。人趣有惭愧心，惭愧是自顾不足，要求改善的向上心；依于尊重真理——法，尊重自己，尊重世间的法制公意，向“轻拒暴恶，崇重贤善”而前进。这是道德的向上心，能息除烦恼众恶的动力，为人类所以为人的特色之一。三、智慧：三恶趣是缺少智慧的，都依赖生得的本能而动作。人却能从经验的记忆中，启发抉择、量度等慧力，能设法解决问题。不但有世俗智，相对的改善环境、身心，而且有更高的智慧，探求人生的秘奥，到达彻底的解脱。人间的环境，苦乐兼半，可以从经验中发挥出高尚的智慧。如不粗不细的石头，能磨出锋利的刀剑一样。四、坚忍：我们这个世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。这世间的人，能忍受极大的苦难，为了达到某一目的，牺牲在所不惜，非达到目的不可。这虽也可以应用于作恶，但如以佛法引导，使之趋向自利利他的善业，即可难行能行，难忍能忍，直达圆满至善的境地。这四者，环境是从人的环境说；后三者，是从人的特性说。《婆沙论》解说人为“止息意”、“忍”、“末奴沙”三义；《起世经》等说“勇猛、“忆念”、“梵行”三事的胜于天上，与今所说的三者相同。

惭愧——止息意——梵行胜

智慧——末那沙——忆念胜

坚忍———忍———勇猛胜

这样，诸佛皆出人间成佛，开演教化，使人类同得正觉。佛法不属于三途，也不属于诸天，惟有人类才是佛法的住持者，修学者。人生如此优胜，难得生在人间，又遇到佛法，应怎样尽量发挥人的特长，依佛陀所开示的方法前进。在没有完成正觉的解脱以前，必须保持此优良的人身。若不能保持，因恶行而堕入三途，或受神教定乐所蒙惑，误向天趣——长寿天是八难之一，那可以说是辜负了人身，“如入宝山空手回”！

有情与有情的身心

有情的分析

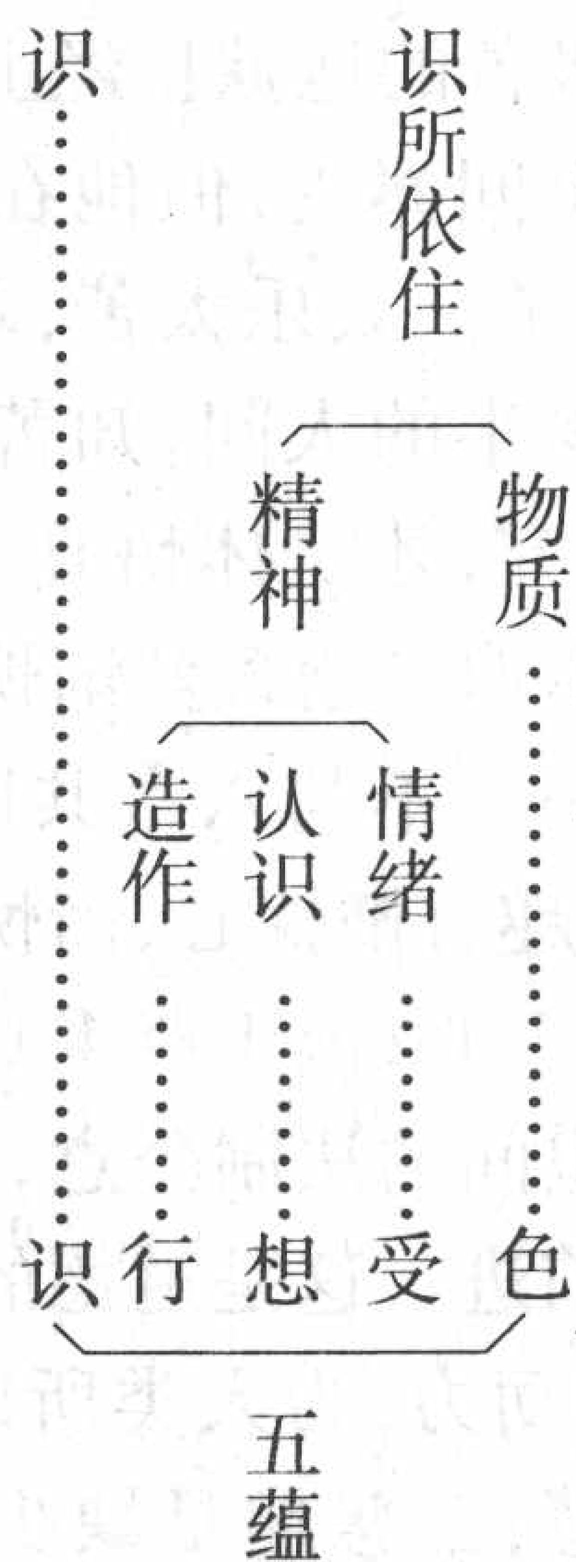
三处观 佛法以有情为本，那就应该认识有情是什么。佛常用“三处观”去观察有情，分别有情的真相。但有情的分别观察，要从有情的流转相续中，与身心的相依中去考察，不可为静止的、孤立的机械分析。有情是有机的活动者，如当作静止、孤立的去考察，就会发生错误，误解佛陀观察的深意。论到三处观，即五蕴观、六处观、六界观。蕴处界的分别观察，是从不同的立场去分别，看到有情的各个侧面。蕴观，详于心理的分析；处观，详于生理的分析；界观，详于物理的分析。依不同的立场而观有情自体，即成立此三种观门，三者并不是截然不同的。蕴中的色蕴，界中的地水火风，可通于非执受的自然界。六处虽专为有情身心的分析，但从六处而发识缘境，即由此说到内心外界的一切。这有情中心论的观察，都说到了心与色，即证明了有情是色心平等和合相应的存在者，不能偏重于物质或精神。

蕴观 蕴，是积聚义，即同类相聚。如《杂含》（卷二·五五经）说：“所有诸色，若过去，若未来，若现在；若粗，若细；若好，若丑；若远，若近：彼一切总说色阴”——阴即蕴的异译。佛以慧眼观有情，归纳有情的蕴素为五聚，即五蕴——色、受、想、行、识。这五者，

约情识的能识、所识而分。所识知中，有外界的山河大地等，有自己的身体，即是色蕴。色的定义为“变碍”，如《杂含》(卷二·四六经)说：“可碍可分，是名色”。有体积而占有空间，所以有触碍；由于触对变异，所以可分析：这与近人所说的物质相同。眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触等都是。除形质的色蕴外，内在的精神活动，这也是情识所识的，可分为三：一、受蕴：受的定义是“领纳”，即领略境界而受纳于心的，是有情的情绪作用。如领境而适合于自己身心的，即引起喜乐；如不合意的，即感到苦痛或忧愁。二、想蕴：想的定义为“取像”，即是认识作用。认识境界时，心即摄取境相而现为心象；由此表象作用，构成概念，进而安立种种名言。三、行蕴：行的定义是“造作”，主要是“思”心所，即意志作用。对境而引生内心，经心思的审虑、决断，出以动身，发语的行为。分析内心的心理活动，有此三类，与普通心理学所说的感情、知识、意志相似。但这三者是必然相应的，从作用而加以相对的分类，并不能机械的划分。为什么这三者属于所识知呢？这三者是内心对境所起的活动形态，虽是能识，但也是所觉识的，在反省的观察时，才发现这相对差别的心态。如直从能识说，即是识蕴。识是明了识别，从能知得名。常人及神教者所神秘化的有情，经佛陀的慧眼观察起来，仅是情识的能知、所知，仅是物质与精神的总和；离此经验的能所心物的相依共存活动，没有有情的实体可得。

五蕴说的安立，由“四识住”而来。佛常说有情由四识住，四识住即是有情的情识，在色上贪著——住，或于情绪上、认识上、意志上起贪著，执我执我所，所以紧缚而流转生死。如离此四而不再贪著，即“识不住东西南北四维上下，除欲、见法、涅槃”(杂含卷三·六四经)。综合此四识住的能住所住，即是五蕴，这即是有情的一切。

处观　处，是生长门的意义，约引生认识作用立名。有情的认识作用，不能独存，要依于因缘。引发认识的有力因素——增上缘，即有情根身的和合体：眼根、耳根、鼻根、



舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情自体；为生识的有力因，所以名之为处。六处是介于对象的所识，与内心的能识中间的官能。有眼方能见色——此色为眼所见的，与色蕴的色，含义不同；有耳方能闻声……。有六根，所以对根的境界，也就分为色、声、香、味、触、法——六境，为生识的所缘缘。有所知与能知，而此二者皆以六处为中心；如没有六处，能识与所识失去联络，也就不能成为认识。由六处而引发六识，才能分别境界。六处为认识的重要根源，所以随六处而分识为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。由于六根门，所以有六尘——外六处、六识。继之而引起的心理作用，也就分为六触、六受、六想、六思、六爱等。这都从认识的来路——根门不同，加以种种的分别。此六处法门，如《杂含》(卷八·二一四经)说：“二因缘生识。何等为二？谓眼、色、耳、声、鼻、香、舌、味、身、触、意、法。……眼、色因缘生眼识；……此三法和合触；触已受；受已思；思已想”。六处中的前五处，为生理机构，是色法。此色，经中称

为“清净色”，是物资中极精妙而不可以肉眼见的细色，近于近人所说的视神经等。意处是精神的源泉。依五处发前五识，能见五尘；依意处生意识，能知受、想、行——别法处，也能遍知过去未来，假实等一切法。我们的认识活动，根源于六处，而六处即有情的一切，所以佛陀常说六处法门。如合此六处及色等六境，即名十二处，为后代论师所重的。但佛世重于内六处，如律说：“不得过五语六语”，即是一例。而“阴界六入”——入即处的异译，为《阿含》及大乘经中常见的成语。佛陀的处观，本是从有情中心的立场，再进而说明内心与外境的。

界观　界，即地、水、火、风、空、识——六界。界有“特性”的意义，古译为“持”，即一般说的“自相不失”。由于特性与特性的共同，此界又被转释为“通性”。如水有水的特性，火有火的特性，即分为水界、火界。此水与彼水的特性相同，所以水界即等于水类的别名。此六界，无论为通性，为特性，都是构成有情自体的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解说为“因性”。

地、水、火、风四界，为物质的四种特性。《杂含》(卷三·六一经)说：“所有色，彼一切四大及四大所造色”。一切物质，不外乎四大界及四大所造的五根，五尘。四大说，印度早就盛行，希腊也有。佛陀既采用四大为物质的特性，因素，应略为解说。地、水、火、风，为世间极普遍而作用又极大的，所以也称为四大。人类重视此常识的四大，进而推究此四大的特殊性能，理会到诸性能为任何物质所不可缺的，所以称为能造。这辨析推论所得的能造四大，为一般物质——色所不可缺的，所以说“四大不离”。地即物质的坚性，作用是任持；水即物质的湿性，作用为摄聚；火即物质的暖性，作用为熟变；风为物质的动性，作用为轻动。随拈一物，莫不有此四大的性能，没有即不成为物质。地与风相对，水与火相对。地以任持为用，因为他有坚定的特性。如桌子的能安放书物，即因桌子的体积，在因缘和合中，有相当的安定性(有限度的，超过限度即变动)，能维持固定的形态。坚定的反面，即轻动性。如物质而没有轻动的性能，那永不会有变动的可能。地是物质的静性，风是动性，为物质的两大特性。水有摄聚的作用，如离散灰土，水分能使之成团。物质的集成某一形态，也要有此凝聚的性能；摄引、凝聚，即是水界。火的作用是熟变，如人身有温暖，可以消化食物；一切固定物的动变，都由熟变力，使他融解或分化。水是凝聚的，向心的功能；火是分化的，离心的功能，这又是物质的两性。四大是相互依存而不相离的，是从他的稳定、流动、凝合、分化过程中所看出来的。从凝摄而成坚定，从分化而成动乱；动乱而又凝合，坚定而又分化；一切物质在这样不断的过程中，这是物质通遍的特性，为物质成为物质的因素。至于空界，是四大的相反特性。物质必归于毁坏，是空；有与有间的空隙，也是空；虚空是眼所见，身所触的无碍性。凡是物质——四大的存在，即有空的存在；由于空的无碍性，一切色法才能占有而离合其间。有虚空，必有四大。依这地、水、火、风、空五大，即成为无情的器世间。若再有觉了的特性，如说“四大围空，识住其中”(成实论引经)，即成为有情了。

有情与身心的关系

有情的神化　依佛法说：有情的生死流转，世间的苦迫纷乱，根本为“我见”在作祟。我见，即人人于自己的身心，有意无意的直觉到自我。强烈的自我感为中心，于是乎发为一切颠倒的思想与行为。此自我，在释尊时代的印度，有各式各样的名称，有各式各样的推想，成为印度文化中的核心论题。释尊即由此大彻大悟，而成为无上正觉者。

有情，即“我”的异名之一；此外更有“数取趣”、“命者”、“士夫”等。般若经总列为十六名。有情，即有情识者。我，即主宰——自

在宰制者。数取趣,即不断的受生死者。命者,即寿命延续者。士夫,即作事者。这些,都约有情的各种现象而立名,本为世间的事实,但神秘者与庸俗者,不能正见有情的真相,所以神化起来。如《杂含》(卷一〇·二七二经)说:"三见者:有一种见,如是说:命则是身。复有如是见:命异身异。又作如是说:色(受、想、行、识)是我,无二无异,长存不变"。身,即身体及依身体而起的心理作用;命,即生命自体。其中第三说,即印度传统的婆罗门教。他以生命自体为"我",此我为实有的,智识的,妙乐的,常在的,为一一有情的本体。此有情的"我",与宇宙本体的"梵"同一。起初,以此"我"为肉体——色的,以后发展到真我为智识的,妙乐的。依佛法说:这不外以色为我到以识为我。但婆罗门教以为此色等即真我,与真我无二无别,是真常不变的。释尊的时代,东方印度风行的新宗教,以及在此气运中完成的学派,如僧佉耶、卫世、尼犍子,都建立二元论。以为生命自体,与物质世界各别,这都是命异身异的第二说。命异身异的"命者",及即色为真常我的我,即神教徒所拟想的生命自体,为生死流转中的主体,即一般所拟想的灵。当时,有一分断见的顺世论者,虽在有意无意中,为实在的自我见所奴使,一切以自我为中心而企图主宰一切。但他们以为我即是身,身体为无常的,可坏的,所以我也就一死完事,无所谓后世。此三见,在现实生活中,于有情自体而直觉为有我,并无差别;不过推论此我与身的关系如何,见地多少不同而已。以有情为本的佛法,即适应此一思想潮流而出世者。释尊的正观,即于蕴、处、界作深切的观察,否定这些异见,树立无我的有情论;净化情本的有情,使成为智本的觉者。

无常相续的有情论 释尊的教说,根本反对二元的立场。有情即身心和合的假名,决无离身心的我或命者。如《杂含》(卷三·六三经)说:"若沙门婆罗门计有我,一切皆于此五受阴(五取蕴)计有我"。又(卷一三·三〇六经)说:"眼、色(意法等例)缘生眼识,三事和合触,触俱生受、想、思。此四,无色阴;眼、色(阴),此等法名为人"。又如说:"士夫六界"。这可见有情或我,即依五蕴、六处、六界而成立,没有离蕴、界、处的实我。释尊于三处观察,不但离蕴、处、界的我不可得,如婆罗门教的真我说,也评为倒想的产物。他们以为色即是我,以及识即是我,而我是常住妙乐的。释尊却说:"色无常,无常即苦,苦即非我,非我者亦非我所;如是观者,名为正观"(杂含卷一·九经)。又说:"缘眼、色生眼识,三事和合触,触俱生受、想、思。此等诸法非我非常"(杂含卷一一·二七三经)。又说:"地(等六)界,彼一切非我有,我非彼有,亦非神也。如是慧观,知如真"(中含分别六界经)。于有情作蕴、界、处的正观时,确认为一切是无常的、苦的。非常住、非妙乐,婆罗门教的真我,即根本的否定了。佛法否定此神秘我的一元论,及超物质我的二元论,即以有情为身心的和合相续者。但又不落于顺世者的断见,从念念无常的相续中,展转相依的没有独存自体中,无我无我所,而肯定有情为假名的存在。不离蕴、处、界,不即蕴、处、界,成立生死的系缚与解脱,所以说:"虽空亦不断,虽有亦非常,业果报不失,是名佛所说"(中论观业品)。有情为假名的,没有绝对的不变性,独存性——胜义无我;有相对的安定性,个体性——世俗假我,为佛观蕴、处、界的精义。

有情的延续与新生

有情的延续

一切有情皆依食住 对有情的观察,不能单是横的分析,他是生生不息地在时间长流中生活著的,所以更应作竖的观察。像一盏灯,能按时不断的加油和灯芯,他将继续不

断的播放光明，成为一盏常明灯，否则就会熄灭。有情是蕴、处、界和合的生命流，不是这一期死了就结束，在因缘和会时，他将无限止的延续下去。他的无限延续，也需要加油——因缘的资养。因此，由于因缘的离散，即开显寂然无生的法门。

有情的延续，如灯一样，必须不断地加进新的动力。这是什么呢？约一期生命说，即是“四食”。如《杂含》(卷一五·三七一经)说：“有四食资益众生，令得住世摄受长养。何等为四？谓一、粗抟食，二、细触食，三、意思食，四、识食”。食是资益增长的意思，等于平常说的营养，能使有情维持延长其生命，而且扩展长大。凡有资益增长作用的，都可称为食。所以《阿含经》中所说的食，并不限于四者，与因缘的含义相近。不过佛约资益有情作用最强盛的，特别的总括为四食，为后代一般论师所称引。佛曾说十句法，第一句即“一切有情皆依食住”。这是说，一切有情延续维持其生命，都要依赖于食。此一论题，有针对外道的重要意义。当时的苦行者，要求生死的解脱，而没有适当的方法，仅能一味的刻苦自己，甚至一天食一麻一麦，或只服水，或专食气，苦苦的支持生命，以求得解脱物欲的拘累，而达心灵的自由。释尊在苦行时，也曾精苦到如此，等到觉悟了苦行的徒然，于是受牧女乳糜的供养，资养身心，才能于菩提树下完成正觉的解脱。苦行者讥嫌释尊的受食乳糜，怀疑释尊的正觉，所以特地说此一切有情依食而住的四食。这不但肯定了饮食的重要性，而且指出了生死延续的动力何在，怎样才能完成解脱。

四食 一、粗抟食：应译为段食，即日常茶饭等饮食。所食的，是物质的食料，可分为多少餐次段落的，所以叫段食。要能资益增长于身心，才合于食的定义。所以服食毒品等，不能资益而反损害身心，佛法中即不称为食。有情一期生存的延续，必要有段食，特别是这欲界的人间。没有这，虽有别的资益——食，也难于生存。如入定过久，由于缺乏段食，出定时即不能支持而死亡，这可见段食对于人类的重要。以定慧的修持来说，如营养不足，身心过于衰弱，定慧也不能成就。苦行者不知适宜的段食，对于生存及修养的重要性，所以会惊奇释尊的受食而得到正觉。要知道，段食不但直接的资益营养了肉体，有健康的肉体，能发生健康的精神，所以也间接资益了精神。

二、触食：触是六根发六识，认识六尘境界的触。根、境、识三者和合时所起合意的感觉，叫可意触；生起不合己意的感觉，叫不可意触。从此可意、不可意触，起乐受、苦受等。这里的触食，主要为可意触，合意触生起喜乐受，即能资益生命力，使身心健康，故触食也是维持有情延续的重要因素。“人逢喜事精神爽”，有些难治的疾病，每因环境适宜，心境舒畅而得到痊愈。反之，失意、忧愁，或受意外的打击，即会憔翠生病，甚至死亡。近代的卫生学也说：乐观的心情，是身体健康不可缺的条件。又如修定的人，得到定中的喜乐内触，出定后身心轻安，虽饮食减少，睡眠减少，而身心还是一样的健康。又如按摩，可以促进身体的健康，也是触食的作用。《中含》《伽弥尼经》说：“身粗色四大之种，从父母生；衣食长养，坐卧、按摩、澡浴、强忍……”。这坐卧、按摩、澡浴、强忍等，说明了触对于有情资养的功用。即使是不可意触，如运动的感受疲劳等，也可以为食的。所以《杂含》(卷一五·三七三)说：“触食断知者，三受则断”。

三、意思食：意思是意欲思愿，即思心所相应的意欲。意思愿欲，于有情的延续，有强大的作用。心理学者说：一个人假使不再有丝毫的希望，此人决无法生活下去。有希望，这才资益身心，使他振作起来，维持下去。像临死的人，每为了盼望亲人的到来，又延续了一些时间的生命，所以意思也成为有情的食。

四、识食：识指“有取识”，即执取身心的，与染爱相应的识。识有维持生命延续，帮助

身心发展的力量。“识缘名色”，为佛法中重要的教义，如《长含》《大缘方便经》所说。经中佛对阿难说：人在最初托胎的时候，有“有取识”。父母和合时，有取识即摄赤白二嚂，成为有机体的生命而展开。“若识不入母胎者，有名色否？答曰：无也”。“名色”，指有情的身心自体。这个自体，由于识的执取资益，才在胎中渐次增长起来，而出胎，而长大成人。所以经说：“识不执取，名色得增长否？答曰：无也”。此识的执取，直到死亡的前刹那，还不能暂离。假使一旦停止其执取的作用，一期生命即宣告结束，肉体即成为死尸。所以佛说：“阿难！我以是缘，知名色由识，缘识有名色”。有取识对于有情资益延续的力用，是何等的重要！

四食，是佛陀深细观察而揭示的，都是人世间明白的事实。四食不但有关于现在一期生命的延续，即未来生命的延续，也有赖于意思食与识食来再创。如人类，总是希望生存，愿意长此延续下去。这种思愿的希欲，虽或是极微细的，下意识的，不必经常显著表现的，但实在是非常的坚强热烈。到临死，生命无法维持时，还希图存在，希图未来的存在。一切宗教的来生说，永生天国说，都是依着这种人类的共欲——“后有爱”而成立的。有情的生死相续，即依此爱相应的思愿所再创，所以说：“五受阴是本行所作，本所思愿”（杂含卷一〇·二六〇经）。同时，有取识即与取相应的识，在没有离欲前，他是不会停止执取的。舍弃了这一身心，立刻又重新执取另一身心，这即是入胎识的执取赤白二渧为自体。如弥猴的跳树，放了这一枝，马上抓住另一枝。此有取识的执持，是“揽他为己”的，即爱着此自体，融摄此自体，以此为自，成为身心统一而灵活的个体。对于有情身心的和合相续，起著特殊的作用。现代的学说，于维持一期生命的条件，前三食都已说到，但对于意思食的资益未来，识食的执取，还少能说明。

人类的生存欲——思食，以个体生存为中心。深刻而永久的生存欲，即“后有爱”。又要求扩大永续的生存，即种族繁衍的思愿。小自家庭，大至国族，人都希望自家自族的繁衍永续；不但人类，即小至蝼蚁，也还是如此。这种族生存的延续欲，表现于有情与有情间的展转关系中。佛法以人类为本，但并不专限于人类的说明，普遍到一切有情。低级的有情，有些是不必有父母子女同在的关系，所以虽有种族延续的事实，而都由本能的繁殖，常缺乏明确的种族意识。人类可不然，幼弱时期很长，须赖家庭父母的抚养；生存的需要复杂，须赖同族类的保护与互助，所以种族延续的意欲，也特别强烈。这延续种族生命的动力，即摄于意思食。

有情的出生

四生　有情是生死死生，生生不已的。一旦“本有”的生命结束，即转为另一新生命——“后有”的创生。从一切有情新生长育的形态去分别起来，可分为四类，即胎、卵、湿、化——四生。胎生，如人、牛、羊等；卵生，如鸡、鸭、雀、鸽等；湿生，如虫、蚁、鱼、蝦等；化生，如初人等。佛说四生，是约有情的最初出生到成长期间的形态不同而分别的。如胎生，最初的自体，必须保存在母胎中，等到身形完成，才能离母体而出生。出生后，有相当长的幼稚期，不能独立求生，要依赖生母的乳哺抚养。特别是人类，更需要父母师长的教养，才渐渐的学会语言、知识、技能。卵生即不同，离开母体时，还不是完成的身形，仅是一个卵。须经一番保护孵化——现在也有用人功的，才能脱卵壳而出。有的也需要哺养，教导，但为期不长，多有能自动的生存而成长。湿生又不同，母体生下卵以后，就置之不问，或早已死了；种子与母体，早就脱离关系。等到一定时期，自己会从卵而出，或一再蜕变，自谋生存。从有情的出生到长成，胎生与母体关系最密切，幼稚时期也长；卵生次之；湿生除了生卵以外，母子间可说没有多大关

系，是最疏远的，幼稚期也极短。胎、卵、湿生的分别，就依这样的意义而成立。化生，不是昆虫化蝴蝶等化生，是说这类有情，不须要父母外缘，恁自己的生存意欲与业力，就会忽然产生出来。从生长的过程说：胎生繁复于卵生，卵生繁复于湿生，湿生繁复于化生。从产生所依的因缘说：胎生与卵生，必依赖二性和合的助缘；湿生中，即有但以自身分裂成为新的生命；化生更不需此肉体的恁藉，即随业发生。依胎、卵、湿、化的次第说，化生应为有情中最低级的。但从来的传说，化生是极高的——天，也是极低的——地狱，而且还遍于鬼、畜、人三趣中。

生命的由来与化生　依佛典的记载，化生的主要证明，即“初人”在此界出现，初人是从化生而有的。这与生命的由来，新种的由来问题，有重要关系。生命或新种的从何而来？是一普遍的难题；就是近代的科学，对他也还感到困难。如平常说的，先有蛋呢？先有鸡？如说先有蛋，没有鸡，那里来的蛋，不通！如说先有鸡，没有蛋，也不会生出鸡来，同样的说不通。于是有人想像生命或新种的原始，是由于神——耶和华或梵天等。神是最先存在的，也是最后的，万有都从他而创造出来。这样，不问先有蛋，先有鸡，都是神的创造品，一切生命由来的问题，都解决了。神创造万有的思想，确乎与生命起源的问题有关；因为不得解决，所以归于神的创造。但这是以先承认有这创造神为前提，渺茫而无稽的创造神，无可征验，所以神造说不能成为可信的理由。近代的科学家，出发于唯物论的信念，从人类、动物向前推，说是由植物进化成的，这样的由植物推到无生物；这才建立起从无生物而生物，从植物而动物，而至人类的进化程序。但无生物没有自觉的意识现象，怎样能进化到动物，到人类有明确的自觉意识？何以近代不见有从植物进化为动物，或从人猿进化为人的事实？于是有的学者主张创化说，以为在经常的延续中，有突变的创化，一种不经常的特殊的新生，世界有生命有新种的发现。如先有一种类似鸡的，在经常的延续中，突来个创化，产生鸡卵的新种。不承认创化，新种类的发生，成为不可能；生命由来的问题，即不能圆满解决。佛时，没有那一比丘或那一人是化生的，说人类的化生，即约最初出现这个世间而说。佛法虽不以为心灵由于物质的派生，也不以为生命是这一世界的新品，心色是相互依存的无始存在。但据此小世界的情况说，世界初成，还没有有情，以后才有有情的发现。这最初出现的，即是化生人。所以化生应有二类：一为比湿生更低级的有情；一为五趣有情各类的最初出现。约后一意义说，前三者是经常的，化生是特殊的创化。

有情流转生死的根本

生死根本的抉择

无明与爱　有情为蕴、处、界的和合者，以四食的资益而延续者。在这和合的、相续的生死流中，有情无法解脱此苦迫，可以说有情即是苦迫。究竟有情成为苦聚的症结何在？这略有二事，如说：“于无始生死，无明所盖，爱结所系，长夜轮回，不知苦之本际”（杂含卷一〇·二六六经）。无明与爱二者，对于有情的生死流转，无先后也无所轻重的。如生死以此二为因，解脱即成心解脱与慧解脱。但从迷悟的特点来说，迷情以情爱为系缚根本，觉者以智慧——明为解脱根本。这可以举喻来说：如眼目为布所蒙蔽，在迷宫中无法出来。从拘碍不自由说，迷宫是更亲切的阻力：如想出此迷宫，非解除蒙目布不可。这样，由于愚痴——无明，为爱染所系缚，爱染为系缚的主力；如要得解脱，非正觉不可，智慧为解脱的根本。此二者，以迷悟而显出他独特的重要性。所以迷即有情——情爱，悟即觉者。但所说生死的二本，不是说同样的

生死，从不同的根源而来。佛法是缘起论者，即众缘相依的共成者，生死即由此二的和合而成。所以经中说："无明为父，贪爱为母"，共成此有情的苦命儿。这二者是各有特点的，古德或以无明为前际生死根本，爱为后际生死根本；或说无明发业，爱能润生：都是偏约二者的特点而说。

我见与识　经中又有以萨迦耶见——即身见，我见为生死根本。我见为无明的内容之一。无明即不明，但不止于无所明，是有碍于智慧的迷蒙。无明属于知，是与正智相反的知。从所知的不正说，即邪见，我见等。《杂含》（卷一二·二九八经）解释无明说："不知前际，不知后际，不知前后际；不知于内，不知于外，不知内外；不知业，不知报，不知业报；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知灭，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪无罪，习不习，若劣若胜，染污清净；分别缘起缘悉不知"。这是从有情的缘起而论到一切的无知。但无知中最根本的，即为不能理解缘起的法性——无常性、无我性、寂灭性。从不知无常说，即常见、断见；从不知无我说，即我见、我所见；从不知寂灭说，即有见、无见。其中，我见为无明迷蒙于有情自体的特征。且以人类来说：自我的认识，含有非常的谬误。有情念念生灭，自少到老，却常是直觉自己为没有变化的。就是意味到变化，也似乎仅是形式的而非内在的。有情辗转相依，却常是直觉自己为独存的，与自然、社会无关。有情为和合相续的假我，却常是直觉自己为实在的。由此而作为理论的说明，即会产生各式各样的我见，如上面所说的三见，即是"分别"所生的。佛法以有情为本，所以无明虽遍于一切而起迷蒙，大乘学者虽为此而广观一切法无我，一切法空，而解脱生死的真慧，还要在反观自身，从离我我所见中去完成。

又有以识为生死本的，此识为"有取识"，是执取有情身心为自体的，取即爱的扩展。四谛为佛的根本教义，说生死苦因的集谛为爱。舍利弗为摩诃拘絺罗说："非黑牛系白牛，亦非白牛系黑牛，然于中间，若轭若系軟者，是彼系缚。……如是非眼系色，非色系眼，乃至非意系法，非法系意，中间欲贪，是其系也"（杂含卷九·二五〇经）。这说明了自己——六处与环境间的系缚，即由于爱；"欲贪"即爱的内容之一。爱为系缚的根本，也即现生、未来一切苦迫不自在的主因。如五蕴为身心苦聚，经说"五蕴炽盛苦"，此炽然大苦的五蕴，不但是五蕴，而是"五取蕴"。所以身心本非系缚，本不因生死而成为苦迫，问题即在于爱。爱的含义极深，如胶漆一样粘连而不易摆脱的。虽以对象种种不同，而有种种形态的爱染，但主要为对于自己——身心自体的染着。爱又不仅为粘缚，而且是热烈的，迫切的，紧张的，所以称为"渴爱"、"欲爱"等。从染爱自体说，即生存意欲的根源；有此，所以称为有情。有情爱或情识，是这样的情爱。由此而紧紧的把握、追求，即名为取。这样的"有取识"，约执取名色自体而说为生死本，即等于爱为系缚的说明。

情爱的活动形态

变旧与趋新　有情的系缚不自在，以情爱为他的特性。如能静心的省察，不难深切的体味出来。有情的爱著，必然表现于时间中。一切存在，必现为时间相；时间有前后两端，依前后两端而安立现在。经中说："于过去诸行不顾念，未来诸行不生欣乐，于现在诸行不生染著"（杂含卷二九·八〇五经）。有情由于情爱的特性，所以对过去，总是恋恋不舍，随时执著。此顾恋过去，不是一般的记忆，而是恋恋不捨，难以放下的。对未来，却另是一样，即时时向前追求，总觉得未来是怎样的好；总是不满于固有而要求新的，并且是无限的欲求。一面回恋过去的旧，一面又拚命追求未来的新，这二者是一大矛盾。不承受过去，不能创开未来；要开拓未来，又必然

要超越过去。有情老是在这恋恋不舍的顾念,跃跃欲试的前进中。过去本有许多不值得留恋的,但有情每故意忘却,常怀念旧有的喜乐光荣,总觉得过去值得留恋。对于前途,虽不一定就是光明,光明也逃不了消逝的命运;但又觉得是好的,有希望的。这是有情的必然倾向,谁也不能否认。在此过未中间的现在,要离不离的染著,即紧紧的抱著不放。过去是幻灭了,未来还在梦中,现在就是这样的瞥尔过去。爱染不捨,到底什么是自己?什么是自己所有?由于情爱恋著于无常流变的现实,顾此执彼,所以构成大矛盾。如对于现社会,有的偏重进取,有的偏重保守。偏重进取的,不满意固有,憧憬于前途的光明。偏重保守的,以为社会进步,必须保有旧有的成就,在安定的秩序中前进。混乱的前进变革,不一定是光明的。两者各有所见,但由偏重于一边而住著,在经济或政治上,就发生冲突的现象而争论不已。其实,这些矛盾冲突,可说是情爱的特性,为有情不能契合无常流变的事实,恋着过去或欣求未来所引起的困恼。不过,情爱表现于时间的活动中,虽顾恋过去,欣求未来,染着现在,而由于时间的必然倾向,多少侧重于未来的无限欲求。爱在三世漩流的活动中,一直向前奔放,所以经中有时特重于从现在到未来,如"四爱"所说。

逐物与离世　情爱的活动,又必然是自我的活跃于环境中。有人说:人类的一切爱,都是以男女间的性爱为根本。爱儿女、父母,爱朋友等,不过是性爱的另一姿态。然以佛法说,这是不尽然的。有情是可以没有性欲的,如欲界以上;即如一类下等动物,也仅依自体的分裂而繁殖。所以论到情爱的根本,应为"自体爱"。自体爱,是对于色心和合的有情自体,自觉或不自觉的爱著他,即深潜的生存意欲。自体爱又名我爱;这不独人类如此,即最低级的有情也有。有了我,我是"主宰",即自由支配者,所以我爱的活动,又必然爱着于境界,即我所爱。对于与自我关涉而从属于自我的欲求贪著——我所爱,或称之为"境界爱"。境界爱与自体爱,严密的说,有此必有彼,相对的分别为二(我与我所也如此),是相依共存的。有情存在于时间中,故发现为过现未的三世爱染;自体爱与境界爱,可说为有情的存在于空间中。爱着有情自体,而自体必有相对的环境,所以即以自我爱为中心而不断的向外扩展。如灯以炷焰为中心,向外放射光明,使一切外物笼罩于光明中一样。有情爱著自体,于是对关联自体的环境也爱著。如在家庭中,即认为我的家庭而乐着;我的身体,我的衣物,我的事业,我的朋友,我的国家,我的名誉,我的意见等爱着,也是境界爱。有我即有我所,这本为缘起依存的现实。由于情爱的爱著,想自主,想宰他,想使与自我有关的一切从属于我。然而自我的自由,要在我所的无限扩大中实现;不知我所关涉的愈多,自我所受的牵制愈甚。想占有外界以完成自我,结果反成为外界的奴隶。或者由于痛感我所的拘缚,想离弃我所而得自在。那知没有我所,我即成为毫无内容的幻想,从何能得自由?从爱染出发,不能理解物我、自他、心境的缘起性,不能契合缘起事相,偏于自我或偏于外境,造成极端的神秘离世,与庸俗徇物。不过这二者中,自体爱是更强的。在某种情形下,可以放弃外在的一切,力求自我的存在。有故事说:一位商人入海去采宝,遇到风浪,船与宝都丢了,仅剩他一无所有的个人。别人替他可惜,他却庆幸的说:"幸得大宝未失"——人还没有淹死,这是自我爱的强烈表现。进一步,在某种情形下,只要生命不断,甚至连手足耳目都可以牺牲。就是"杀身成仁","捨生取义",也是觉得这是更于自我有意义的。

此自体爱与境界爱,如约现在、未来二世说,即四爱:爱,后有爱,贪喜俱行爱,彼彼喜乐爱。前二为自体爱,后二为境界爱。第一、为染著现在有的自体爱;第二、是渴求未来永存的自体爱;第三、是现在已得的境界爱;第

四、是未来欲得的境界爱。此四爱,即自体爱与境界爱而表现于现在、未来的形式中。

存在与否定 平常以为爱着只是占有的恋著,实则爱的意义极深,不但是如此的。经中常说有三爱:欲爱,有爱,无有爱。“欲”即五欲——色、声、香、味、触欲;对此五尘的贪爱和追求,是欲爱。贪着物质境界的美好,如饮食要求滋味,形式贪求美观,乃至男女的性爱,也是欲爱之一,这是属于境界爱的。“有”即存在,佛法以有情为本,所以每称有情的存在为有。如三有:欲有,色有,无色有。四有:生有,本有,死有,中有。有爱,即于有情自体起爱,即自体爱。无有爱,此“无有”极难解,近人所以或解说为繁荣欲。这仍应依古代的解说,即否定自我的爱。凡是缘起的存在,必有他相对的矛盾性,情爱也不能例外。对于贪爱的五欲,久之又生厌恶;对于自己身心的存在,有时觉得可爱而热恋他,有时又觉得讨厌。这如印度的一般外道,大都如此,觉得生活的苦恼,身心的难以调治,因此企图摆脱而求出离。中国的老子,也有“吾有大患,为吾有身”的见解。这还是爱的变相,还是以爱为动力;这样的出世观,还是自缚而不能得彻底的解脱。这三爱,经中又曾说为三求:欲求,有求,梵行求。梵行求,即是修远离行,以图否定存在的爱求。

有人说:佛法是否定生命——反人生的。这是对的,也是不对。如西洋某哲学家说:“道德的目的,在于不道德”。这不道德,并不是杀人放火等恶行,是说:道德的究极目的,在使人到达超越一般的道德。佛法说了生死,说无生,也是如此。一般的人生,爱染是他的特性,是不完善的。情本的有情,含有不可避免的痛苦,有不可调治的缺陷,故应透视他,超脱他。佛法的体察有情无我无我所,不但离有爱,也要离无有爱。所以佛法说无生,不是自杀,不是消灭人生,是彻底的洗革染爱为本的人生,改造为正智为本的无缺陷的人生。这样,无生不但无此生,更要无此不生。如龙树的解说无生,即生、无生等五句皆绝。如佛与阿罗汉等,即是实现了情爱的超越,得到自由解脱的无生者。

关于有情流转的业力

行业的发现与价值

业与行 有情的流转生死,与业有深切的关系。业的梵语为“羯磨”,本为“作事”的意思。如僧团中关于僧事的处理,都称为羯磨。但从奥义书以来,羯磨早已含有深刻的意义,被看作有情流转生死的动力。如《布利哈德奥义书》(四、四,二——五)说:“人依欲而成,因欲而有意向,因意向而有业,因业而有果”。然在佛典中,汉译《杂含》虽偶而也有论到业的,如说:“诸业爱无明,因积他世阴”(卷一三·三〇七经)。“有业报而无作者,此阴灭已,异阴相续”(卷一三·三三五经)。但巴利本缺。业说,为佛法应有的内容,但在佛世,似乎还没有重要的地位。这要到《中》与《增一》、《长阿含》,才特别发挥起来。

印度旧有的“业”说,无论为传统的一元论,新起的二元论,总是与“我”相结合的。或以业为自我所幻现的——自作,或以业为我以外的动作——他作,都相信由于业而创辟一新的环境——身心、世界,“我”即幽囚于其中。释尊的正觉,即根本否定此我,所以非自作,非他作,即依中道的缘起,说明此生死的流转。如《杂含》(卷一二·三〇〇经)说:“自作自觉(受),即堕常见;他作他觉,即堕断见。义说法说,离此二边,处于中道而说法,所谓此有故彼有,此起故彼起”等。浮弥尊者与外道论法,也否定自作、他作、共作、无因作,而说“世尊说:苦乐从缘起生”(杂含卷一四·三四三经)。这可见释尊的教说,实以缘起说明生死的流转;即从身心关涉环境——自然、社会、身心的辗转相依,次第相续的活动中去说明。后来业力说的发扬,由于缘起支的解说

而多少通俗化。

正觉的缘起观，一切是辗转相依，生灭相续的大活动，也可说“大用流行”。活动的一切，为无限活动过程与活动过程的形态，不断的在发生、安住、变异、消灭中推移，总名为“行”。所以说：“诸行无常”这一切行，没有不变性、主宰性的，所以说：“眼（等世间诸行）空，常恒不变易法空，我（我）所空。所以者何？此性自尔”（杂含卷九·二三二经）。原来，行与有为、业、作（力用）等字，字根是同一的。行是正在活动著的；有为是活动所作成的；业是活动的见于事相；作是活动的力用。其中，行与有为，为佛法重要术语，尤其是行。行是世间的一切，佛法以有情为本，所以世间诸行，不外乎情爱为中心的活动。像五蕴中的行蕴，即以思心所为主。经上也说：“五受阴是本行所作，本所思愿”（杂含卷一〇·二六〇经）。缘起支中的行支，也解说为“身行、语行、意行”，即思心所为中心的身语意的活动。从辗转相依，生灭相续的诸行中，抉出（爱俱）思心所为中心的行支、行蕴，为五蕴现起的动力。由于这是相依相续的活动，所以当下能开示无常无我的深义。后代学者每忽略行业的缘起性，从静止、孤立的观点去思考，所以通俗化的业报说，每流于肤浅！

业感说的价值　业为奥义书以来的新发见，曾经给人以非常的影响，一直到现在。起初，业与我相结合。到释尊，从缘起无我观中，使他净化完成，契于情理。这是沈浸于耶、回文化者所难得理解的，所以略为解说。

一、自力创造非他力：人类在环境——自然、社会、身心中，常觉到受有某种力量的限制或支配，不是自己所能转移与克服的；于是想像有大力者操纵其间，是神力，是天命等。但人类不能忍受这样的无情虐待，发出打开现实，改造未来的确信。觉得这是可能转变的，可以从自己身心——合于因果事理的努力中完成。这确信自己身心行为的价值，即达到否定神权等他力，为“人定胜天”的具体解说。人类在环境中，虽从来就在自己努力的情况下，获得自己的一切。但对于不易改转的自然现象，社会局势，身心积习，最初看作神力、魔力（魔是神的相对性）的支配，觉得可以从自己对于神、魔等的信虔、服从等中得到改善。这或者以物品去祭祀，祷告即祭祀的愿词、赞词；或者以咒术去遣召。进一步，觉得这是祭祀与咒术的力量，是自己身心虔敬动作的力量，使神与魔不能不如此。自我的业力说，即从此兴起。佛陀使业力从神秘的祭祀与咒术中解放出来，使人类合理的行为，成为改善过去、开拓未来的力量。

二、机会均等非特殊：神教者根原于神的阶级性，造为人为的社会阶级。什么上帝选民，什么婆罗门、刹帝利、吠舍为再生族，强调现前社会的阶级性。佛法从业力的立场，彻底反对他，认为人类的种种差别，一切为业所决定。业是在不断变迁中的，由于现生行为的善恶，种族的优胜者可能没落，劣败者可以上升。所以不否定现前的事实，但并不使现前的情况神化，看作无可挽回。

三、前途光明非绝望：从未来的要求说，人类是于未来存有光明希望的。但神教者为了配合政治优势——统治的永久起见，编别为神的子孙与不属于神的子孙。神的子孙得再生；不属于神的子孙，如印度四姓中的首陀族，没有信受神教而得再生的权利。他们是一切都完了，永久没落、幻灭！即使是基督教，能消泯此一限制，但由于神的残酷性，对于人类一期的死亡，竟宣告他永生天国与永受火狱的判决。不知人类的陷入岐途，或由于社会的恶力，或由于自己的错误，本是极为普遍的。陷入岐途甚至造成重大罪恶者，即使无力自拔，也没有不希望未来的新生。即是死了，儿孙也不安于父祖的沉沦。所以神教者的未来裁判，实充满了无情的残酷，违反人类的共同希求。佛法的业力说，以一切为有情行为价值所成。既成环境的恶劣，由于过去的错误，应从现在身心合理努力中去变

革。即使是此生无力自拔,但未来的惨运,并非结局而是过程。一切有情在同趋于究竟圆满的旅程中,无论是落于地狱、饿鬼、畜生,轮回而不知出路,但终究要在自己身心的改善中,完成解脱。所以三世业感说,予人类以永不失望的光明。

四、善恶有报非怀疑:现生行为与境遇的不必一致,引起一些人对于道德律——为善得福,为恶得祸的怀疑。然而人类向上的善行,到底需要遵行,这不能不对于人生努力向上的行为价值,求得一肯定的着落。或者寄托于子孙的祸福,或者社会的治乱,或者内心的安慰与苦痛。不过,瞽瞍生舜,尧生丹朱,父子间显然没有必然的关系。而没有子女的,岂非毫无着落!社会的堕落与进步,确与我们的行为有关。但以此为行为价值的唯一归著,即不能恰当。而且,地球会毁坏,此地球的人类社会也要一切过去,我们的善行到底能有多大意义!如善行、恶行仅招致内心的安慰与苦痛,这过于虚玄!如作恶者以恶行为快心的,岂非即大可以作恶!所以人类必需行善,不可作恶的价值肯定,都不是这些所能说明的。特别是行善而遭遇不幸时,想以子孙、社会、内心来安慰,决难以满足一般的要求。这样,惟有三世业感说,能说明现在行为与遭遇的不一致。“善恶到头终有报,只争来早与来迟”。尽可尽自己的努力以向上,不必因现在遭遇而动摇为善的决心。肯定行为价值的业感说,是怎样的入情入理?!

业及依业而有的轮回

业的本质 相依相续的身心活动,为有情的事实。有情的活动不已,从情爱为本的思心所引发一切活动,即是行业。《杂阿含经》反覆的说到:“无明覆,爱结系,得此识身”(如卷一二·二九四经)。爱结所系的爱,在缘起支中,即说为行,如说:“无明缘行,行缘识”。所以爱约我我所的染着说;思约反应环境所起的意志推行说;行与业约身口意的活动说。这本是相依共起的活动,不过从他的特性,给以不同的称呼。

行与业,指思心所引发的身心动作说,而业又是因活动所引起的势用。这或者解说为“经验的反应”,或者称之为“生活的遗痕”。总之,由身心的活动而留有力用,即称为业。所以古说业有“表业”与“无表业”;或说“业”与“业集”。从业的发展过程说,由于触对现境,或想前念后,思心所即从审虑、决定而发动身语的行为;在这身语动作时,当下即引起业力。这可见业是经内心与身语的相互推移而渗合了的。所以有以为业是色,但没有质碍;有以为是心,但也没有知觉。这是不能看为个体性的物质或精神,附属于身心的某部分;这是不离有情色心,不即有情色心的潜能。古来,或者因情识为有情的中枢,所以说业依于识。或者因为业从身心所引发,能引发身心,所以说依于六处。然情识与六处,从有情的别别蕴素说,而不是从有情的和合相续说。所以应该如一类学者所说:业依有情而存在。

业的类别 关于业,向来有繁广的说明,现在略说三类:一、定业不定业:故意所作的强业,必定要受某种果报的,名为定业。如《中含》《思经》说:“若有故作业,我说彼必受其报。……若不故作业,我说此不必受报”。其实,必定与不必定,还在我们自己。如《中含》《盐喻经》说:即使是重大恶业,如有足够忏悔的时间——寿长,能修身、修戒、修心、修慧,重业即轻受而成为不定业。这如以多量的盐,投入长江大河,并不觉得咸苦一样。反之,如故意作恶,没有足够的时间来忏悔,不能修身、修戒、修心、修慧,那就一定受报。这如盐虽不多而投于杯水中,结果是咸苦不堪。所以不必为既成的恶业担心,尽可从善业的修习中去对治恶业。惟有不知忏悔,不知作善业,这才真正的决定了,成为定业难逃。

二、共业不共业:依自作自受的法则,自己

所作所为的，当然由自己负责。但人类生于自他共存的社会，一举一动，一言一语，都直接间接的与他有关。对他有利或有害的行业，影响自己，也影响到他人。从影响本身说，即不共业；从影响他人说，即是共业。个人的不共业，同类相摄，异类相拒，业用在不断的熏增或削弱中。大众的共业，更是相摄相拒，彼此辗转而构成自他间的复杂关系。等到相互推移，引发出社会的共同趋势，即一般所说的“共业所感”。依共作共受的法则，大众的共业，要大家起来改变他，圣人也无能为力。

三、引业与满业：如生为人类，人与人是一样平等的。人类的寿命，根身的构造，感官的认识，对于自然的享受等，都大致相同。从这引业所感的业果说，人类的主要本质是平等的。人与人间所有的差别，如相貌不同，眷属不同，贫富不同，知识才能不同等，是过去的满业与现生业所使然的。这种差别，不但不全是过去业所规定的，更多是由于众生共业所限制，自己现业所造成。从引业所感的果报说，如生为人类，此生即没有变革的可能。由于共业及现生业而如此的，即大有改进的余地。不善的，当从善业的精进中变革他；善的，当使他增长，使他进展为更完善的。佛法重业感而不落于定命论，重视现生的进修，特别是自己的努力，即由于此。

从前生到后生 在不断的身心活动中，有无数的业力增长或消灭。这些业力，由于性质不同，成为一系一系的，一系一系中又是一类一类的。如五趣果报，即有人业、天业、地狱业、畜生业、饿鬼业。而每一趣业中，又有种种差别。这种种业力，彼此相摄、相拒，相克制、相融和，成为有情内在极复杂的潜能。现在的身心，为过去某一系类的业力所规定；其他的，照样存在，现在又加添了不少的新业。虽同时有种种业，由于感得此生的业力，规定了此生的特性——如生在人类，即为人类的特性所限制，仅能在“人类生活”的限度内活动。其他的业，可能暗中活动，给此生以有限的影响，但终不能改变此生的特性。这规定一生的业类，从因缘和合而开展新生的活动，当下即受到自身的限制，特别是不能不渐次衰退到业尽而死亡——常态的死。这业类所规定一期生存的能力，即是“命根”。等到这一生进入死亡的阶段，从前及现生所造的业力中，由于“后有爱”的熏发，有占有优势的另一系类业，起来重新发展，和合新的身心，成为又一有情。有情的生死相续，是这样的一生一生延续不已。这譬如：在同一国家中，人民从思想、经济等而相互结合为种种阶层，不同党派；相摄相拒，互相消长。现在由甲党当政，于现阶段的政治设施，起着决定作用。虽同时有别的政党，自由活动于社会底层，或能部分的影响现政局，但在甲党未倒台前，其他政党，到底不能取得领导地位，实现政治的根本变革。这些政党，也有从来就有的，也有新起的。在甲党失败时，必有一占有优势的乙党起来执政，开拓一新的政局。甲党可能解体了，或与其他党派退为在野党。所以，佛教缘起的业感论，没有轮回主体的神我，没有身心以外的业力，仅是依于因果法则而从业受果。约发现的外表说，从一身心系而移转到另一身心系；约深隐的内在说，从一业系而移转到另一业系。如流水的波波相次，如灯炷的焰焰相续，诸行无常的生死流转，绝非外道的流转说可比！

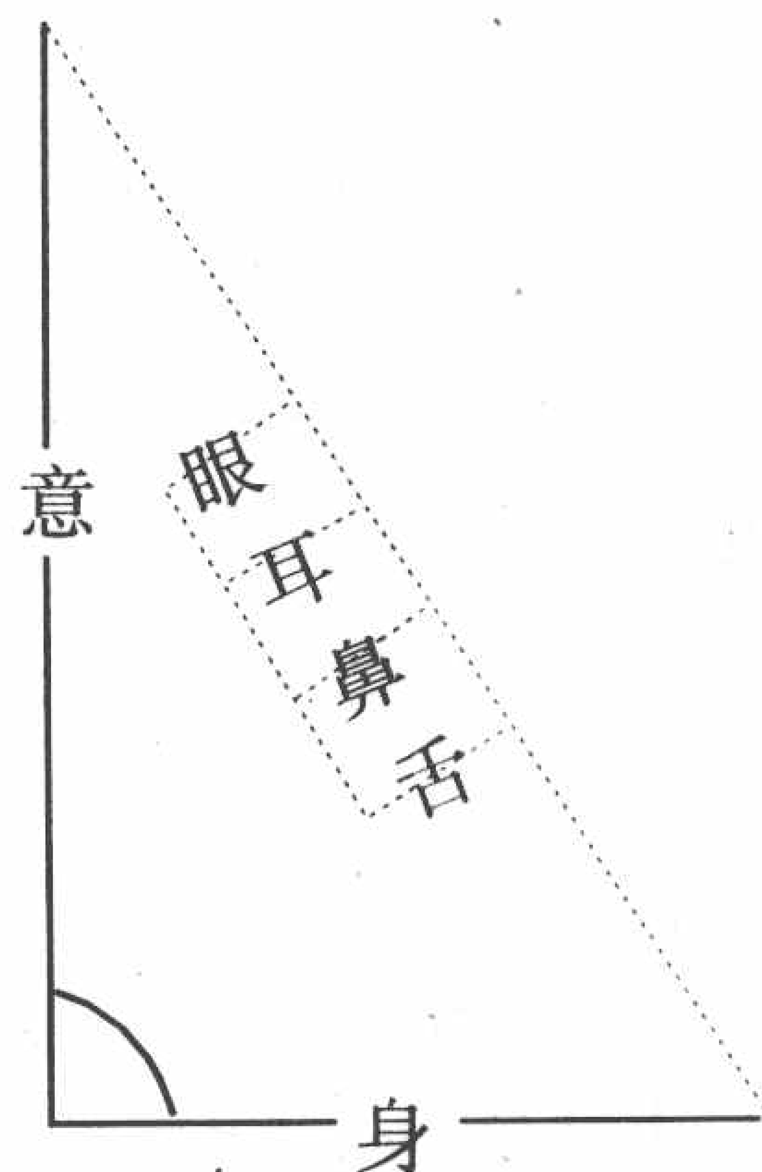
由于身心的一度崩坏，根身与情识的相离而不再生起，一般多不能记忆前生的经历，弄得生不知所来，死不知所去。所以三世业感说，每难以为一般所信受。然而不能记忆，并不即是没有。如蒙古及中亚细亚民族，他们的古代以及中古时代的政治情况，大多忘却。然从我国史籍所说，他们确曾有过那样的经历。民族的延续，尚且会因一度没落而忘记得一干二净，何况身心的一度崩坏？何况死时曾陷于闷绝的情态？何况为另一业系所发展的新生？

佛法的心理观

心意识

意为有情的中枢 有情即有情识，故识为有情的特征。佛教于心识发挥得极精密，确为应有的努力。经中以种种名词去说明识，又总括为“此心、此意、此识”(杂含卷二·三五经)。佛虽总说此三者，但并未给与严密的定义。圣典中有时说心，有时说意，有时又说识。所以历来论师，都认此三者为同一的；但从他的特殊含义说，可以作相对的分别。

先说意：意的梵语，即“末那”(不必作第七识解)，是“思量”义。意的特殊含义，有二：一、意为身心交感的中枢：有情的身心自体，为六根的总和，除前五色根外，还有意根。意根与五根的关系，如《中含》《大拘絺罗经》说：“意为彼(五根)依”。五根是由四大所造成的清净色，是物质的，属于生理的。意根为精神的，属于心理的。意为五根所依止，即是说：物质的生理机构，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活动，生理的五根也即时变坏。所以五根与意根，为相依而共存的，实为有情自体的两面观。从触对物质世界看，没有五根，即不能显出意根的存在；从引发精神作用看，没有意根，五根即没有取境生识的作用。试为图如下：



观此图，可见身根与意根的交感。意根为根身——含摄得眼、耳、鼻、舌四根的身根活动的所依，根身也是意根存在与生起的所依，二者如芦束相依。五根中，身根比四根的范围大，有眼、耳等是必有身根的。这可见意的特征，即是与根身的和合。低级有情，眼等四根可能是没有的，但身根一定有，没有即不成其为有情。有情自体即六根，六根或译作六情，这是从情——情识、情爱而生起，能生情而又与情相应的。身心相互依存，不即不离的有情观，即从五根与意根的交感中显出。有人说：心理作用是由物质结构的生理派生的，这是抹煞意根，偏重物质。有人说：心是离根身而存在的，色根为心的产物，这是忽视色根，偏于心理。佛法的有情论，意根与五色根相依而存。单有五根，仅能与外境触对，而不能发生认识作用；意根不离五根的活动，所以想分解五根而别求意根，也是不可能的。

意根与五根的关系，可从取境的作用而知。如眼根，像一架照相机，能摄取外境作资料，现为心相而生起眼识。意根是根，所以也能摄取境界。《中含》《大拘绵罗经》说：“五根异行异境界，各各自受(取)境界，……意为彼尽受境界”。意根不但有他独特的(“别法处”)境界，还能承受五根所取的境界。五根如新闻的采访员，意根是编辑总的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又为五根起用的所依。五根与意根的交感相通，即说明了意根为身心和合的中枢。

二、意为认识作用的源泉…根是生义，如树依根而发枝叶；六根能发识，所以称根。平常说：依眼根生眼识，…依意根生意识，这还是大概的解说。精密的说：意根不但生意识，而且还能生前五识。所以凡能生认识的心理根源，都称为意根；而从此所生的一切识，也可总名之为意识。意为认识作用的根源，研究此发识的根源，佛教有二派解说不同——也有综合的：一、主张“过去意”，即无间灭意。

以为前念(六)识灭,引生后念的识,前灭识为后起识的所依,前灭识即称为意。一、主张“现在意”六识生起的同时,即有意根存在,为六识所依。如波浪汹涌时,即依于同时的海水一样。此同时现在意,即意根。所以意的另一特征,即认识活动的泉源。依根本教义而论,意根应该是兴六识同时存在的,如十八界中有六识界,同时还有意界。

依意生识　识,了别义,重在触对境界的认识;能了识别,故称为识,所依的根有六,所取的境也有六,识也因此分为六种。《中含》《嗏啼经》说:如火是同一的,草烧即名草火,木烧即名木火。识也如此,依六根,缘六境,依此即成为六识。关于识的是一是多,古来大有争辩。依缘起观的见地说,识应为相对的种种差别,而非绝对的多识。但识为依根缘境而现起者,所以说明上不妨侧重差别。

佛教后期,发展为七识说,八识说,九识说。佛的区别识类,本以六根为主要根据,唯有眼等六根,那里会有七识、八识?大乘学者所说的第七识、第八识,都不过是意识的细分。古代的一意识师(见摄大乘论),以意识为本而说明诸识,以为意识对外而了别五尘时,即为一般所说的前五识,意识又向内而执取根身。这向内而执取根身的,即等于一般所说的阿陀那识。此意识为本的意识,应为从意而生的意识,不只是六识中的意识。

从有情为本的立场说,有情为六处和合的存在,意处为身心交感、认识活动的源泉。意根与身根的交感,即有身心的统一。佛说“依意生识”,应以与根身相依存的“意”为根源。低级的有情,可能及有眼、耳、鼻、舌,但身根是有的。身根为四大所造清净色,由于地大增胜而成定形的机体;水大增胜而有液汁循环的机体;火大增胜而有消化的机体;风大增胜而有运动的机体。意与这身根相应而生起的觉了,或触对外境,从意起身识;或执取身根,执取身心自体,从意生(细)意识,这二者,无论如何微昧,微昧不易理会,但是一切有情所必具的。此(细)意识为“名色缘识,识缘名色”的有取识,即与极微细的我见、我爱、我慢相应的染识。象人类意根与兴根身相应而生的觉了,外缘即明确的五识。如定中根身所起的内触识,及内取根身,执取自体的——细意识,也是极微昧的。此外,有高度明确的意识,承受五识外缘的落谢影像,承受(细)意识内取的积集余势,承受前念意识的活动形态,发为一般明确的意识。重视佛陀“依意生识”的教义,“六处和合”的立场,应从根身与意识的交感处,说明一切有情共有的微细身识与意识,到达人类特有的明确意识。

心及三者的综合　心的梵语有四,但中国译成同样的心字。这里所要说的,是“质多”质多是“种种”的意义;但不就是种种,是由种种而存在而长成的,所以古来约“种种积集滋长”而解说为《集》。眼、耳、鼻、舌、身、意六识的认识,取之于外,同时留下所认识的印象于内,即成为心。识愈攀缘得多,内存的心象也愈多,所以说种种滋长。这可见心的特殊含义,为精神界的统一。这统一性的心,还可从多方面得到明证。如《杂含》(卷一O·二六七经)说:“长夜心为贪欲所染,嗔忿、愚痴所染”,此即说相续心为三毒所染污。又如说“心心所”,依心而起种种心所,也即是以心为统一性的。又如说“心还独行”,独即有独一的意义。所以此心为种种的集起义,又是种种的统一义,这样,依上来的解说,心意识的关系如此:



识,约认识境界——内境、外境说。识由何来,由身心交感的——心理源泉的意处而来,识生了又如何?识生后刹那即灭,留影象

而充实内心,心是种种的积集与统一,心与意,为内心的两种特性:一、是六识所引生的,一是六识所从生的,流出又流回。识多对境界说,意多对根身说,心多对心所说。

一般的心理学者或认识论者,论到认识的来源时,有的说:心如白纸,什么都没有,一切认识作用,都由生活经验而渐渐生起、资长。如不和外境接触,心就什么也不会有。一切从经验来,即所谓经验派。有的说:认识作用的种种功能,是与生俱来的,如想像、思考、推测等种种认识功能,都本来就有,由外境的触对而引发,此即所谓理性派。以佛法来说,这即是新熏说与本有说。二家所说的,各见得一些,却不是完善的。依佛法,有情为身心相依的共存体,;心理活动,是无始以来,即由外而内——从识到心,又由内而外——从意到识,不断的交流。有情无始以来,即有此心此意此识,不悟时间的功感性,推断为本有或者始有,实在可以无须!

心与心所

认识的过程 心与心所,约心的统觉及所有复杂的心理内容说,心所,是"心所有法",心所生起,系属于心而为所有的。此心与心所,从依根缘境而发识来说,每分为六识聚,而分别说明他的复杂内容与发展。程序。六识聚所有的心所中,最一般的,即作意、触、受、想、思五者。作意兴触,更为认识过程中的要素。作意,如《中含》《象迹喻经》说:"若内眼处不坏者,便为光明所照,而便有念,眼识得生"。此"念",《杂心论》译作意;《智度论》译作意念;玄奘即译为作意。粗浅的说,此作意即注意。深刻的说,根境和合时,心即反应而起作用;由于心的警动,才发为了别的认识。此心的警动、反应,即作意。古译为意念,这因为内心的警动,是在根取境相时,心中有熟习的观念起来与境相印合;由根境感发反应而起意念与境相印合,这才成为认识。《人阿昆达磨论》也说:"亦是意持会受境等"。唯识家的"警起心种",也即此义的不同解说。上座者的九心轮。在根识的瞩"见"境界前,有"能引发"(藏译作动),即与作意——念的作用相同。

论到触,习见的经句,如《杂含》(卷一三·三0六经)说"眼、色缘生眼识,三事和合触,触俱生受、想、思"。这即是根、境二和生识,根、境、识三和合触的明证。根、境和合生识,即由于根、境相对而引起觉了的识。此识起时,依根缘境而成三事的和合;和合的识,即名为触——感觉而成为认识。此触,经部师解说为即是识,即触境时的识,如《杂含》(卷一三·三0七经)说:"眼色二种缘,生于心心法。识触及俱生,受想等有四"。有部以识及触为二,又是同时相应的;所以触从三和生,又为令三和合的心所。

与根境相对的识,本没有二者,但由于根取境的引动内心,心反应缘境而成为认识,此从外而内,从内而外的认识过程,似乎有内在心与缘境心的二者。如作意与心,识与触,即是如此。此认识过程,本为极迅速而难于分别先后的,也不能强作内外的割分,不过为了说明方便而如此说。否则,易于误会内心为离根境而恒在。

受、想、思与识触俱生。经中曾说到受等依触缘触而生。因为不是识的触境而成为认识,一切感情、构想、意志作用,都无法表达出来。认为有情对境所起的认识,认识到的境界,必与自己相关而引起不同的情感,认识必有摄取境像而成为表象作用,或进而有推想、想像;认识外境,必引起对付外境的作用——思。所以佛法中,不论为五识的感性知识,意识的理性知识,都必会引起受、想、思来。

古来,或主张心与心所同起,即同时而有极复杂的心理活动。或主张我们的心识是独一的,在极迅速和情况下,次第引起不同的心所。关于这,应从缘起观的立场而抉择他。

认识作用，为相依共存的。如从和合的观点而分析他，即发现确为非常复杂而相应的心聚。但认识又为相续而起的，如从动的观点，辨别认识的内容，即知认识又确为先后别共的心流。从识触而受，从受而想，从想而行的认识过程，似乎与识触与受、想、思俱生的见解相反；但在同时相应的学者中，对于认识的先后发展，也有此解说。

阿含经	瑜伽论	摄大乘论	解脱道论
识触……	率尔……	见…………	见
受………	寻求……	等寻求……	受
想………	决定……	安立等贯彻……	分别
行………	染净……	势用………	速行令起

受，是情感的受，也是从承受到未能明确分别中间的探求。决定，即确定他是什么，彻底明了而安立分别名言，这与想心所一致。染净，即善恶心行，与势用等相同。这样，尽管同时起与前后起有争，而在认识的发展过程中，识触与受、想、思，确乎可以看作先后代起而为一心聚的重心。

善心所与恶心所 佛法对心心所的辨析，为了净化自心，即了解认识的内容与过程，为善为恶，才能给予对治而净化他。佛法的观心，是应用的心理学，这是学者所不可忽略的。直觉境界的(五)识触，即含有可意与不可意，于是引起自心的痛苦或喜乐——受；种种分别——想，引起见于身体语言的动作——思。五蕴的识、受、想、行，实为从认识到行为的过程。五蕴中的行蕴，以思心所为主除了。受、想以外，以一切善恶心所为行蕴的内容，虽为后起的，但实为当然的结论。

善心所与恶心所，是极复杂的，可以约种种的含义而立种种名的。其中主要的，即三善根与三不善根。根，即为善与恶的根本特性，其他善恶心所，都依此而生起。三不善根，即贪、嗔、痴。贪是有情自体与环境的染著；痴——无明是对于有情无情一切事理的蒙昧；嗔是对他——他人、他人的不能关切，不能容忍的敌视。据真谛译《随相论》说："如僧底等部说……烦恼即是随眠等烦恼，随眠烦恼即是三不善根，由三不善根起贪、嗔等不善"。这可见一般粗显的贪、嗔、痴，从隐微的，潜行的染根——三不善根而生，三不善根即是随眠。但上座系的学者，以三不善根为欲界精重的不善，于是乎别立三无记根或四无记根，其实无记根不是经文所说的。四无记根的无明，为隐 微的蒙昧心，从不同的性能来分别：我见即痴分，我爱即贪分，我慢——自恃凌他即嗔分。于隐 微蒙昧的觉了中，有此我见，我爱，我慢，成为有情识的——极深细的本质。这实为三不善根的内容，不过解说不同。此不善根为一切不善心所的根源；隐 微蒙昧虽不是严重的恶心，但到底是不清净的。这相反的善根，即无贪、无嗔、无痴，也是希微而难以明确觉了的。即在一般有情的不善心中，善根也隐微的潜行于心的深处。如经中说："如是补特伽罗，善法隐没，恶法出现，有随俱行善根未断"(顺正理论卷一八引经)。从此三善根而显现流行，即一般心相应的无贪、无嗔、无痴。如扩充发展到极高明处，无疑即般若，无嗔即大(慈)悲，无贪即三昧。三昧即定心；定学或称心学，而经说"离贪故心得解脱"无贪为心性明净而不受染著，解脱自在，才是大定的极致。

我们的世间

世间的一般情况

世间 有了有情，必有与有情相对的世间，如说：我与世间。有情与世间的含义，可以作广狭不同的解说：一、世是迁流转变的意思，凡有时间的存在者，即落于世间。世间即一切的一切，有情也即是世间的。二、假名有情为我，我所依住的称为世间：所依的身心，名五蕴世间，所住的世界，名器世间。三、有

情,摄得五蕴的有情自体,身外非执取的自然界,在为世间。四、器世间为"有情业增上力"所成的,为有情存在的必然形态。如有色即有空。所以虽差别而说为有情与世间,而实是有情的世间,总是从有情去说明世间。

佛法对于世间,有几点根本认识:一、世间无数:佛陀不像神教者那样浅狭,专以渺小的区域为天下,以为神但创造这个天地。佛陀从无限时空的体验中,知道世界是多得难以计算的。这在过去,每被讥笑为悬想。由于近代科学的成就,证实了世界无数这论题,像我们所住的那样世界——星球,确是非常的多。利用望远镜的精制等,宇宙在不断的扩大发现中。二、世界是不断的成坏过程:世界不是永久不变的,每一世界都在不断的凝成、安住、破坏的过程中。破坏又凝成,凝成又破坏,世界是无始终的成坏过程。现在的世界,有的在凝成中,有的在安住中,有的在破坏中,有的已破坏无余——空。任何时间,世界都在此成彼坏,此有彼无中,如大雨时雨滴的急起急灭一样,世界是难以数量计的。三、世界为有情的世界而又是不一定有的:如世界已成而住,或住而将坏,这世界是有情的世界。如开始凝聚而没有完成,破坏到快要毁灭,这世界是没有有情的。近代的科学者,由于千百年来神教的恶习,以为星球那样多,但都不宜于生物以及人类的发生,独有这个地球,才适宜于生物,而且进化到人类的出现。地球有人类,可说是宇宙间的奇迹!这那里是奇迹?不过是神迹的变形!无论科学的也好,神教者上帝但创造这个世界,但创造这世界的生物以及人类也好,都是荒谬而难以相信的,都是从我慢中流露出来的!有无量无数的世界,却仅有一个世界有生物以及人类,而这个又恰是我们这个世界:你能相信吗?四、世界的净秽是业感的:这无数的世界,形态不一,秽恶与庄严也大有差别。我们所处的地球,被称为五浊恶世,属于秽土。世界的进展到清净,或退堕到秽恶,为有情的共业所造成;是过去的业力所感,也是现生的业行所成。常人误信世界或有情为地球所独有的,于是由于地球初成时没有有情,即推想为物质先精神而存在,即世界先于有情。佛陀体验得时空的无始终,无中边,体验得心色的相依共存,所以能彻见世间为有情的世间,有情依世间而存在。这才否定了神教的创造说,数论发展说,胜论的组织说,树立缘起的世界观。

须弥山与四洲 我们所处的世界,不妨从小处说起。后来说:须弥山在大海中,为世界的中心。山的四面有四洲,即南阎浮提,东毗提诃,西瞿陀尼,北拘罗洲。四洲在咸水海中。此外有七重山、七重海,一层层的围绕;最外有铁围山,为一世界(横)的边沿。须弥山深入大海,拔海非常高。山中间,四方有四狱,即四大王众天的住处。日与月,在山腰中围绕。须弥山顶,帝释天与四方各八辅臣共治,所以名为忉利——三十三天。这样的世界,与现代所知的世界不同。

以我们所住的地球来说,一般每解说为四洲中的南阎浮提。阎浮提是印度人对于印度的自称,本为印度的专名。佛法传来中国,于是阎浮提扩大到中国来。到近代,这个世界的范围扩大了,地球与阎浮提的关系究竟如何?以科学说佛法者说:须弥山即是北极,四大洲即这个地球上的大陆,阎浮提限于亚洲一带。真现实者说:须弥山系一太阳系,水、金、地、火四行星即四大洲,木、土、天、王、海王四行星,即四大王众天,太阳即忉利天。这样,阎浮提扩大为地球的别名了。

佛陀为理智的道德的宗教家,有他的中心工作,无暇解说天文与地理。佛法中的世界安立,大抵是引用当时的传说。如要为这些辩说,那不但不能会通传说,而且根本违反了佛陀的精神。像上面所说的,组织完整的世界情况,是后起的。因为,汉译的《长含》《世记经》,广说这些,而巴利本缺。与此大同的《立世阿昆云论》,属于论典,说是"佛婆伽

婆及阿罗汉说”(论卷一)。可见释尊会部分的引述俗说,由后人补充推演,组织完成。考释尊所引述的,我相信古代的须弥山与四洲说,大体是近于事实的。须弥,梵语须弥处,与喜马拉耶的梵语相合,这确是世间唯一的高山。山南的阎浮提,从阎浮提河得名,这即是恒河上流——阎浮提河流域。昆提诃,本为摩竭陀王朝兴起以前,东方的有力王朝,在恒河下流,今巴特那(Patan)以北地方。瞿陀尼,译为牛货,这是游牧区。“所有市易,或以牛羊,或摩尼宝”。(起世经卷七);与印度西北的情形相合。拘罗,即福地,本为婆罗门教发皇地,在萨特利支河与阎浮提河间——阎浮提以北,受着印度人的景仰尊重。释尊以前,印度早有了四洲的传说。当时,以神圣住处的须弥山为中心,山南的恒河上流为南洲,向东为东洲,向西为西洲,而一向推重的拘罗,已经没落,所以传说为山的那边。印度人自称为南阎浮提,可见为拘罗已没落,而发展到恒河上流时代的传说。那时的东方王朝昆提诃,还不是印度雅利安人的征服区。四洲与轮王统一四洲说相连聚,这是雅利安人到达恒河上流,开始统一全印的企图与自信的预言。这一地图,岂非近于实际!

这一传说的起源时,须弥山虽被看作神圣住处,但四洲未必在海中。传说:佛上忉利天——须弥山高处为母说法,下来时在侩伽施,即今 Farukhabad 区中的 Sanklsa。传说:阿修罗与帝释战争,失败了,逃入舍卫城边水池的藕孔中:舍卫城在今 Saher Mahet。这可见须弥山即喜马拉耶山,山的南麓——南阎浮提,即僧伽施到舍卫一带。当时的四洲说,还没有包括德干高原。这一近于事实的世界,等到印度人扩大视线到全印,发现海岸,于是或说四洲在海中;南阎浮提即印度全境;而事实上的须弥山,不能不与实际的雪山分而为二了。总之,从古典去考察,佛陀虽采用世俗的须弥四州说,大致与事实不远。我以为:现实的科学的佛法,应从传说中考寻早期的传说。从不违现代世俗的立场,接受或否定他,决不可牵强附会了事。

天魔梵与三界 再扩大来说:经中每说到天、魔、梵。“天”是四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、他化天、他化自在天——六欲“天”。这虽有地居、空居的差别,但都有彼此共同的器世界,有王臣父子社会形态。他化自在天有“魔”宫;以上即到达色界的“梵”天。这大体是印度旧有的传说:欲天是不离欲,不脱生死苦的,没有超出魔的统辖。如能破魔得解脱,即还归于梵,到达不死的地方。神格的大梵天,即称为一切世界主。天、魔、梵的层次,契合于传统婆罗门教的解说。佛法虽引用传说,但不以婆罗门教所说的复归于梵为究竟的,认为还在生死中。所以依于四禅定果的次第,分梵天为初禅三天,二禅三天,三禅三天,四禅三天,又外道的无想天,以及佛教圣者所住的五不还天。这十八天为色界,最高者名为色究竟天。这都是个人的世界,所住的器界,随有情的出生而现起,随有情的灭亡而毁灭。四禅为佛陀时代常修的禅定,所以禅定的种种功德,都在第四禅中。又依唯识观的定果,立四无色界:即是先观物境空,名空无边处;次观但唯有识,名识无边处;再观识也不可得,名无所有处。这三者,类似唯识学的相似证得三性。进一步,无所有性也遣离了,到达非有想非无想处,可说是绝对主观的体证,类似证唯识性。这无色界,不但是个人的,而且有的说是没有物质的。这种由欲而色而无色,由社会而个人而精神,为印度当时一般修禅定者——瑜伽者所大体公认的。佛法却不承认这是可以解脱的,否认他能得真理,能得自由,所以人间成佛,开示有情世间的真义。

从四洲到梵天,名为一小世界。这样的一千小世界,上有二禅天统摄,名为小千世界。一千个小千世界,名为中千世界,上有三禅天统摄,一千个中千世界,名为大千世界,上有四禅天统摄。这一层层组合的三千大千

世界，称为娑婆世界，即我们这个世界系的全貌。类似这样的世界，无量无边。

人类世界的过去与未来

世界的成立　《中阿含》、《长阿含》、《增一阿含经》，大同小异的说到世界的起源与演进。这里面，包括两部分：一是世界生成史、一是社会演进史。虽表现于传说的形式中，为佛法对于世界人类演进的根本看法，值得我们研究！

世界的开始凝成时，先于“空轮”中发生“风轮”，由“风轮”而发生“水轮”，末了结成“金轮”。空、风、水、金都称为轮，说明这世界的成立，取著圆形而旋转的运动。空轮，即特定的空间，充满摄成世界的物质因素——四大，但还没有形成。从空轮起风轮，即物质与空间相对分化，即在特定的空间中，有速疾流动的物质形态出现。活动旋转于空间中的物质，是气体的，所以称为风轮，说风轮依空轮。风轮——气体的久久旋转，发现水轮，这即是气体的凝成液体，气体与液体分化。运动中的液体，在大气包围中，所以说水轮依风轮。液体的不断运动，渐凝为固体——经中说风吹水而结成沫，即金轮。那时，水气发散于金轮的四周，所以说金轮依水轮。由于运动，地面有凹凸而成为海洋，雨水淹没了大地的大部分。《起世经》(卷九)，说，“阿那毘昆罗大风吹掘大地，渐次深入，乃于其中置大水聚，湛然经积，以此因缘于世间复有大海”。可见海在地面，所说的金轮依水轮，不能解说为大地在海中的。这一世界——地球的成立过程，由气体而液体，由液体而固体；以及现在的大地四周有水——水汽，水的四周有风——没有水汽的空气，风的四周有空，一圈圈的轮形世界，与近代人的解说，并没有什么严重的矛盾。

人类社会的演进　这一世界的人类，传说从光音天下来，象征他们的喜乐与光明。那时，人类像儿童一样，都充满喜乐和光明的憧憬，无忧无虑，不识不知，既不知什么是经济问题，也无所谓家庭男女。社会学者所说，古代蒙昧的原始社会，一切是平等的，与佛经所说的最初人间，恰好相合。那时人类所吃的称为地肥。因吃随地所产的食物，逐渐发现了肤色的不同。这时，体力光彩出众的，开始骄傲起来，印度人对于种族的分别，起初即在于肤色。直到现在，白种人还以为有色人种不及他们优秀呢！由于肤色不同，自然觉得彼此不同，人类就一族一族的分化起来。各处各的环境，不再随便吃地面的东西了，知道吃自然粳米——野生稻。那时渐发现男女的不同；异性相逐，感到有点不大雅。为了掩蔽两性的媾合，缔结两性的密切关系，开始有家庭的组合，建造起粗陋的房舍。这样，夫妇、父子、兄弟等亲族的关系，都在家庭基础上建立起来。起初，吃的问题还容易解决，自然粳米到处都是。但有了家庭，人口渐多，私心也旺盛起来。大家对于天生的稻穀，争夺而蓄积起来。这样，自然粳米没有了，不得不耕耘而食，这即是从采集经济而进入农业社会的开始。接著经济问题严重起来，有的辛苦耕作而反得不到收获；有的游手好闲，到处饱食无忧。大家觉到公共没有法纪，不能安定，于是就公推田主——梵语刹帝利，即是国王来分配，这近于中国的古代的均田传说。有了国家组织，制裁权力，多少减少些纷争，国主是大家公举的，称为“众许平等王”。但从国家制——初期还是部落制建立起，人类社会即分为上下，上层即王族——刹帝利族，下层即庶民，庶民有纳税的义务。也就是有了治者与被治者。各成各的家，各作各的事，虽有国家权力，世间还不能太平。做工的能生存，但由于天时人事，收获不一定可靠，积蓄了，也有失亡的危险。人类的私欲，有增无已，有些人作出越轨的行为——盗、杀、淫、妄，罪恶蔓延。有些人感觉痛苦与失望，厌世的思想流行，出家去修行。由此政治组织不

良,人类自私的罪恶,特殊的宗教阶级产生了。但这种厌世者,感到出家的寂寞,又回家娶妻生子,即是婆罗门族的来源。这是神教的职业宗教者,不是出家者,也不是正常的在家者,专门执掌祭祀,替人作祈祷,靠此生活。佛教虽认为世间是苦,容许厌苦的出家生活,但对于吃教而营为世俗生活的婆罗门,根本反对,此时因社会工作繁多,职业分化,专门务农经商的自由民,成为吠舍族,没有土地,作工巧等活命的,成为首陀族。这些种族,佛法以为只有古代同一人类的职业分化。到此,即说到释迦族及释尊的出世。

未来的世界　我们这个世界,一般称之为南阎浮提,是五浊恶世,苦难太多了。北拘户洲的平等与自由,类似这个世界起初的人类社会。大家浑浑噩噩,没有家庭组织,饮食男女,过着"无我我所,无守护者"的生活,没有肤色——种族的差别。没有夭寿,等到寿终而死(生天),也没有忧悲啼哭,近于"千岁厌世,去而上倦"的传说。这该是极福乐的,然在佛法中,看作八难之一,并不是最理想的。因为这是纯物欲的享受,缺乏崇高的精神生活,佛法不能在这样的区域内流行。反不如我们这个地区,苦难多而能学佛法。不过物质生活的贫乏与不平,也是不理想的。所以要在社会和平,物产繁荣为基础上,加上智慧与慈悲,真理与自由,佛法流行,才是佛教徒仰望的净土。据经上说:这个浊世,经过几次灾乱,弥勒佛降生时,才实现为人间净土。弥勒佛时代的净土,即是这个世界的将来,也是我们仰望的乐土。所以大家发愿亲近弥勒,希望躬逢当来的龙华三会。

我论因说因

佛法以因缘为立义大本

总说　以有情为中心,论到自他、心境、物我的佛法,唯一的特色,是因缘论。如《杂含》说:"我论因说因。……有因有缘集世间,有因有缘世间集;有因有缘灭世间,有因有缘世间灭"(卷二·五三经)。因与缘,佛陀不会有严格的界说。但从相对的差别说:因约特性说,缘约力用说;因指主要的,缘指一般的。因缘可以总论,即每一法的生起,必须具备某些条件;凡是能为生起某法的条件,就称为此法的因缘。不但是生起,就是某一法的否定——灭而不存在,也不是自然的,也需要具备种种障碍或破坏的条件,这也可说是因缘。佛法所说的集——生与灭,都依于因缘。这是在说明世间是什么,为什么生起怎样才会灭去。从这生灭因缘的把握中,指导人去怎样实行,达到目的。人生现有的痛苦困难,要追求痛苦的原因,知道了痛苦的原因,即知道没有此因,困苦即会消灭。但这非求得对治此困苦的方法不可,如害病求医,先要从病象而测知病因,然后再以对治病因的药方,使病者吃下,才能全愈。因此,学佛的有首先推究因缘的必要。知道了世间困苦的所以生,所以灭的条件,才能合理的解决他,使应生的生起,应灭的灭除。从前释尊初转法轮,开示四谛,四谛即是染净因果的解说。

有因缘世间集 { 苦…………如病
苦集…………如病因

有因缘世间灭 { 苦集灭………如病愈
苦灭道………如药

无因邪因与正因　人类文化的开展,本来都由于探求因缘。如冷了有求暖的需要,于是追求为什么冷,怎样才会不冷,发现取暖的方法。一切知识,无不从这察果知因中得来。不过因缘极为深细,一般每流于错误。在释尊未出世前,印度就有许多外道,他们也有讲因缘的。但以佛的眼光看来,他们所讲的因缘,都不正确,佛法称之为"邪因"或"非因计因"。还有一类人,找不到世间所以生灭的因果关系,就以为世间一切现象,都是无因的、偶然的。这种无因论,到底是不多的;多

而又难得教化的，要算非因计因的“邪因论”。佛法对于非因计因的邪因论，驳斥不遗余力，现略举三种来说：

一、宿作论，也可名为定命论。他们也说由于过去的业力，感得今生的果报。但以为世间的一切，无不由生前业力招感的，对于现生的行为价值，也即是现生的因缘，完全抹煞了。若真的世间一切现象，都是由前生铸定的，那就等于否定现生努力的价值。佛法虽也说由前生行为的好恶，影响今生的苦乐果报，但更重视现生的因缘力。如小孩出生后，身体是健康的，后因胡吃乱喝以致生病死亡，这能说是前生造定的吗？如果可以说是前生造定的，那末强盗无理劫夺来的财物，也应说是前生造定的了。佛法正确的因缘论，是彻底反对这种抹煞现生的努力而专讲命定的。佛法与宿命论的不同，就在重视现生努力与否。二、尊祜论，这是将人生的一切遭遇，都归结到神的意旨中。以为世间的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天，才有这种力量，创造而安排世间的一切。对于这种尊祐论，佛法是彻 底排斥，毫不犹疑。因为世间的一切，有好的也有坏的，如完全出于神的意旨，即等于否定人生，这实是莫大的错误！不自己努力，单是在神前祷告，或是许愿，要想达到目的，必然是不可能的。佛法否认决定一切运命的主宰，人世的好坏，不是外来的，须由自己与大家来决定。以上所说的两类思想，在佛法长期流变中，多少混杂在佛法中，我们必须认清拣别才好！除此两种邪因论而外，有的也谈因缘，也注重自作自受，但还是错误的。像印度的苦行外道们，以为在现生中多吃些苦，未来即能得乐。其实，这苦是冤枉吃的，因为无意义的苦行，与自己所要求的目的，毫没有一点因果关系，这也是非因计因。这可见一些人表面好像是谈因缘，究其实，都是邪因。如人生病，宿作论者说：这是命中注定的。尊佑论者说：神的惩罚，惟有祈祷上帝。有的虽说病由身体失调所致，可以找方法来治，但又不认清病因，不了解药性，不以正当的方法来医治，以为胡乱吃点什么，或者画符念咒，病就会好了。佛说：一切现象无不是有因果性的，要求正确而必然的因果关系，不可笼统的讲因缘。佛法所说因果，范围非常广泛，一切都在因果法则中。但佛法所重的，在乎思想与行为的因果律，指导人该怎样做，怎样才能做得好。小呢，自己得到安乐；大之，使世界都得到安乐，得到究竟的解脱。

因缘的类别

三重因缘　佛法的主要方法，在观察现象而探求他的因。现象为什么会如此，必须所以如此的原因。佛法的一切深义、大行，都是由于观察因缘而发见的。佛世所谈的因缘，极其广泛，但极其简要。后代的佛学者，根据佛陀的示道，悉心参究，于是因缘的深义，明白的开发出来。这可以类别为三层：一、果从因生：现实存在的事物，决不会自己如此，必须从因而生，对因名果。在一定的条件和合下，才有“法”的生起，这是佛法的基本观念，也就依此对治无因或邪因论。如见一果树，即知必由种子、肥料、水分、温度等种种关系，此树才能长成开花结果，决不是从空而生，也不是从别的草木金石生。不从无因生，不从邪因生，这即是因缘生。因缘是很复杂的，其中有主要的，或次要的，必需由种种因缘和合，才能产生某一现象。佛法依此因缘论的立场，所以偶然而有的无因论，不能成立。

二、事待理成：这比上一层要深刻些。现实的一切事象，固然是因果，但在因果里，有他更深刻普遍的理性。为什么从某因必生出某果？这必有某某必然生某的理则。世间的一切，都循著这必然的理则而成立，这是属于哲学的。佛法不称此必然的理则为理性，名之为“法”。经中说“若佛出世，若未出世，此

法常住，法住法界”。（杂含卷一二·二九六经）这本然的、必然的、普遍的理则，为因果现象所不可违反的。举一明白的例子，“生缘死”，这有生必然有死，即是本然的、必然的、普遍的原理。生者必死，这不是说生下来立刻就死，有的长经八万大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但寿命虽有久暂，生者必死的原则，难也逃不了。为什么一定要死？就因为他出生。既然生了，就不能不死。尽管生了以后，活几天，活几年，几百年，就是几千万年而暂时不死；尽管在果从因生的事象方面，各各生得不同，死得不同；但此人彼人，此地彼地，此时彼时，凡是有生的，都必终归于死。这是一切时、地、人的共同理则。若无此必然的理则，那末这人死，那人或者可以不死；前人死，后人或可不死；未来事即无法确定其必然如此，即不能建立必然的因果关系。一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可说一切事象都是依照这必然的理则而生灭、成坏。这必然的理则，是事象所依以成立的，也即是因缘。

三、有依空立：这更深刻了。果从因生的事象，及事待理成的必然理则，都是存在的，即是“有”的。凡是存在的，必须依空而立。这是说：不管是存在的事物也好，理则也好，都必依否定实在性的本性而成立。这等于说：如不是非存在的，即不能成为存在的。试作浅显的譬喻：如造一间房子，房子即是存在的。但房子的存在，要从种种的——木、石、瓦、匠人等因缘合成，这是果从因生。房子必有成为房子的基本原则，如违反这房屋的原理，即不能成为房子，这就是事待理成。房子必依空间而建立，如此处已有房子，那就不能在同一空间再建一所房子，这譬如有依空立。又如凡是有的，起初必是没有的，所以能从众缘和合而现在为有；有了，终究也必归于无。房子在本无今有，已有还无的过程中，就可见当房子存在时，也仅是和合相续的假在，当下即不离存在的否定——空。如离却非存在，房子有他的真实自体，那就不会从因缘生，不会有这从无而有，已有还无的现象。这样，从因果现象，一步步的向深处观察，就发现这最彻底，最究竟的因缘论。

二大理则　佛法的因缘论，虽有此三层，而主要的是事待理成，依此而成为事实，依此而显示真性。如上面说到的“有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭”即表示了两方面。说明世间集的因缘，佛法名之为“缘起支性”；说明世间灭的因缘，名之为“圣道支性”。经中每以“法性、法住、法界安住”，形容缘起支性。缘起支性即十二有支，主要为说明世间杂染因果相生的法则。圣道支性即是八正道，要想得到超越世间杂染的清净法，必需修圣道为因缘，才能实现。经中会以“古仙人道”（杂含卷一二·二八七经）说此圣道，即可见要到达清净解脱，不论是过去或未来，大乘或小乘，此八正道是必经之路，必须依此规则去实行。缘起支性与圣道支性，是因缘论中最重要的，可说是佛法中的两大理则。佛教中的大众系与分别说系，都说此缘起支性与圣道支性是无为的，就因为这两大理则，都有必然性与普遍性。大众与分别说系称之为无为，虽还有研究的余地，但能重视此两大理则，不专在差别的事相上说，可说是有他的独到处！这两大理则，都是因缘论。缘起支性是杂染的、世间的，圣道支性是清净的、出世间的；因缘即总括了佛法的一切。有情的现实界，即杂染的。这杂染的因缘理则，经中特别称之为缘起（释尊所说的缘起，是不通于清净的）法。依此理则，当然生的是杂染的、世间的、苦迫的因果。清净的因缘——圣道支性，依此理则，当然生起的是清净的、出世的、安乐的因果。佛法不是泛谈因果，是要在现实的杂染事象中，把握因果的必然性。这必然理则，佛也不能使他改变，成佛也只是悟到这必然理则，依著清净的必然的因缘法去实行完成。所以佛说此两大理则，即对于现实人间

以及向上净化，提供了一种必然的理则，使人心能有所著落，依著去实践，舍染从净，如学者能确认此必然理则，即是得“法住智”；进一步的实证即是经中所说的“见法”了。



缘　起　法

缘起的定义与内容

缘起的定义　因缘有杂染的，清净的，杂染的因缘，即缘起法。缘起法的定义，是“此有故彼有，此生故彼生”，说明依待而存在的法则。他的内容，是“谓无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老病死”。总结的说，即“纯大苦聚集”，这是经中处处说到的。在中观。瑜伽学中，缘起法——或依他起法，通于染净，成为佛法中异常重要的理论，所以这值得特别留心！

缘起的定义，是“此有故彼有，此生故彼生”。简单的可解说为“缘此故彼起”。任何事物的存在——有与生起，必有原因。“此”与“彼”，泛指因果二法。表明因果间的关系，用一“故”字，彼的所以如彼，就因为此，彼此间有著必然的“此故彼”的关系，即成为因果系。此为因缘，有彼果生，故缘起的简单定义，即是缘此故彼起。在这“此故彼”的定义中，没有一些绝对的东西，一切要在相对的关系下才能存在，这是佛陀观察宇宙人生所得的结论。也就顺此，悟得这一切不是偶然的，也不是神造的。佛陀的缘起观，非常深广，所以佛说“此甚深处，所谓缘起”(杂含卷一二·二九三经)。如上面所揭出的三句：果从因生，事待理成，有依空立，都依缘起而说的。佛陀行观察宇宙人生的事实，进一步，再作理性的思辨与直观的体悟，彻底的通达此缘起法。缘起法不仅是因果事象，主要在发见因果中间的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。这缘起法，佛说他是“非佛自作，亦非余人作”，这是本来如此的真相。愚疑的凡夫，对于世间的一切，觉得纷杂而没有头绪，佛陀却能在这复杂纷繁中，悟到一遍通而必然的法则。观察到有情在无限生死延续中的必然过程，知道一切有情莫不如此，于是就在不离这一切现象中得到必然的理则，这即是缘起法。能彻了这缘起法，即对因果间的必然性，确实印定，无论什么邪说，也不能动摇了。

缘起的内容　有情的生死流转，即在这样——十二支的发展过程中推移。这十二支，可以约为三节；一、爱、取、有、生、老死五支，侧 重于“逐物流转”的缘起观。有情都要“老死”，老死是由生而来的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足优。可见想长生不死或永生不灭，是永远不可能的。有情为什么会生起呢？即由于“有”。有指过去业力所规定的存在体，三有或者五有。既有业感存在体，即不能不生起，如种子得到水、土、温度等缘力，即不能不萌芽一样。何以会有？这原因是“取”——欲取、见取、戒禁取、我语取。取是摄持追求的，由内心执取自我，所以在家人执取五欲，出家者又执取种种错误的见解，与毫无意义的戒禁。人类的所以执取

趋求，又由于"爱"。这即是有情的特性，染著自体与境界，染著过去与未来。因为受染一切，所以执取趋求，所以引起业果，不得不生，不得不死了。从爱到老死的五支，说明了苦与集的主要意义。二、识、名色、六处、触、受五支，是在逐物流转的缘起观中，进求他的因缘，达到"触境系心"的缘起。有情的染爱，不是无因的，由于苦、乐、忧、喜等情绪的领"受"，所以引发染爱。染爱不但是爱著喜乐的，凡是感情掀动而不得不爱，不得不瞋，恋著而难以放下的一切都是。论到情绪的领受，即知由于(六)根的取境、发识，因三者和合而起的识"触"。没有触，反应对象而起的领受，也即不生。这十二支中的触，专指与无明相应的触。这样，即是不能没有"六处"的。六处即有情自体，这又从"名色"而有。名色是婴胎初凝，还没有完成眼等六根的阶段。这名色要有"识"的执持，才能不坏而增长；此识也要依托名色，才能发生作用。所以不但识缘名色，名色也缘识，到达色的心交感，相依互存的缘起。如《杂含》(卷一二·二八八经)说"譬如三芦，立于空地，展立相依而得坚立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，辗转相依而得坚转。识缘名色，亦复如是，辗转相依而得生长"。

三、从识到受，说明现实心身的活动过程，不是说明生死流转的根源。所以进一步说：无明缘行，行缘识，这一期生命中的情识——"有识之身"，即有识的有情的发展，即是生。所以识依于行的"行"即是爱俱思所引发的身行、语行、意行，也等于爱取所起的有。"无明也等于无明触相应的爱等烦恼。由于无明的蒙昧，爱的染著，生死识身即不断的相续，不断的流转于生死苦海。苦因、苦果，一切在没奈何的苦迫中，成为"纯大苦聚"，这即是有情的一切。

缘起的流转与还灭

缘起的流转 依缘起而成的生死相续，佛曾说了"缘起"与"缘生"。佛说缘起与缘生时，都即是"此有故彼有，此生故彼生，所谓无明缘行"等。这二者的差别，向来成为难题。缘起与缘生的内容相同，为什么说为二名？这二者的意思，是多少不同的。毕竟起是动词；缘生是被动词的过去格，即被生而已生的"。所以缘起可解说为"为缘能起"；缘生可解说为"缘所已生。这二者显有因果关系，但不单是事象的因果，佛说缘起时，加了"法性、法住、法界常住"的形容词，所以缘起是因果的必然理则，缘生是因果中的具体事象。现实所知的一切，是缘生法，这缘生法中所有必然的因果理则，才是缘起法。缘起与缘生，即理与事。缘生说明了果从因生；对缘生而说缘起，说明缘生事相所以因果相生，秩然不乱的必然理则，缘生即依于缘起而成。

从缘起而缘生，约流转门说，有两个重要的意思，不可不知。一、无明缘行到生缘老死，好像有时间前后的，但这不是直线的前后，螺旋式的前后，是如环无端的前后。经中说此十二支，主要即说明惑、业、苦三：惑是烦恼，业是身口意三业。由惑业而引生苦果，依苦果而又起烦恼，又造业，又要招感苦果，惑业苦三道是这样的流转无端，故说生死是无始的，有情一直在这惑、业、苦的轨道上走。人世间的相续流转，有前后的因果相生，却又找不到始终。像时钟一样，一点钟，二点钟，明明有前后性，而从一到十二，十二又到一，也不知从何处开始。佛在这环形的因果相续中，悟到了因果间的回环性，所以说生死无始。故因与果，是前后必然而又无始终的。如十二支作直线式的理解，那因更有因，果还有果，非寻出始终不可。佛说"生死无始"，扫尽了创造的神话，一元进化等谬说。

二、依缘起而有的缘生，佛法是在彼此关涉的和合中，前后相续的演变中去体会的。这是组织的、流动的因果观。这和合相续中的因果必然程序，与一般所说的——从豆生豆、从瓜生瓜的因果不同，佛没有说无明缘生

无明，而说无明为缘行。如人的构造是很复杂的：生理方面，有眼、耳、等的差别；心理方面，有贪、瞋、痴等。人是众缘和合成的，在这和合的相续中，观察前后因果的必然关系，所以说为十二支。如由父精母血的和合而起情识的活动；由识能执取名色；名色能渐渐生长，发展到六处完成；有了六处，就有六触，不过在胎中的触相还不大明显，等到出生与外界的五尘相触，这才有显著的识触。因此，古人传说缘起因果，是"约位"说的，这是就在和合相续的二阶段上说。这等于现代的社会学者，把几千年历史的演变，割成若干时代。然而工业时代，也还是有种庄稼的；同样的，农业社会，也不以说没有渔猎生活，缘起十二支也是这样，名色阶段也有识，六处中也有名色，每一阶段都可以有(不一定有)其他的。不过从一一阶段的重心、特色不同，分作多少阶段。这不过依人生和合相续发展中——佛法本来是依人而立的去说明不同的阶段吧了。知道了这一点，佛法的因果观，才会契合于组织的、流动的，即无常、无我的；否则容易流为庸俗的自性因果。

缘起的还灭 探究诸法的原因。发见缘起的彼此依待性，前后程序的必然性。从推因知果，达到因有果有，因生果生的必然关系。但佛法求知人世间的苦痛原因，是为了设法消除它。所以流转门说，乙的存在，由于甲的存在；现在还灭门中反转来说，没有甲也就没有乙。这如经上说："此无故彼无，此灭故灭，所谓无明灭即行灭，……纯大苦聚灭"。这还灭的原理，还是缘起的，即"无此故彼不起"。所以缘起论的相生边，说明了生死流转的现象；还灭边，即开示了涅槃的真相。涅盘成立于生死苦迫的取消，是从因果现实而显示出来，这与一般宗教的理想界，光靠信仰与想像，不能给以事理的说明，实大有天渊之别！

依缘起而现起缘生的事相，同时又依缘起显示涅槃。涅槃，即诸法的真性，也即是法性，经中会结合这二者，说有为法与无为法。依《阿含》的定义说：有为法是有生有灭的流转法；此流转法的寂灭，不生不住不灭，名无为法，所以无为是离爱欲，离杂染，达到寂然不动的境地，即佛弟子所趋向的涅槃。这不生不灭的涅槃，成立于缘起法上。如海水起波浪一样，水本性是平静的，它所以不断的后浪推前浪，是由于风的鼓动；如风停息了，海水就会归于平静。这浪浪的相续不息，如流转法；风息浪静，哪寂灭性的涅槃。因为缘起的有为生灭法，本是从众多的关系而生起的。既从因缘关系的和合而生起，他决不会永久如此的。如除息众多的因缘，如无明、爱等，不就能显出一切寂灭性吗！所以涅槃的安立，即依于缘起。这在大乘经中，称为诸法毕竟空。诸法终归于空，《阿含经》说为终归于灭。归空与归灭，是没有什么不同的。如波浪的相续不灭，并非浪性的不灭，二浪是本来会灭的。如动乱的因缘离去，波浪即平静而恢复了水的本性。浪的趋于平静，是可能的，而且是必然的；所以佛依缘起说涅槃，也是理所当然的。涅槃为学佛者的目的，即杂染法彻底解脱的出离境界，为一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什么形而上的、神秘的，是依于经验的；从经验出发，经理性的思辨而可以直觉体验的。这立论于缘起的涅槃观，必须深刻而彻底的体会，切不可离开现实，专从想像中去摹描他！

三大理性的统一

三法印

略说 三法印，为佛法的重要教义；判断佛法的是否究竟，即以此三印来衡量。若与此三印相违的，即使是佛陀亲说的，也不是了义法。反之，若与三印相契合——入佛法相，即使非佛所说，也可认为是佛法。法是普遍的必然的理性，印是依此而证实为究竟正确的；依此三者来印证是佛法，所以称为法

印。三法印的名称,是“诸行无常”,“诸法无我”,“涅槃寂静”。也有于诸行无常下,加“诸受皆苦”一句,这就成为四法印了。苦,是觉者对于有情世间的价值判断,仅是诸行无常印中的含义之一,从事理的真相说,三法印就足够了,三法印,是于同一缘起法中体悟有此三性,无论学者的渐人、顿人,三法印有著深切的关联,不能机械的分割。佛常这样的问比丘们:比丘!五蕴等是无常否?答:是无常。无常的是苦否?答:是苦。若是无常苦变易法,是我我所否?比丘答:非我我所。佛即告诉他说:比丘!所以这样的观察无常、无我,即得解脱。依这类的经文,可见三者是相关而贯通的。三印中的涅槃寂静,即是解脱。也即是空,佛曾这样说:“诸行空,常空,不变易法空,我我所空,法性自尔”一切有为法的本性是空寂的;空寂的,所以是无常、无我,所以能实现涅槃。这从缘起的空义而开头,所以经中常说“空相应缘起”。缘起本是开头空义的,观察缘起,悟到它的必然理性,归于空寂,这是佛陀宣说缘起的方法与目的。

三法印的真实性 佛说三法印,是从有情自身说,有情是无常、无我、空寂的。印度传统的、新起的宗教,每以为生死五蕴身中,或离五蕴身以外,有常住真我。佛以为有情是缘起的有情,依缘起说,不能不是无常、无我的。无常即是变化不居,换言之,即是生而必灭的,一般人以环境的适意为快乐,或以保持心境平和的不苦不乐为安隐。依佛的慧观,这也是苦的。此苦,不是忧愁等苦,是无常义。一切的快乐安隐都在不断的变化;如意称心,平安恬适,都不是一得永得而可以悠久的,是终归于灭坏的。无论怎样的安适,都向此目标前进。有生必有死,有壮必有老,有盛必有衰,因此给以“无常故苦”的判定。婆罗门所说的常我,是妙乐的。佛反对他,一切无不在变化无常过程中,那还有什么究竟圆满妙乐可说?所以说无常故苦。佛说苦就是无我,这因为我是主宰义,对周围的一切,能作得主,能自由支配,必如此才可以名为我。但有情依蕴、界、处诸法而立,是变化无常的,无常即是苦的,苦即不自在,那还能说是我吗?佛法说“正因为有情倒执有我,所以起惑造业,流转不息,我执即是流转动乱的根源。如悟解无我,没有了这动乱的因,即惑、业不起,当下能正觉诸法实相,一切即是寂静涅槃。佛陀依有情而说此三法印,如论到对有情存在的世间,这或是所依的五蕴,或是所住的器界,这一切也是无常的。世间确是无常的,但如说“无常故苦,苦故无我”,即有点不适合。如这枝粉笔,说它是无常,当然是对的;但说它是苦,是无我,那就欠当了。粉笔是无情的,根本不会有领受,即无所谓苦不苦。没有苦不苦或自由不自由,也不会执著为我。不是我,也不需要说无我。所以无常故苦,苦故无我,是依有情而说。如扩充三法印而应用到一切,那就如大乘所说的“无常故(无我)空”了。空是无自性的意思,一切法的本性如此,从众缘生而没有自性,即没有常住性、独存性、实有性,一切是法法平等的空寂性,这空性,经中也称为法无我。此法无我的我,与有情执我的我略略不同。实在的、常住的、独存的,这个我的定义是同的;但有情所执自我,即在此意义上,附入意志的自由性,这即不同。从实在、常在、独存的意义说,有情是无我空的,诸法也是无我空的。本性空寂,也即是槃盘。这样,诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的三法印,遍通一切,为有情与世间的真理。

三法印的实践性 佛说三法印,是非常善巧的,同一命题而作两方面解说,既是事物的真相——普遍理性,也就是实践的过程。这三者的深义,本是同样的,每一法印能开湿正觉的内容,即每一法印能离执证真。依无常门而悟人的,即无愿解脱门;依无我而悟入的,即空解脱门;依涅槃寂灭而悟入的,即无相解脱门。由于有情的根性不同,所以或说此,或说彼,或说二印,或说三印。如完备三

法印，依声闻常道说，即先观无常，由无常而观无我，由无我而到涅槃，为修行的次第过程。如经中常说：厌、离欲、解脱，这即是依三法印修行的次弟。观诸行无常，即能厌患世间而求出离；能厌苦，即能通达无我，无我我所执，即离一切爱欲；离欲即离一切烦恼，所以能得涅槃解脱。这可见三法印的教说，是将诸法的真相与修行的历程，主观与客观，事实与价值，一切都综合而统一了。这是佛陀唯一的希有教法！龙树在《大智度论》里说：无常为空门，空为无生门，这也是合于三法印次第的，他所说的空，即是无我；无生即是涅槃的异名。

三法印与一法印

从无我中贯彻一切　本章的标题，是三大理性的统一。三者能不能统一？有的学者以为三法印中的诸行无常与涅槃寂静，是相反的。因为凡是无常的，即是有为法，有为法是生、住、异、灭的。涅槃是无为法，无为是不生、不灭的。生灭的与不生灭的，如何统一？因此古来某些学派，为这二者的予盾所困恼。看重无常，将涅瞋看作无常以外的；重视涅瞋常住的，又轻忽了无常。这样，佛法的完整性，统一性，被破坏了。其实三法印是综贯相通的；能统一三者的，即着重于三法印中的诸法无我印。诸法，通于有为与无为，从有为无为同是无我性去理解，即能将常与无常统一起来，诸法的无我性，可从缘起法去说明。缘起法本通两方面说：一、流转的因果相生，即是无常；二、还灭的因果寂灭，即涅槃。所以缘起能贯彻这两端；缘起是无我性的，无我也即能贯通这两端了。诸法的所以相生还灭，可以这样的理解：一切法因缘和合，所以能生，因缘离散，所以一切法归于灭。看起来，似乎有什么实体在那里生灭，其实并没有实自性的生灭。如真是实有的，那也就用不着生了。如确乎是真实有，他也决不会灭。所以从一切法的相生还灭，理解他本来无自性空的，本来无我的。

这三印统一于空无我的思想，非常深彻，惟有佛的弟子，像舍利弗等才能完满的通达。且拿佛《化迦旃延经》来说：迦旃延是佛弟子中“论议第一”的，佛为他说中道法：世人依于二见，堕于有边与无边。佛说中道的缘起法，即不落二边。一般人见到法生，就起有见；见到法灭，就起无见。如常人见一朵花，以为实有此花体；等到花谢落，就以为什么都没有了。小孩从母胎出生，以为实有这个有情自体；等到死了，又以为什么都没有了。世间常人总是如此实有实无的倒见。佛说缘起法，就不同了。见到法的生起，知道“此有故彼有，此生故彼生”，此法的名、相、因、果都可以说有，因此而不起无见。见到法的灭去，知道是“此无故彼无，此灭故彼灭”，由此而不起有见。能离有无二见，就是安住于中道了。不解缘起本空，容易认为佛法是诡辩，为什么常人会于生灭法起有无见，到了佛弟 子，还是照样的生灭，就不生有无见呢？不知道这因为常人的心目中，总是认为真实不空的，所以见生见灭，即落于有见无见。学佛的了达一切法本是空无我的，一切现象的有生有灭，佛法并不否认他，现象确是有因果、体用的，现起与还灭的。但没有一切是实在的、常住的、独存的，仅是如幻的生灭而已。能把握这一点，就不落有无，正处中道了。

无常与常的贯彻，即在这缘起的空无我中建立。照上面说，一切法都是缘起的，没有真实性，所以生而不起有见，灭而不起无见，生灭都是缘起本空的。缘起法的归于灭，说它是空，这不是因缘离散才是灭、是空，当诸法的生起时，存在时，由于了无自性可得，所以是如幻如化，空的、寂灭的。从无我而深入的本空、本寂灭、本性不生不灭，即在这缘起的生灭无常中看出。生灭无常，即是空无我的；空无我即是不生不灭的；不生不灭即是生灭无常的。这样，缘起法的本性空——无我，就贯彻三印了。一部分学者的误会，即以为

涅槃是要除灭什么,如海中的波浪息灭,才能说是平静一样。因此,常与无常,生灭与不生灭,对立而不能统一。对于缘起法的流转与还灭,也打成两橛。要是从缘起无我的深义去了解,那么法的生起是幻起,还灭是幻灭,生灭无常而本来空寂。所以佛弟子的证得涅槃,不过是显出诸法实相,还他个本来如是。三法印,那里是隔别对立而不可贯通呢!

三法印即是一法印　平常说:小乘三法印,大乘一实相印,这是似乎如此而并不恰当的。《阿含经》与耳闻学者,确乎多说三法印;大乘经与大乘者,也确乎多说一法印。这三印与一印,好像是大乘、小乘截然不同的。其实,这不过多说而已。佛法本无大小,佛法的真理并没有两样,也不应该有两样。无常、无我、寂灭,从缘起法相说,是可以差别的。坚观诸法的延续性,念念生灭的变异,称为无常。横观诸 法的相互依存,彼此相关而没有自体,称为无我。从无常、无我的观察,离一切虚论,深彻 法性寂灭,无累自在,称为涅槃。《杂含》(卷一０·二七０经)说"无常想者,能建立无我想。圣弟子住无我想,心离我慢,顺得涅槃"这是依三法印而渐入涅槃的明证。然而真得无我的智的,真能体证涅槃的,从无我智证空寂中,必然通达到三法印不外乎同一法性的内容。由于本性空,所以随缘生灭而现为无常相。如实有不空,那生的即不能灭,灭的即不能生,没有变异可说,即不成其为无常了。所以延续的生灭无常相,如从法性说,无常即无有常性,即事相所以有变异可能的理则。彼此相依相成,一切是众缘和合的假有,没有自存体。所以从法性说,无我即无有我性,无我性,所以现象是这样的相互依存。这样,相续的、和合的有情生死,如得无我智,即解脱而证得涅槃。涅槃的不生不灭,从事相相说,依"此无故彼无此灭故彼灭"的消散过程而成立。约法性说,这即是诸法本性,本来如此,一一法本自涅槃。涅槃无生性,所以能实现涅槃餐灭。无常生、无生性、即是同一空性。会得佛法宗旨,三法印即三解脱门,触处能直入佛陀的正觉。由于三法印即同一空性的义相,所以真理并无二致。否则,执无我,执无常,堕于断灭中,这那里可称为法印呢!

佛为一般根性,大抵从无常、无我次第引入涅槃。但为利根如迦旃延等,即直示中道,不落两边。声闻弟子多依一般的次第门,所以在耳闻乘中,多说三法印。大乘本是少数利根者,在悟得无生法忍,即一般声闻弟子以为究竟了的境界,不以为究竟,还要悲愿利他。从这无生的深悟出发,所以彻见三法印的一贯性,惟是同一空性的义相,这才弘扬真空,说一切皆空是究竟了义。拘滞名相的传统学者,信受三法印而不信一法印;久之,大乘者也数典忘祖,自以为一法印而轻视三法印了。惟有能树的中观学,能贯彻三印与一印。如《智论》(卷二二)说"有为法无常,念念生灭故,皆属因缘,无有自在,无有自在故无我;无常,无我,无相,故心不著,无相不著故即是寂灭涅槃"。又说"观色念念无常,即知为空。……空即是无生无灭。无生无灭及生灭,其实是一,说有广略"。这真是直探佛法肝心的名论!

中道泛论

人类的德行

从神到人　佛法,不是为了说明世间而是为了解放自己,净化世间。佛法是理智的,德行的,知行综贯的宗教,要从生活的经验中实现出来,说它是最高的哲学,不如说它是完善的道德,深化又广化的道德好。释尊从正觉中,开示了缘起支性,更开示了圣道支性。圣道是恰到好处的道德,是向上、向正觉所必经的常道,所以称为"中道"、"正道"、"古仙人道"。这是佛陀所开示的惟一的人生正道——八正道。正道的具体说明,关涉到极深

极广,现在先回答说他的两大特色。

神教者以为德行的根源是神的,德行只是人怎么服事神,人怎么体贴神的意思来待人,如离开了神,德行即无从说起。所以在神教中,不但人的备行变成了神的奴役而迷妄的宗教行为,也被看为道德的,有价值的,释尊的中道行,与神教相反,从人与人——自他的合理行为,深化到内心,扩大到一切有情,无边世界。从人本的立场,使德行从神的意旨中解放出来《中含》《伽弥尼经》说:“梵志(婆罗门)自高,事苦干天,若众生命终者,彼能令生于天上”。这种神教的祈祷,祭师的神权,佛以为,这等于投石水中,站在岸上祈祷,希望大石会浮起来,实则我们前途的苦乐,决定于我们行业的善恶,决不会因天神与祭师的祈祷而有所改变。所以说“奉事日月水火,唱言扶接我去生梵天者,无有是处”(长含三明经)。神教的祭祀万能,特别是血祭,释尊也反对他:“若邪盛大会,聚群少特牛,水特,水悖、及诸羊犊,小小众生悉皆杀伤。逼迫苦切仆使作人,鞭笞恐恒,非泣号呼,……如是等邪盛大会,我不称叹”(杂含卷四·八九经)。“如是布施供养,实生于罪”(卷四·九三经)。这种残杀牺牲,虐待仆役的大祭祀,那里是布施,简直是作恶!所以当时的人,都以为“沙门瞿昙可责一切祭法”。对于吠陀,特别是阿闼婆吠陀中的咒法,以及占卜星相等迷信,如《长含》《梵动经》说“沙门瞿昙无如是事”。这些,都是无知的产物,凡是“见(真)谛人,卜问吉凶者,终无是处。……生极苦乃至断命,从外(道)求一句咒、二句咒、三句、四句、多句、百千句咒、令脱我苦者,终无是处”,(中含多界经)。说得彻底些,如《杂含》(卷四O·二一八经)说“幻法,若学者,令人堕地狱”。总之,因神教而此起的祈祷、祭祀、咒术,种种迷信行为,佛法中一概否认。不但否定神教的迷信行为,而且巧妙的改造他。如婆罗门教的祭祀,用三火,佛也说三火,但三火是:供养父母名根本火,供养妻儿眷属名居家火,从养沙门婆罗门名福田火(杂含卷四·九三经)。神教徒礼拜六方,佛也说礼拜六方,但这是亲子、师生、夫妇、亲友、主仆、宗教师与信徒间的合理义务(中含善生经)。释尊肃清了神教的宗教道德,使人生正道从神教中解放出来,确立于人类的立场,为佛法中道的特色。

从少数人到多数人 人类原为平等的,由于职业的分化,成为不同的职业层;由种族的盛衰,造成自由民与奴隶,这是古代社会的一般情形。初期的宗教,与种族相结合,成为氏族的宗 教。这才因种族的盛衰,而弱者宗教被排斥,宗教就成为胜利者的特权。如耶和华为以色列人的上帝,以色列人是上帝的选民;婆罗门教为婆罗门、刹帝利、吠奢的宗教,首陀罗没有依宗教而得再生的权利。印度的四姓价级制,不但是世俗的,而且与宗教首陀罗没有依宗教而得再生的权利。印度的四姓价级制,不但是世欲的,而且与宗教相附合。佛以为“四姓悉平等耳,无有种种胜(不)如差别”因为无论从财力说,从法律说,从政治说,从道德说(杂含卷二O·五四八经);从女人所生说,从随业受报与修道解脱说(中含达罗婆留经),四姓完全是平等的,是机会均等的。四姓不过是职业分化,人为的非法阶级——婆罗门假托神权的四姓说,等于“如有人强与他肉,而作是说:士夫可食!当与我直”(中含 瘦歌逻经)。佛说四姓平等,即种族优劣的根本否定。这在宗教中,佛法即为一切人的宗教。所以四姓“出家学道,无复本姓,但言沙门释迦弟子”(增含苦乐品)。优婆离尊者,出身践族,为持律第一上座,这可见佛法的人类平等精神。

男与女,约信仰、德行、智慧,佛法中毫无差别。如在家的信众,男子为优婆塞,女子即是优婆夷。出家众,男子为沙弥、比丘,女子即为沙尔尼、比丘尼。女众与男众,同样的可以修道解脱。依这道器的平等观,生理差别的男女形想,毫无关系。如《杂含》(卷四五·一一九九经)苏摩尼所说:“心人于正受,女形

复何为”！女众有大慧大力的，当时实不在少数。但释尊制戒摄僧，为世俗女众的出家，释尊曾大费踌躇，不得不为他们定下敬法(中含瞿昙弥经)。女众虽自成集团，而成为附属于男众的。释尊答应了阿难的请求，准许女众出家，这可见起初的審慎，好考虑怎样才能能使女众出家，能适应现社会，不致障碍佛 法的宏通。由于佛法多为比丘说，所以对于男女和性欲，偏重于呵责女色。如说“女人梵行垢，女则累世间”(杂含卷三六·一0一九经)。其实，如为女众说法，不就是“男人梵行垢，男则累世间”吗？二千多年的佛法，一直在男众手里。不能发扬佛法的男女平等精神，不能扶助女众，提高女众，反而多少倾向于重男轻女，甚至鄙弃女众，厌恶女众，以为女众不可教，这实在是对于佛法的歪曲！

总之，佛法为全人类的佛法，不论贵贱、男女、老少、智愚，都为佛法所摄受，佛法普为一切人的依怙。

从人类到一切有情　佛法不但是人类的，而且是一切有情的。佛法所要救济的，是一切有情，所以学佛者应扩大心胸，以救护一切有情为事业，这是佛法的广大处，如菩萨的悲心激发，不惜以身喂虎(本生谈)。然而佛在人间，佛法的修学者与被救护者，到底是以人类为主。如基于自他和乐共存的道德律，杀生的罪恶，对对人、畜生、蝼蚁，是有差别的；对于畜生、凡夫、圣人的布施，功德也不同。如忽略这普度一切有情而以人类为本的精神，如某些人专心于放生——鱼、蛇、龟、鳖，而对于罹难的人类，反而不闻不问，这即违反的佛法的精神。

正觉的德行

依法修行的现觉　佛法的中道行，为人类德行的深化又广化。它所以胜胜人间一般的德行，即因为中道是依于正法而契入正法的。中道行是德行的常道，与世间常遍的真理相随顺，相契合，所以经中常说：“法随法行”。依中道行去实践，能达到法的体见，称为“知法入法”。体见正法的理智平等，称为“法身”。所以佛法是依法见法的德行，真理与德行，并非互不相干。依真理而发起德行，依德行去体见真理，真理与德行的统一，达到理与智、智与行的圆满，即为佛法崇高的目的。

从法性空寂或诸行无常、诸法无我、涅槃寂静等法印说，这是法法如此的，可说真理无所不在。但有情由于“无明所覆，爱结所系”，拘束于狭隘的自我私欲中。所知所行的一切，不但不能触证这本然的法性，反而障碍他。如迷方者，不但不能分别东与西，而且固执的以东为西。这样，有情住著五蕴，五取蕴成为炽然大苦。不知道无常而执常执断，无常也成为大苦。对于自然、社会、身心，弄到处处荆天棘地，没有不是苦迫的，这无明、我爱为本的一切活动，构成有情内在深刻特性，沈没于生死海中。如不把这迷情堪破而解放过来，即永远在矛盾缺陷的苦迫中对讨生活。佛法的中道行，即为了要扭转迷情的生活为正觉的生活，扭转困迫的生活为自在的生活。这所以以实证此法为目的，以随顺此法的思想行为为方法，以厌离迷情而趋向正觉为动机。因此，专修取相的分别行是不够的，佛所以说“依智不依识”。如专谈法法平等，不知行为有法与非法——顺于法与不顺于法的差别，也是不对的。所以说：“信戒无基，想取一空，是为邪空”。释尊的教导修行，不外乎依法而行，行到法的体证。

依法修行，虽因为根性不同，不一定现生就达到见法的目的。但佛法对于法的体悟，决不认为要实现于死后，或实现于来生，实现于另一世界。佛弟子的依法修学，决不等到未来、他方，而要求现在的证验，如现生都不能体悟得解脱，将希望寄托在未来、他方，这过于渺茫，等于不能真实体验的幻想。所以佛法的中道行，重视“自知自觉作证”。有人

以为比丘的出家,为了希求来生的幸福,某比丘告诉他:不!“出家是舍非时乐,得现前乐”(杂含卷三八·一七O八经)。现前乐,即自觉自证的解脱乐。关于法的体见,不是渺茫的,不是难得的,如佛说:“彼朝行如是,暮必升进;暮行如是,朝必升进”(中含念处经)。这是容易到达的,问题在学者是否能顺从佛陀的开导而行。对于法的实证与可能,佛会归纳的说“世尊现法律,离诸热恼,非时通达,即于现法,缘自觉悟”(杂含卷二O·五五O经)。这非时通达,即“不待时”,是没有时间限制的,什么时候都可以开悟。即于现法,或译作“即此见”(杂含卷八·二一五经),意思是:如能修行,当下即会体悟此法的。佛法对于如实证知的如此重视,即表示学者充满了——理智的、德行的佛法的新生命,不是传统的、他力的宗教信仰而已。这是对于迷情生活的否定,转化为正觉生活的关键。这是凡圣关,大乘与小乘,没有多大差别,不过下手的方便与究竟,多少不同吧了。

正觉的生活　随顺于法而现觉于法的中道行,即八正道。八者是正行为的项目;而他所以是中道的,释尊曾明确的说到:“莫求欲乐极下贱业,为凡夫行,是说一边。亦莫求自身苦行,至苦非圣行无义相应者,是说二边。……离此二边,则有中道”(中含拘楼瘦无诤经)。有人以为佛当的中道,是不流于极端的纵欲,也不流于极端的苦行,在这苦乐间求取折中的态度。这是误会的!要知道一般的人生,不是纵我的乐行,即是克已的苦行。这虽是极端相反的,但同是由于迷情为本的。情欲的放纵乐行,是一般的。发觉纵我乐行的弊病时,即会转向到克己的苦行。一般的人生倾向,不出这两极端与彼此间转移的过程中。不论从我的乐行,克己的苦行,都根源于情爱,不能到达和乐与自由。所以释尊否定这两端,开示究竟彻底的中道行,即是正见为导的人生。自我与世间,惟有智——正见为前导,才能改善而得彻底的中道行,即是正见为导的人生。自我与世间,惟有智——正见为前导,才能改善崦得彻底的完善。不苦不乐的中道,不是折中,是“以智化情”,“以智导行,随顺于法而可以体见于法的实践。

智慧为眼目的中道,顺随法而达到见法,即进入了正觉与解脱的境地,成为圣者。到此,可说真的把握了,实现了佛法。然而依法见法的中道行,是为了解脱人生的繁缚苦迫,为了勘破迷情的生活,实现正觉的生活。所以到得这里,有以为一切完成了,有以为正觉的生活,恰好从此开始,有此彻悟深法的正觉,才能“行于世间,不著世间”,作种种利他的工作,完成佛陀那样的大觉。

德行的心素与实施原则

德行的心理要素

道德的意向　中道的德行,出发于善心而表现为合理、有益自他的行为,又以合理的善行,净化内心,使内心趋向于完善——无漏。所以论到德行,应从内心与事行两方面去分别。有情内心的活动,本是非常复杂的,是相互依存,相互融入,又相互凌夺、互相起伏的。每一心理活动,复杂相应,而没有丝毫自体性;分析内心的因素,不过从它的相对特性,加以叙述而已。关于道德的心理因素,如道德的根源,是“无贪”、“无瞋”、无癡,已约略说过。今再论道德的意向,道德的努力,道德的纯洁。

惭与愧,可说是道德意向。一般人陷于重重的罪恶中,善根力非常微薄,惟有惭愧的重善轻恶,能使人战胜罪恶,使善根显发而日趋于增进。释尊说:惭愧是人类不同于禽兽的地方,这可见惭愧是人类的特点,是人的所以为人处。什么是惭愧?在人类相依共存的生活中,自己觉得要“崇重贤善,轻拒暴恶”;觉得应这样而不应那样。换言之,即人类倾向光明、厌离黑暗的自觉。这种向上的道德

自觉，经常与“无惭”，“无愧”的恶行相起伏。但即使被压倒，惭愧的道德自觉，也仍有现前的机会，这即是一般所说的“良心发现”。如说“内心负疚”，“问心自愧”。这道德意向的自觉，应使他充分扩展，成为德行的有力策发者。但他不但每为无惭、无愧的恶行所掩没，由于有情是迷情为本的，智力不充分，不正确，离恶向善的道德判断，良心抉择，不一定是完善的，而且是常有错误的。这所以佛说：惭愧心“自增上，法增上，世间增上”。即是说：惭愧应依——增上是依义——于自、法、世间三者的助缘来完成。

一、依自己：人类应自尊自重，佛说：一切有情有解脱分；一切有情有佛性。谁也有止恶行行善的可能，我为什么不能？人人应努力于身正心正、自利利他的德行，圆成崇高的圣性。所以说“彼既丈夫我亦尔，不应于此而退屈”。自我的卑劣感，自暴自弃，萎靡颓发，无论他的原因怎样，自甘堕落而缺乏自拔的向上心。在自觉的行为中，到底是不道德的，一切损他的恶行，大多从这自甘堕落而来。能自觉人格的尊严，即能使向善离恶的惭愧心活跃起来。二、依法：道德行为，虽因时代环境而多少不同，但决非纯主观的，必有他的合法则性，德行是顺于法——真理的行为。由于理解真理、顺从真理（信受坚圣的教授，也属于此），所以能趋向于应行的正道。佛法的依法修行而证入于法，也即此依法的最高意义。由于尊重真理，顺从真理，向善的惭愧心即会生起来。对于应于应行的善恶抉择，也必然更为恰当。三、依世间：人类生而为依存于世间的，世间的共同意欲，虽不一定完全合于真理，但世间智者所认为应该如何的，在某一环境时代中，多少有他的妥当性。所以离恶向善的惭愧心，不能忽略世间而应该随顺世间。释尊说“我不与世间（智者）诤”。由于尊重社会意旨，避免世间讥嫌，即能引发惭愧而使它更正确。从上面看来，道德是源于人类的道德本能，而他的引发增长到完成，要依于重人格、重真理重世间。道德的所以是道德，应该如此非如此不可，即依这三者而决定。德行的增长完成，即对于自己人格、社会公意、宇宙直理，在向善离恶的抉择中，作得恰到好处，这其中，真理——法是更主要的，惟有从真理的解与随顺中，能离去自我的固蔽，促进世间的向上。同时也要从自我的解脱，世间的净化中，才能达到法的完满实现，即德行的完成。

道德的努力 德行的实践，由于自我的私欲，环境的厌力，知识的不充分，想充分实现出来，并不容易，这需要最大努力的。这种推行德行的努力，经中称为精选与不放逸。精进是勤勇的策进，不放逸是惰性的克服。精进是破除前进的阻碍，不放免是摆脱后面的羁绊。经中说“精进是“有势、有勤、有勇、坚猛、不舍善轭”。这如勇士的披甲前进，临敌不慌，小胜不骄，非达到完全胜利的目的不止。然精进是中道的，如佛对亿耳说：“精进太急，增其悼悔，精进太缓，令人懈怠。是故汝当平等修习摄受，莫著，莫放逸，莫取相”（杂含卷九·二五四经）。从容中努力前进，这是大踏步的向前走，不是暴虎凭河般的前进。至于不放逸，即近人所说的警觉，所以说“常自警策不放逸”（杂含卷四七·一二五二经）。警觉一切可能对于自己不利的心情及环境，特别是顺利安适中养成的惰性。能时时的警策自己，不敢放逸，即能不断向上增进。经中对于一切善行的进修，认为非精进与不放逸不可，这种心理因素，对于备行的进修，有非常重要的价值！

道德的纯洁 对于佛、法、僧三宝的“信”心，在德行中，有著重要的意义。佛法所说的信，与一般宗教的信仰，是多少不同的。信是什么？心净为性，即内心的纯洁，不预存一些主观与私见，惟是一片纯洁无疵的心情。有了这样的净心，这才对于觉者、真理、奉行真理的大众，能虚心容受，从“信顺”、“信忍”、

“信求”到“证信”。信顺，是对于三宝纯洁的同情，无私的清净心，能领解事理，所以释尊说：“我法甚深妙，无信云何解”（智论一引经）？世间的事理，如预存主见，缺乏同情，还难于恰当的理解对方，何况乎甚深 的佛法？学佛法，要有净信为基础，即是这样的纯洁的同情，并非盲目的信仰。依此而进求深刻的理解，得到明确的正见，即名信忍，有名信可。由于见得真，信得切，发起实现这目标的追求，即名信求。等到体证真理，证实了所信的不虚，达到自信不疑的境界，即名证信——也名证净。证信是净心与正智的合一：信如镜的明净，智如镜的照物。佛弟子对于佛法的不断努力，一贯的本于纯洁无疵的净信。这样的信心现前，能使内心的一切归于清争，所以譬喻为“如水清珠，自净净他”。这样的纯洁心情，为修学正法的根基，一切德行依此而发展，所以说“信为道源功德母”。以此为善的，可见佛法的德行，对于真理是怎样的尊重！德行的心理因素、此外还有，但以上面所说的八法为最要

德行的实施原则

从平常到深刻与广大　德行不但是内心的，是见于事实的。引发人类的德行本能，使他实现出来，才成为善的行为。从全体佛法去理解，佛法的德行，以人生的和谐、福乐、清净为理想，为标准。生存是最基本的，哪离开这一根本事实，一切皆无从说起。但人类不只需要生存，更需要和谐的、福乐的、清净的生存。如充满私欲、倒见、欺凌、厌迫、侵夺——杂染而不清净的生存，即无生的幸福，彼此也难于和谐，即违反人类互依共存的要求。人民间无论怎样的充满矛盾、苦痛、罪恶，无论和谐福乐清净的怎样难于实现。但这到底是契于理而顺于情的人生终极的理想，到底是人类生活中的部分事实。人生德行的自觉，有意无意的以此和乐清净的人生为理想，以身心行为而契合这一标准的为善行；从自他关系中，不断努力而使他增进。

然而，自他的和乐清净，应该从无限时空的观点去眺望，这比一般所见的要扩大得多，世间的有情，如人、如畜，更低级的，或更高级的，有情是无限的众多。有情依住的器世间。也不但是渺小的地球；像地球那样的，更大更小，空间是无限的广大，有情从无始以来，在死死生生的不断相续中，时间是那样的悠久。有情与世间的一切有情，从过去到现在，都有过相依共存的关系，现在如此，将来也还要相依共存的。所以实现和乐清净的人生理想——道德准绳，不仅是这一世间，这一时代的人类。不过佛出人间，为人类说人法，还是依这人类为本，再延续于无限的时间，扩展到无限的空间，织成自他间展转相依，展转差别的网络。

自他生存的和乐清净，不能单著眼于外表的事行。内心会策导我们趋向于合理的行为，或误趋于不合理的行为，所以内的心是否清净，是否出于善意，对于自他的和乐清净，有著深切的关系。那末，人类的德行，应内向的深刻到内心的净化，使道德的心能增进扩展而完成。净化自心的“定慧熏修”，“离惑证真”，达到法的现觉，即德行的深化。由于自心净化，能从自他关系中得解脱自在，更能实现和乐清净的人生理想于世间。所以说：“心净则众生（有情）净”。佛法的德行，不但为自他相处，更应从自心而扩大到器世间的净化，使一切在优美而有秩序的共存中，充满生意的和谐。所以说“心净则国土净”。佛法的德行，是以自他为本而内净自心，外净器界，即是从一般的德行，深化广化而进展到完善的层次。大体的说：人天的德行是一般的；声闻的德行，进展到深刻的净化自心；菩萨的德行，更扩大到国土的严净。

务行深休的真义　佛法的德行，不但是深化的。但否定世间而倾向于超脱的深化，

确是佛法德行的核心。考释尊的教法，世间是"危脆败坏"的别名(杂含卷九二·二三一经)；有情是迷情为本的蕴聚，生死死生的流转者；世间是无常苦无我不净的；学者应该"依远离，依离欲，依灭，向于舍"(杂含卷二七·七二六经)。确认世间的无常苦迫，勤修戒定慧，即对于现实的要求超脱。现实的超脱，决不是常人所误解的悲观，厌世、否定人生。依一般说：人生是无常的，也是相续的，是苦，而色等也有乐(杂含卷一·八一经)；是不净，也是有净相的；是无我，也有相对的假我。依人事论人事，佛法决不否定人生，反而肯定人生，以人生的和乐为道德标准，确定行为的价值，使人类努力于止恶行善。至于深化的德行，从无常苦迫的世间观，修戒定慧，倾向于无生解脱，这是另有他的深意。如《杂含》(卷一七·四七三经)说："我以一切行无常故，一切诸行变层。但革命不就是破坏，同时要建立新的政权，改造社会，促进社会的自由与繁荣。佛法深深化的德行，似乎重于否定，也恰好如此。这是彻底的自我革命，洗尽私欲倒见，才能从自我——我、我家、我族、我国等本位中解放出来，转移为人类——有情、法界本位的。从有漏到无漏，从世间到出世，从凡情圣觉。这深化的德行，从一般的人生德行而进修到深入无生，又从无生出世的立场，而广行自他共利的大行。深化的德行，好否定现实一般的人生，实即是充实了完成了人生。

佛法的信徒

信徒必备的条件

皈依三宝 佛法的中道行，不论浅深，必以归戒为根基。皈依、受戒，这才成为佛法的信徒——佛弟子。从此投身于佛法，直接间接的开始一种回邪向正、回迷向悟的，革新向上的行程。

释尊开始教化时，即教人皈依三宝。皈依，有依托救济的意思。如人落在水中，发见救生艇，即投托该船而得到救济。归依三宝，即在生死大海中的有情，信受佛法僧三宝，依止三宝而得到度脱。归依的心情是内在的，但要有形式的归依，所以学者必自誓说："从今日，我归依佛，归依法，归依僧"(杂含卷一·三〇经)。佛是佛法的创觉者，即创立佛教的领导者；法是所行证的常道；僧是佛如实奉行佛法的大众。如通俗的说，佛即是领袖，法即是主义，僧即是集团。归依於三宝，即立愿参加这觉济人类的宗教运动，或作一般的在家众，或作特殊的出家众，以坚定的信仰来接受、来服从、来拥护，从事佛法的实行与教化。经上说：佛如医师，法如方药，僧伽如看病者——看护。为了解脱世间的老病死病，贪慎痴病，非归依三宝不可，归依三宝，即确定我们的信仰对象，从世间的一般宗教中，特别专宗佛法，否定一切神教，认为唯有佛法才能解脱自己，才能救拔有情。所以归依文说："归依佛，永不归依天魔外道"等。归依是纯一的，不能与一般混杂的。回邪向正、回迷向悟的归依，决非无可无不可的，像梵佛同化，或三教同源论者所说的那样。

皈依三宝，不能离却住持三宝，但从皈依的心情说，应把握皈依三宝的深义。皈依本是一般宗教所共同的，佛法却自有独到处。三宝的根本是法，佛与僧是法的创觉者与奉行者，对於佛弟子是模范，是师友，是佛弟子景仰的对象。修学佛法，即为了要实现这样的正觉解脱。所以皈依佛与僧，是希贤希圣的憧憬，与皈依上帝、梵天不同，也与皈依神的使者不同。因为皈依佛与僧，不是想"因信得救"，只是想从善知识的教导中，增进自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上，向解脱。论到法，法是宇宙人生的真理，道德的规律，是佛弟子的理想界，也是能切实体现的境地，为佛弟子究竟的归宿。初学者皈依三宝，虽依赖外在的三宝，引导自己，安慰自己，但如到达真——法的体悟，做到了佛与僧那样

的正觉，就会明白：法是遍一切而彻内彻外的缘起性，本无内外差别而无所不在的。皈依法，即是倾向于自己当下的本来如此。佛与僧，虽说是外在的，实在是自己理想的模范。所以归依佛与僧，也即是倾向于自己理想的客观化。从皈依的对象说，法是真理，佛与僧是真理的体现者。但从归依的心情说，只是敬慕于理想的自己，即悲智和谐而实现真理的自在者。所以学者能自觉自证，三宝即从自己身心中实现，自己又成为后学者的归依处了。

受持五戒　受持五戒归依三宝，不但是参加佛教的仪式，还是趋向佛法的信愿。做一佛弟子，无论在家、出家，如确有皈依三宝的信愿，必依佛及僧的开示而依法修行。皈依是回邪向正、回迷向悟的趋向，必有合法的行为，表现自己为佛化的新人。所以经皈依而为佛弟子的，要受戒、持戒。戒本是德行的总名，如略义说："诸恶莫作，众善奉行，自净其心，是诸佛教"。止恶、行善、净心，这一切，除了自作而外，还要教他作。赞叹作，随喜作(杂含卷三七·一〇五九经)。戒律本不拘于禁恶的条文，不过为了便于学者的受持，佛也特订几种法规。这所以由于所受禁戒的不同——五戒、十戒、二百五十戒等，佛弟子也就分为优婆二众，沙弥二众，式叉摩那尼众，比丘二众——七众。归依与持戒，为佛弟子必不可少的德行。

凡在家弟子，应受持五戒，五戒是不杀生、不盗偷、不邪淫、不妄语、不饮酒。这是最一般的，近于世间的德行，而却是极根本的。这五戒的原则，即为了实现人类的和乐生存，所以"不得杀生"。生存，要有衣食住等资生物，这是被称为"外命"的。资生物的被掠夺，被侵占，巧取豪夺，都直接间接的威胁生存，所以"不得偷盗"。人类的生命，由于夫妇的结合而产生。夫妇和乐共处，才能保障种族生存的繁衍。为了保持夫妇的和睦，所以除了合法的夫妇以外，"不得邪淫"。人类共处于部族及国家、世界中，由语文来传达彼此情感，交换意见。为维护家族、国家、世界的和乐共存，所以"不得妄语"。妄语中，如欺诳不实的"诳语"，谄媚以及诲盗诲淫的"绮语"，挑拨是非的"两舌"，刻薄谩骂的"恶口"，这总称为妄语而应加禁止，使彼此能互信互谅而得到和谐。酒能荒废事业，戕害身体，更能迷心乱性，引发烦恼，造成杀、盗、淫、妄的罪恶。佛法重智慧，所以酒虽似乎没有严重威胁和乐的生存，也彻底加以禁止。这五者，虽还是家庭本位的，重于外表的行为，没有净化到自心，而实为人生和乐净的根本德行。出世的德行，只是依此而进为深刻的，并非与此原则不同。

佛徒的不同类型

在家众与出家众由于根性习尚的差别，佛弟子种种不同，如在家的，出家的。从皈信佛法说，在家出家是一样的。从修证佛法说，也没有多大差别。传说：在家弟子能证得阿那含——第三果，出家能证得阿罗汉——第四果。如在家的得四果，那一定要现出家相。在家人不离世务，忙于生计，不容易达到究竟的境界。所以比喻说。"孔雀虽有色严身，不如鸿雁能高飞"。但也不是绝对不能的，不过得了四果，会出家而已，所以北道派主张在家众也能证得阿罗汉。那末，在家众与出家众有什么分别呢？一、生活的方式不同：印度宗教，旧有在家与出家的二众，称为婆罗门、沙门。出家的远离家庭财产等世务，乞食为生，专心修行，与在家众不同。释尊最初弘法时，听众每当下觉悟。这或者自愿尽形寿皈依三宝，为在家优婆塞、优婆夷。或者愿出家，佛说"善来比丘"，即名出家受戒。纯由信众的志愿，虽没有受戒仪式，即分为二众。所以在家与出家，仅能从生活方式的不同来分别；后来，当然应从受戒差别去分别。二、负担任务的不同：比丘等从佛出家，开始僧团的组合。佛世的在家众，是没有组织的。释尊会命比

丘们分头教化，将佛法普及到各方（五分律卷一六）。考释尊的出家，即为了不忍有情的苦迫；以法摄僧，即为了“正法久住”。出家人没有妻儿家业等纷扰，度着淡泊的生活，在当时确能弘法利生。出家众重法施，在家众重于财施。这虽不一定是一般出家者的本意，但释尊确是将弘法利生的任务，托付出家僧。唯有在这生活方式、负担任务的不同上，能分在家众与出家众。如约信解行证说，实难于分别。

声闻与辟支佛　声闻，是听闻佛法声而修行的，为佛弟子的通名，通于在家出家。此外又有辟支佛，即无师自通的“独觉”，如摩诃迦叶，即是辟支佛根性。考释尊教化的出家弟子，本有二类：一、人间比丘，二、阿兰若比丘。人间比丘，生活不过分的刻苦，游化人间，过著和乐共住的大众集团生活。阿兰若比丘，如迦叶那样，是绝对厌恶女性的——阿难劝释尊度女众出家，会受到迦叶的责难；专修头陀苦行的；好静而独住阿兰若的；甚至不愿为大众说法的（杂含卷四一·一一三八；又一一三九经）。释尊的时代，厌世苦行的风气非常浓，所以从佛出家的弟子，阿兰若比丘也不少，他们以为修行是应该如此的（提婆达多的五法是道，即头陀行的极端者）。如迦叶那样的独觉根性，是典型的头陀行者——“头陀第一”；厌世极深，而自尊心又极强。他自信为“若如来（释尊）不成无上真正道者，我则成辟支佛”（增一含入道品）。自以为没有佛的教化，也会自觉的，所以传说辟支佛胜于声闻。头陀行是印度一般所风行的，迦叶早就修学这些，他以为这是辟支佛所必行的，如《增一阿含经》（一入道品）说：“辟支佛尽行阿练若……头陀行”但释尊并没有修头陀行，声闻弟子也不一定行头陀行，而且还劝迦叶不要修头陀行（杂含卷四一·一一四一经；增一含莫畏品，又一入道品）。但迦叶不肯，说：“我今不从如来教。……彼辟支佛尽行阿练若……头陀行。如今不敢舍本所习，更修余行”（增一含一入道品），释尊也只得方便的安慰他，赞叹头陀功德。总之，释尊教化的声闻弟子，已受到时机的限制，不能大畅本怀；而头陀苦行的阿兰若比丘，辟支根性，更与释尊的人间佛教，精神上大大的不同。释尊涅槃后，摩诃迦叶頭陀系，压倒阿难而取得僧团的领导地位。声闻佛法这才加深了苦行、隐遁、独善的倾向，被菩萨行者呵责为小乘。

菩萨　声闻是释尊教化的当机，但有极少数更能契合释尊正觉真精神的，称为菩萨，如弥勒、善财等。释尊未成佛前，也称为菩萨。菩萨，义译为“觉有情”，是勇于正觉的欲求者。菩萨的修行，如本生谈所说，或作王公、宰官，或作商人、农工，或作学者、航海家等。侧重于利益有情的事业，不惜牺牲自己，充满了慈悲智慧的精进，这不是一般声闻弟子所及的。菩萨如出家，即像弥勒上生经说：“不修禅定，不断烦恼”。这是急于为众而不是急于为己的；是福慧并重而不是偏于理智的；是重慧而不重定的；是不离世间利济事业而净自心，不是厌世隐遁而求解的。佛世的阿难，为了多闻正法，侍奉佛陀，不愿意急证阿罗汉；沓婆得阿罗汉后，为了广集福德而知僧事；富楼那冒险去化导犷悍的边民，都近似菩萨的作风。这类重于为他的根性，在佛法的流行中，逐渐开拓出大乘，显示释尊正觉的真义。

在家众的德行

一般的世间行

人天行　出世的德行，是一般德行的胜进，是以一般人的德行为基础而更进一步的。佛法为了普及大众，渐向解脱，所以有依人生正行而向解脱的人天行。佛弟子未能解脱以前，常流转于人间天上；而佛法以外的常人，如有合理的德行，也能生于人天，所以佛法的世间正行，是大体同于世间德行的。释尊为

新来的听众说法，总是，“如诸佛先说端正法，闻者欢悦，谓说施、说戒、说生天法”（如中含教化病经）。我们知道，生死是相续的，业力的善恶会决定我们的前途。在没有解脱以前，应怎样使现生及来生能进步安乐，这当然是佛弟子关切的问题。佛法不但为了“究竟乐”，也为了“现法乐”与“后法乐”。怎样使现生与未来，能生活得更有意义，更为安乐，是“增上生”的人天心行。也即是修学某些德行，能使现实的人生更美满，未来能生于天上人间。释尊的时代，一般人或要求人间的美满，或盼望天宫的富乐自由。依佛法真义说，天上不如人间；但随俗方便，也说生天的修行。印度宗教的人天法，充满了宗教的迷信生活——祭祀、祈祷、咒术等；而佛说的人天法，即纯为自他和乐的德行——施与戒，及净化自心禅定，主要为慈悲喜舍的四无量心。

布施不如持戒，持戒不如慈悲等定，这是佛为须达多长者所说的（增一含等趣四谛品）。布施是实际利他的善行，但一般常含有不纯正的动机。如：“有为求财故施，或愧人故施，或畏嫌责故施，或畏惧故施，或欲求他意故施，或畏死故施，或狂令人喜故施，或自以富贵故应施，或诤胜故施，或妬瞋故施，或憍慢自高故施，或为名誉故施，或咒愿故施，或解除衰求吉故施，或为聚众故施，或轻贱不敬施”（智论），这都不是佛陀所赞叹的。即使是善心净心的布施，究竟是身外物的牺牲，不及持戒的功德。持戒是节制自己的烦恼，使自己的行为能合于人间和乐善生的目标。然一般的说，持戒还偏重身语的行为，如慈悲喜舍等定，降伏自心的烦恼，扩充对于一切有情的同情，这种道德心的净化、长养，更是难得的。即使还不能正觉解脱，也能成为解脱的方便。所以释尊常说：布施、持戒，能生人天；要生色界天以上，非修离欲的禅定不可。不过，禅定是倾向于独善的，偏重于内心的，如修慈悲、欣厌等禅定而取著，即会生于天国。从正觉的佛法说，还不如持戒而生于人间的稳当。

正常的经济生活　在家众，首先应顾虑到经济生活的正常，因为有关于自己、家庭的和乐，更有关于社会。释尊为少年　阇迦说：“有四法，俗人在家得现法安乐”（杂含卷四·九一经）。一、方便具足：是“种种工巧业处以自营生”。如没有知识、技能，从事正常的职业，寄生生活是会遭受悲惨结局的。《善生经》也说：“先学技术，后求财物”。正常的职业，如“种田行商贾，牧牛羊兴与息，邸舍以求利，造屋舍床卧，六种资生具”（杂含卷四八·一一八三经）；“种田、商贾，或以王事，或以书疏算尽”（杂含卷四·九一经）。一切正当的职业，都可以取得生活。如有关淫、杀、酒，以及占卜厌禁、大称小斗等，都是不正当的。特别是像陀然梵志那样的，“依傍于王，欺诳梵志、居士，依傍梵志、居士，欺诳于王”（中含梵志陀然经）。他为了女人，而假借政府的力量来欺压民众，利用民众的力量来欺压政府，从中贪污、敲诈、剥削、非法取财，这是不能以家庭负担或祭祀、慈善等理由而灭轻罪恶的。二、守护具足：即财物的妥善保存，不致损失。三、善知识具足：即结交善友，不可与欺诳、凶险、放逸的恶人来往，因为这是财物消耗的原因之一。善生经说：财产的损耗，有六种原因，即酗酒、赌博、放荡——非时行、伎乐、恶友与懈怠。四、正命具足：即经济的量入为出，避免滥费与悭吝。滥费，无论用于那一方面，都是没有好结果的。悭吝，被讥为饿死狗，不知自己受用，不知供给家属，不知供施作福，一味悭吝得虚至长者那样，不但无益于后世，现生家庭与社会中也不会安乐。释尊提示的正常经济生活，在当时的社会环境中，可说是非常适当的辩法。

合理的社会　生活人在社会中，与人有相互的关系。要和乐生存于社会，社会能合理的维持秩序，应照着彼此的关系，各尽应尽的义务。佛曾为善生长者子说六方礼，略近

儒家的五伦说。善生长者子遵循遗传的宗教,礼拜天地四方,佛因教他伦理的六方礼。六方礼,即以自己为中心,东方为父母,南方为师长,西方为妻,北方为友,下方为仆役,上方为宗教师。这六方与自己,为父子、师弟、夫妻,亲友、主仆、信徒与宗教的师的关系。彼此间有相互应尽的义务,不是片面的,如《长阿含》、《中阿含》的《善生经》详说。六方中的夫妇,应彼此互相的保持贞操。没有君臣、兄弟,可摄于亲友中。亲友,原文含有上下的意味,近于长官与部属的关系。对于自己的友属,应以四摄事来统摄。"布施,以财物或知识,提高友属的物质与精神生活。"爱语",以和悦的语言来共同谈论。"利行",即愿到友属的福利事业。"同事",即共同担任事务,与友属一体同甘苦。这四摄是社团,尤其是领导者必备的条件,所以说:"以此摄世间,犹车因工(御工)连。……以有四摄事,随顺之法故,是故有大士,德被于世间"(杂含卷二六·六六九经)。菩萨以四摄来化导有情,负起人类导者的责任,也只是这一德行的扩展。主人对于仆役,除了给以适宜的工作而外,应给以衣食医药,还要随时以"盛馔"款待他,给以按时的休假。这在古代社会,是够宽和体贴的了!六方中,特别揭示师弟、宗教师与信徒的关系,看出释尊对于文化学术的重视。

德化的政治生活 释尊舍王子的权位而出家,对当时的政治情势,互相侵伐的争霸战,是不满意的。他常说"战胜增怨敌,战败卧不安,胜败两俱舍,卧觉寂静乐"。释尊为国际的非战主义者,对于当时的政治,对于当时的君主,少有论及,更不劝民众去向国王誓忠。关于国族的兴衰,佛曾为雨势大臣说七法(长阿含游行经)。古代政治,每因国王的贤明与否,影响国计民生的治乱苦乐,所以佛曾谈到国王有十德:一、廉恕宽容,二、接受群臣的诤谏,三、好惠施而与民同乐,四、如法取财,五、不贪他人的妻女,六、不饮酒,七、不戏笑歌舞,八、依法而没有偏私,九、不与群臣争,十、身体健康。如《增一阿含经》"结业品"所说,这是重在陶养私德,为公德的根本。《中含》《本起经》说:"夫为世间将(导),顺正不阿枉,矜导示礼义,如是为法王。多愍善恕己,仁爱利养人,既利以平均,如是众附亲"。这是极有价值的教说!国王临政的要道,主要是公正,以身作则,为民众的利益着想;特别是"利以平均",使民众经济不致贫富悬殊,这自然能得民众的拥护,达到政治的安定繁荣。

佛经传说轮王的正法治世,一般解说为佛教理想的政治,其实是古代印度的现实政治,留传于民间传说中。传说阿私陀仙说:释尊如不出家,要作轮王。依佛经所记,从众许平等王以来,古代有过不少的轮王。上面说过,轮王的统一四洲,本为印欧人扩展统治的遗痕。佛化的轮王政治,略与中国传说的仁政、王政(徐偃、宋襄也还有此思想)相近。正法治世,是"不以刀杖,以法教令,令得安乐"的。对于臣伏的小国来贡献金银,轮王即说:"止!止!诸贤!汝等则为供养我已。但当以正法治,勿使偏枉,无令国内有非法行"(长含轮王修行经)。正法即王戒、十善的德化。轮王的统一,不是为了财货、领土,是为了推行德化的政治,使人类甚至鸟兽等得到和乐的善生。

特胜的信众行

五法具足 优婆塞与优婆夷,以在家的身分来修学佛法。关于家庭、社会的生活,虽大体如上面所说,但另有独特的行持,这才能超过一般的的人间正行而向于解脱。修行的项目,主要为五种具足(杂含卷三三·九二七经等)。一、信具足:于如来生正信,因佛为法本,佛为僧伽上首,对如来应有坚定正确的信仰。信心是"深忍乐欲,心净为性",即深刻信解而又愿求实现的净心——这等于八正道的正见、正志。二、戒具足:即是五戒。五戒不

仅是止恶的，更是行善的，如不杀生又能爱护生命。在家信徒于五戒以外，有加持一日一夜的八关齐戒的：于五戒外，“离高广大床”；“离华发、璎珞、涂香、脂粉、歌舞、娼妓及往观听”；“离非时食”；淫戒也离夫妇间的正淫。有的彻底离绝男女的淫欲，称为“净行优婆塞”。这八关齐戒与净行，是在家信众而效法少分的出家行，过着比较严肃的生活，以克制心的情欲。三、施具足：如说：“心离悭垢，住于非家，修解脱施、勤施、常施、乐舍财物、平等布施”。“心住非家”，即不作家庭私产想，在家信众必须心住非家，才能成出离心而向解说。供施父母、师长、三宝，出于尊敬心；布施孤苦贫病，出于悲悯心。也有施舍而谋公共福利的，如说：“种植园果故，林树阴清凉，桥船以济渡，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍供行旅，如是之功德，日夜常增长”(杂含卷三六·九九七经)。上二种，等于八正道的正语到正精进。四、闻具足：施与戒，重于培植福德。要得佛法的正知见，进求正觉的解脱，非闻法不可。这包括“往诣塔寺”，“专心听法”，“闻则能持”，“观察甚深微妙义”等。五、慧具足：即“法随法行”而体悟真谛——这等于八正道的从精进到正定。佛为鬱迦说四种具足，将闻并入慧中，因为闻即是闻慧。这样，才算是“满足一切种优婆塞事”。以信心为根本，以施、戒为立身社会的事行，以闻、慧为趋向解脱的理证。名符其实的优婆塞、优婆夷，真不容易！但这在佛法中，还是重于自利的。如能自己这样行，又教人这样行，“能自安慰，亦安慰他人”，这才是“于诸众中，威德显曜”的、“世间难得”者(杂含卷三三·九二九经)！五法而外，如修习禅定，在家众多加修四无量心。

六念　在家的信众，于五法而外，对心情怯弱的，每修三念：念佛，念法，念僧。或修四念，即念三宝与戒。或再加念施；或更加念天，共为六念，这都见于《杂阿含经》。这主要是为在家信众说的，如摩诃男长者听说佛与僧众要到别处去，心中非常难过(杂含卷三三·九三二、九三三经)；还有难提长者(杂含卷三〇·八五七、八五八经)，梨师达多弟兄(杂含卷三〇八五九、八六〇经)也如此。诃梨聚落主身遭重病(杂含卷二〇五五四经)；须达多长者(杂含卷三七·一〇三〇经等)，八城长者(杂含卷二〇·五五四经)，达摩提离长者(含杂卷三七·一〇三三经)也身患病苦。贾客们有旅行旷野的恐怖(杂含卷三五·九八〇经)；比丘们有空闲独宿的恐怖(杂含卷三五·九八一经)。这因为信众的理智薄弱，不能以智制情，为生死别离，荒凉凄寂的阴影所恼乱，所以教他们念——观想三宝的功德，念自己持戒与布施的功德，念必会生天而得到安慰。这在佛法的流行中，特别是“念佛”，有着非常的发展。传说佛为韦提希夫人说生西方极乐世界，也还是为了韦提希遭到了悲惨的境遇。所以龙树《十住　婆娑论》说：这是为心 怯弱者所作的方便说。这种依赖想念而自慰，本为一般宗教所共同的；神教者都依赖超自然的大力者，从信仰、祈祷中得到寄托与安慰。念佛等的原理，与神教的他力——其实还是自力，并没有什么差别。经中也举神教他力说来说明，如说：“天帝释告诸天众，汝等与阿须轮共斗战之时生恐怖者，当念我幢，名摧伏幢，念彼幢时恐怖得除。……如是诸商人！汝等於广野中有恐怖者，当念如来事、法事、僧事”(杂含卷三五·九八〇经；又参增一含高幢品)。他力的寄托安慰，对于怯弱有情，确有相对作用的。但这是一般神教所共有的，如以此为能得解脱，能成正觉，怕不是释尊的本意吧！

在家信众的模范人物　现在举几位佛世的在家弟子，略见古代佛教信众处身社会的一斑。一、须达多是一位大富长者，财产、商业、贷款，遍于恒河两岸。自信佛以后，黄金布地以筑祇园而外，“家有钱财，悉与佛弟子——比丘、比丘尼、优婆夷共”(杂含卷三七·一〇三一经)。对於自己的家产，能离去自

我自私的妄执，看为佛教徒共有的财物，这是值得称叹的。波斯匿王大臣梨师达多弟兄也如此："家中所有财物，常与世尊及诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等共受用，不计我所"（杂含卷三〇·八六〇经）。须达多受了佛的指示，所以说："自今以后，门不安守，亦不拒逆比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、及诸行路乏粮者"。从此，"彼於四城门广作惠施，复於大市布施贫乏，复於家内布施无量"（增一含护心品），这难怪须达多要被人称为"给孤独长者"了。二、难提波罗，是一位贫苦的工人。他为了要养活盲目的老父母，所以不出家，却过著类似出家的生活。他不与寡妇、童女交往，不使用奴婢，不畜象马牛羊，不经营田业商店；他受五戒、八戒，而且不持不蓄金银宝物；他专门作陶器来生活，奉养父母。农业是多少要伤害生命的；商业的"以小利侵欺於人"，也不免从中剥削；畜牧是间接的杀害。佛法中没有奴婢，所以他采取工业生活（中含频婆陵耆经）。工业，在自作自活的生活中，更适宜佛法的修学。三、摩诃男，是佛的同族弟兄。净饭王死后，由他摄理迦昆罗国的国政。他诚信佛法，佛赞他"心恒愍念一切之类、（增一含清信士品）。在流离王来攻伐释种，大肆屠杀时，摩诃男不忍同族的被残杀，便去见流离王说："我今没在水底"，随我迟疾，使诸释种并得逃走。若我出水，随意杀之、。那知他投水自杀时，自己以发系在树根上，使身体不致浮起来。这大大的感动了昆流离，才停止了残酷的屠杀（增一含等见品）。佛弟子的损己利人，是怎样的悲壮呀！

出家众的德行

出家众与僧伽生活

出家与入僧 信众的出家，过著淡泊的乞士生活，称为比丘。在家的虽同样的可以解脱，而释尊的时代，出家是比较适宜些。如说："居家至狭，尘劳之处；出家学道，发露广大。我今在家，为锁所锁，不得尽形寿修诸梵行。我宁可舍少财物及多财物，舍少亲族及多亲族，剃除须发系，著袈裟衣，至信舍家，无家学道"（中含希迦那经）。家有什么可厌？如经中所说：由於人类财产私有，男女系属，这才引发淫、盗、杀、妄等社会纠纷。为避免人间的混乱而成立国家，但从来的国家制，建立於家庭的私欲占有基础，所以虽多少限制彼此的行突，而不能彻底实现人间的和乐。国家权力的扩张，每征收过分的赋税，甚至掠夺人民，不断引起国族间的残杀。所以在家的五戒。也还是基于一般的家庭基础。如淫以不得非法——当时的法律习惯——侵犯他人男女为标准。不盗，一切公物私物，不得非法占有。这不过顺从从当时——男女互相系属，财产彼此私有的社会，节制自我，维持不完善，不理想的秩序，实是不完善的道德。所以出家的真义，即为否定固有社会的价值，放弃财产私有，眷属系著，投身于新的世界。"不拜王"；"四姓出家，同名为释"，即不受姓氏种族限制的集团，否认王权的至上。这难怪以家庭伦理为本位的儒家，要大惊小怪起来。

真实的出家者，为了"生老病死优悲苦恼"的解脱。解脱这些，需要内心烦恼的伏除，也需要社会环境的改革。内心清净与自他和乐，本是相关的。释尊为深彻的悲慧所动，冲破旧社会而出家，适应当时的机宜，以宗教者的身分，阐扬根本的彻底的教化。出家即自我私有的否定，营为舍离我执的生活。当然，也有为了国事、盗贼、债务、生活的逼迫而出家，或身虽出家，而依然在经济占有、男女爱著的心境中过活，不能契合出家真义的。凡是真实的出家者，一定不受狭隘的国家主义所拘蔽。但出家并不能出离社会，不过离开旧的而进入新的社会——僧伽。

僧团生活的一斑 参加僧团，即依戒律而过集团的生活，参加释沙门团而过平等自

由的生活。关于僧团生活，这里只能提到一点。参加僧团，要经受戒的仪式。如中途不愿出家，不防公开的舍戒，退出僧团。“见和同解”，建立于 同等的教育，出家的有不可缺少的五年依止修学的严格义务。如自立佛法的邪说，先由师友再三的劝告，还是固执的话，那就要运用大众的力量来制裁他。“戒和同行”，基于任何人也得奉行的平等原则。大众的事情，由完具僧格的大众集议来决定。这又依事情轻重，有一白三羯磨——一次报告，三读通过；一白一羯磨。就是无关大体的小事，也得一白，即向人说明。出家人的个人行动，完全放在社会里面。议事的表决法，经常采用全体通过制。如一人反对，即不能成立；也有行黑白筹而取决多数的。如违反净化身心、和乐大众的戒律，都要忏悔，向大众承认自己的错失。如犯重的，要接受大众的惩罚，令他为公众作苦工，或一切人不与他交谈，不与他来往，使他成为孤独者。如犯不可忏悔的重罪，即不能容他存留在僧团，这才能保持僧团的清净。所以说：“佛法大海，不宿死尸”。僧团中没有领袖，没有主教，依受戒的先后为次第；互相教诫，互相慰勉，结成一和合平等的僧团。尊上座，重大众，主德化，这是僧团的精神。“利和同均”，出家众过着乞士的生活，一切资生物——衣食住业四缘，都从乞化、布施而来。这或有属于团体公有的，或有属于私人的。释尊依当时的社会经济状况，制定生活的标准。但由于人类私欲的根深蒂固，不能不设法逐渐调伏，也容许有过量的衣物，但必须“净施”。净施，是特殊的制度，公开的奉献于大众、别人，然后由大众交还他管理使用。出家者在这样的民主的、自由的、平等的僧团中，度著少欲知足的淡泊生活，游行教化，专心定慧，趋向清净的解脱。这些，如昆奈耶中说。

解脱的正行

八正道 正觉解脱的正道，经中虽说到种种的项目，但八正道是根本的，是一切贤圣所必由的。关于八正道，经中有不同的叙述：一、从修行的目标说，得正定才能离惑证真；而要得正定，应先修正见到正念，所以前七支即是正定的根基、助缘。如《杂含》（卷二八·七五四经）说：“于此七道分为基业已，得一其心，是名贤圣等（正），三昧根本、众具”（参中含圣道经）。二、从修行的先导说，正见是德行的根本。如《杂含》（卷二八·七五〇经）说：“诸善法生，一切皆以（慧）明为根本。……如实知者，是则正见。正见者，能起正志……正定”。正见即明慧，是修行的摄导，如行路需要眼目，航海需要罗盘一样。所以说：“如是五根（信、进、念、定、慧），慧为其首，以摄持故”（杂含卷二六·六五四经）。正见对于德行的重要性，是超过一般的，所以说：“假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣”（杂含卷二八·七八八经）。大乘的重视般若，也即是这一意义的强化。而菩萨的大慧、深慧，不怕生死流转而能于生死中教化众生，也即是这正见——般若的的大力。三、以正见为首，以正精进、正念为助而进修。如正见，专心一意于正见，努力于正见的修学。又从正见中了解正志，专心一意于正志，努力于正志的修学。像这样，正语、正业、正命也如此。这样的正见为主，正精进、正念为助，“修学前七支，即得正定”（中含圣道经）。这是重视精进与专心，而看作遍助一切支的。这三说，并没有什么矛盾。

佛法的修学，以正觉解脱为目标。到达这一目标，要先有闻、思、修慧。“正见”，最先是闻慧，即对因果、事理、四谛、三法印等，从听闻正法而得正确深切的信解；理解佛法，以佛法为自己的见地。正见是分别邪正、真妄的，知邪是邪，知正是正，舍邪恶而信受纯正的（参中含圣道经）。这是“于法选择、分别、推求、觉知、点慧、开觉、观察”（杂含卷二八·七八五经）的抉择正见。如正见善恶因果，生死的相续与解脱，还是世间的正见，能“转向

善道”而不能出世。如对于四谛真理的如实知见,“依远离,依离欲,依于灭,向于舍”,那才是向解脱的出世正见。这样的正见,并不是浮浅的印象,要精进的努力,正念的专一,才能成就。得了佛法的正见,即应引发“正志”——类译正思惟。这是化正见为自己的理想,而立意去实现的番虑、决定、发动思。从理智方面说,这是思慧——如理思惟,作深密的思考,达到更深的悟解。从情意方面说,这是经思考而立意去实现,所以正志是“分别、自决、意解、数计、立意”思慧不仅是内心的思考,必有立志去实现的行为,使自己的三业合理,与正见相应。所以正志同时,即有见于身体力行的戒学,这即是“正业”、“正语”、“正命”。正语是不妄语、不绮语、不两舌、不恶口,及一切的爱语、法语。正业是不杀、不盗、不淫,与一切合理的行动。正命是合理的经济生活。佛法以智慧为本的修行,决不但是理观。理解佛法而不能见于实际生活,这是不合佛法常道的。“正精进”是离恶向善,止恶行善的努力,遍通一切道支。如专从止恶行善说,即戒的总相。以正见为眼目,以正志所行的正戒为基础,以正精进为努力,这才从自他和乐的止恶行善,深化到自净其心的解脱。“正念”是对正见所确认,而正志立意求他实现的真理,念念不忘的忆持现前。念是定的方便,因念的系念不忘而得一心,即“正定”。由于一心的湛寂,如实正智能依之现前。正念与正定,即修慧阶段。由修慧——与定相应的的正见而发无漏慧,才能完成正觉的解脱。八正道的修行,即戒、定、慧三学的次第增进,也是闻、思、修、三慧的始终过程,为圣者解脱道的正轨。

道的必然性与完整性 八正道是向上解脱所必经的正轨,有他的必然性。中道的德行,是不能与他相违反的。出家众依此向解脱,在家众也如此。所不同的,出家众的正命,指少欲知足的清净乞食;在家众是依正常的职业而生活。生活方式不同,所以正命的内容不同,但同样要以合理的方法而达到资生物的具足。这不应该非法取得,也不能没有,没有或缺乏,是会使身心不安而难于进修的。佛教信众的解脱行,固然非依此不可;即使没有出离心,没有解脱慧的一般世间行,也不能与八正道相违。八正道有二类:有“世俗有漏,有取,转向善趣”的,有“圣出世间无漏,无取,正尽苦转向苦边”的(杂含卷二八·七八五经)。这二者的差别,根本在正见。如是因果、善恶、流转、解脱的正见,以此为本而立志、实行,这是世俗的人天正行。如是四谛理的正见,再本著正见而正志、修行,即是能向出世而成为无漏的。

佛法以八正道为德行的总纲,这不是孤立的、片面的,是完善的、关联的,是相续发展、相依共存的,是知与行、志向与工作、自他和乐与身心清净的统一。佛法的德行,贯彻于正确的正见中;由知见来指导行为,又从行为而完成知见:这是知行的统一。依正见确立正志——向于究竟善的志愿,有志原更要有实际工作。没有志向,实行即漫无目的;但也不能徒有志愿,唯有实践才能完成志愿:这是志向与工作的统一。对人的合理生活,经济的正常生活,这是有情德行而表现于自他和乐中的;定慧的身心修养,是有情德行而深刻到身心清净,这也有相依相成的关系。释尊随机说法,或说此,或说彼,但人类完善的德行,向解脱的德行,决不能忽略这德行的完整性。否则,重这个,修那个,即成为支离破碎,不合于德行的常轨了。

道的抉择 “八正道行人涅槃”,是唯一而不许别异的正道。所以佛临灭时,对须跋陀罗说:“若诸法中无八圣道,则我第一沙门果,第二、第三、第四沙门果。以诸法中有八圣道故,便有第一沙门果,第二、第三、第四沙门果”(长含游行经)。这是怎样明确的开示!如来虽说有许多德行的项目,都不是不出于八圣道的。如“四念处”即正念的内容;“四正断”是正精进的内容;“四圣种”是正命的内

容;“四神足”是正定起通的内容。五根与五力:信(信解)即正见、正志相应的净心;精进即含摄得戒学的正精进;念即正念;定即正定;慧即依定而得解脱的正见。五根、五力与八圣道的次第内容,大体是一致的。“七觉支”,偏于定慧的说明。佛法道支的总体,或说为三增上学(杂含卷二九·八一七经)。三增上学是有次第性的:依戒起定,依定发慧,依慧得解脱。八正道的以正见为首,这因为正见(慧)不但是末后的目标,也是开始的根基,遍于一切支中。如五根以慧为后,而慧实是遍一切的,所以说:“成就慧根者,能修信根(精进、念、定也台此)……信根成就,即是慧根”(杂含卷二六·五六经)。慧学是贯彻始终的,八正道的正见,侧重他的先导;三学的慧学,侧重他的终极完成。参照五根慧根摄持,即可以解释这一次第的似乎差别而实际是完全一致。

佛法的依戒,从定发慧,一般误解的不少。定本是外道所共的的,凡远离现境的贪爱,而有系心一境——集中精神的效力,如守穷、调息、祈祷、念佛、诵经、持咒,这一切都能得定。但定有邪定、正定、净定、味定、不可一概而论。虽都可作为发定的方便,但正定必由正确的理解,正常的德行,心安理得、身安心安中引发得来。如经中常说:“因持戒故便得不悔,因不悔便得欢悦,因欢悦便得喜,因喜便得乐;因乐便得定”。佛对郴鬱低迦说:“当先净其初业,然后修习梵行。……当先净其戒,直其见,具足三业,然后修四念处”(杂含卷二四·六二四经)。满慈子对生地比丘说:“以戒净故得心(定的别名)净,心净故得见净”(中含七车经)。一般学者,每不从“净其戒,直其见”下手,急急的求受用,求证得,这难怪持咒等的风行了!其次,,从定发慧,也并非得定即发慧,外道的定力极深,还是流转于生死中。要知道,得定是不一定发慧的。从定发慧,必由於定前——也许是前生的“多闻熏习,如理思维”,有闻、思慧为根基。不过散心的闻、思慧,如风中的烛光摇动,不能安住而发契悟寂灭的真智,所以要本著闻、思的正见,从定中去修习。止观相应,久久才能从定中引发无漏慧。不知从定发慧的真义,这才难一切分别抉择,不闻不思,盲目的以不同的调心方法去求证。结果,把幻境与定境,看作胜义的自证而传扬起来。

戒 定 慧

戒

忏悔与持戒 八正道的内容,即戒、定、慧三增上学,今再分别的略为论说。厌倦一般生活,感到私欲占有的家庭罪恶,痛切有情的自相残杀,一切是无常与苦迫。发心出家的,必对於这样的人生有所警觉,对於过去的自己有所不满。对於生死有厌离心,即对於自己有忏悔心,这才能生活於出家的僧团而得佛化的新生。在家的信众,也要有“住非家想”的见地,才能成解脱分善根,或者现身证觉。所以在受戒时,举行真诚的忤悔,是非常重要的。释尊初期的弟子,都有过人生的深切警觉与痛悔。动机的纯正与真切,没有什么戒条,也能自然的合律。等到佛法风行,动机不纯的出家者多起来,佛这才因事制戒。但在外人看起来似乎制戒一多,僧品反而卑杂了。《中含》《伤歌罗经》即这样说:“何因何缘,昔沙门瞿昙施设少戒,然诸比丘多得道者?何因何缘,今沙门瞿云施设多戒,然诸比丘少得道者”?依释尊以法摄僧的意义说,需要激发为法的真诚;依僧团律制的陶冶,也能使学者逐渐的入律。所以说:“我正法律,渐作渐学,渐尽渐教……为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷施设禁戒”(中含瞻波经)。就是发心纯正的出家者,有时也会烦恼冲动起来,不能节制自己而犯了戒。这对于佛法的修习,是极大的障碍,这需要给以戒律的限制;已经犯戒的。即责令忏悔,使他回复清净。经中

常说:“有罪当忏悔,忏悔即清净”。因为一度的烦恼冲动,铸成大错,即印下深刻的创痕,成为进修德行的大障碍,不能得定,不能发慧。如引发定慧,必是邪定,恶慧。佛法的忏悔制,于大众前坦白的披露自己的过失,接受僧团规定的处罚。经过一番真诚的痛切忏悔,即回复清净。如瓶中有毒,先要倒去毒物,洗涤干净,才可以安放珍味。如布帛不净,先要以灰皂等洗净,然后可以染色。所以惟有如法的忏悔,才能持律清净,才能使动机不纯的逐渐合律。忏悔与持戒,有着密切的关系。所以戒律的轨则,不在乎个人,在乎大家;不在乎不犯——事实上每不能不犯,在乎犯者能忏悔清净。学者应追踪古圣的精神,坦白的发露罪恶,不敢覆藏,不敢再作,使自己的身心清净,承受无上的法味。

持戒与慈悲　戒律的广义,包含一切正行。但依狭义说,重在不杀、不盗不淫、不妄语等善。出家众的四根本戒,比在家五戒更严格。淫戒,连夫妇的正淫也禁止;妄语,重在未证谓证等大语,这都与定学有关。不杀、盗、淫、妄为根本的戒善,出家人多从消极的禁止恶行说。但在家众持戒,即富有积极的同情感。要知戒善是合法则的,也是由於同情——慈悲喜舍的流露而表现於行为的。如《杂含》(卷三七·一〇四四经)佛为鞞纽多罗聚落长者说:“若有欲杀我者,我不喜;我若所不喜,他亦如是,云何杀彼?作是觉已,受不杀生、不乐杀生”——淫盗等同。释尊称这是《自通之法》,即以己心而通他人之心的同情,近於儒家的恕道。所以身语根本戒的受持不犯,不但是他律的不可作,也是自律的觉得不应该作。这例如不杀,不使一切有情受杀生苦,也是给一切有情以安全感。进一步,更要爱护有情的生命,戒不即是慈的实践吗?“难含 ”(卷三二·九一六经)佛为刀师氏聚落主说:“若于有心杀生,当自悔责不是不类。若不有心杀生,无怨无憎,心生随喜。……心与慈俱。……如是偷盗封以悲心,邪淫封以喜心,妄语封以舍心”。这以四无量心别封四戒,不遇约他的偏重说,其实是相通的,如“中含”“波罗牢经”佛为波罗牢伽弥尼说:“”自见断十恶道,念十善道已,便生欢悦;生欢悦已,便生于喜;生于喜已,便止息身;止息身已,便自觉乐;身觉乐已,便得一心。多闻圣弟子得一心已,则心与慈俱,……无结、无怨、无志、无诤”——悲喜舍同。依五戒、八戒十善业而说到四无量心,这是经中常见的教说。尤其是“增一含 ”“三实品”,以施为“施福业”,五戒四无量为“平等福业”,七觉支为“思维福业”,这即是施、戒、定三福业,而佛称戒与四无量为平等福业,属于戒善,这是极有意义的。平等即彼此的同一,大乘所说的平等慈,同体悲,即是这一深义的发挥。慈悲喜舍与定心相应而扩充他,即称为四无量。这本是戒的根源;由于戒业清净,同情众生的苦迫,即引发慈悲喜舍的“无上人上”法。戒与四无量的相关性,可证明佛法——止恶、行善、净心的一切德行,本出于对人类——有情的同情,而求合于和乐善生的准则。戒与慈悲,是侧重于“无瞋”善根的。但这有限于时机的声闻法中,还不能充分的发挥出来!

定

离欲与定　依戒生定,是在三业清净的基础,修得清净的禅定(三昧、瑜伽等大同小异),为内心身验必要的修养法。印度从奥义书以来,已极其流行。释尊参学时。也曾学遇。佛虽不满于一般的禅,但从引发真慧来说,不能不说是方便;所以在佛法的德行中,还是有此一著。习定的方法,尽可不同,但大抵调身、调息、调心,使精神集中而归于平静。这有一重要事实,即修习禅定,必以离欲为先。如贪恋一般的现实生活,那是不能得定的。换言之,非鄙视——轻视现实生活,而倾向于内心——身心的理想生活不可。厌人间,欣天国;厌此间,慕他方,都可以得定的。禅定的本质,不外乎厌此欣彼,厌尘欲而心

乐。由于禅定的离欲，所以初下手时，先“呵五欲”——对于微妙的色、声、香、味、触，认识他的过患而厌弃他，尤其是男女欲。三界中的欲界，侧重于五欲及性欲，非离这物欲与性欲，即不能得定，不能生色界天，色界是没有这些欲的。所以如不能依定发慧，那末厌离物欲，厌离男女欲，寸心修定，即是外道的天行。印度一般的出家者，即是这样的。佛法的出家生活，也即适应这一类根性。

禅定必须离欲，欲到底是什么呢？微妙的五欲，不过是诱发情欲的因缘。内心一向受著环境的诱惑，所以呵责五欲。欲是习以成性，随境染著的贪欲。所以说：“欲我知汝本，意以思想生，若我不思汝，而汝则不生”（法句经）。“杂含经”（卷四八·一二八六经）说：“非世间家事，是则之为欲。心法驰觉想，是名士夫欲”。佛法的修定离欲，重于内心烦恼的调伏，并非拒绝世间一切。否则，守护根门，远离 五欲，会同于外道波罗奢那的堵塞聪明了（杂含卷一一·二八二经）。人类有眼等五根，即不能不受用五境；生存人间，即不能不衣食资生。所以佛法的离欲，不是拒绝这些，是净化自心而适当的——合于社会情况，合于身心需要而受用这些，不为环境的爱着而牵转。所以“杂含”（卷二一·五六四经）说“三断”，有“以食断食”；“中含”“漏尽经”说“七断”，有“从用（资生具）断”。特别是释尊自身的生活，可作确切的证明。释尊的生活，不但是粪扫衣，也有名贵的金缕衣；不但是粗食，也有百味食；不但树下坐，也住高楼重阁；不但独住山林，也常与四家共住。佛虽如此，还是被称为少欲、知足、无事、寂静（中含箭毛经）。这可见问题在内心；不系恋于环境，不追逐于尘欲，那末随缘适量的享受，无不是少欲知足。反之，如贪欲盛，那即使远离人间，粗衣恶食，也算不得少欲，离欲（参杂含卷一三·三０九经）。同样的，如说女人为男人的戒垢——男人为女人的戒垢，而戒垢 实是内心的情欲。所以犯淫戒，也不像理学者那样重视肉体的贞操。有比丘因淫欲心重，将生殖器割去。佛呵责他：当断的——贪欲不断，不该断的倒断了！然而人类生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家众，为什么要严格禁绝，不像封于衣食资生的相封节制呢？这可以说：衣食是无情的，虽与社会有关，但比较容易的自由控制。男女的牵制，系缚力特别强；在男女相互占有的社会结构中，苦痛是无法避免的，实是障道的因缘。有当时的社会中，适应当时的出家制，所以彻底戒绝男女的淫欲。如人间为北俱罗洲式的，依此而向出世，男女问题也许会像衣食一样的解决了。大乘净土中，有菩萨僧而没有出家众，即是这社会理想的实现！

一般的禅定，也有观慧，如厌此欣彼的“六行观”；又如四无色的“唯心观”；“不净观”与“九想观”等，都可从定中去修习，也可修此来得定，但这不一定能解脱。佛法常说依定发慧，所依的定不必是极深的，多少能集中精神就可以了。所以不得“根本定”的，或但得“未到定”的，但是一念相应“电光喻定”的，都可以引发胜义慧，离烦恼而得解脱。如“慧解脱阿罗汉”，不得禅定，但对于生死的的解脱，已切实做到。否则，定心愈深，愈陶醉于深定的内乐中，即愈脱佛法不相应。如因定而生最训或顶好的世界，也不能解脱，反而是“八离 ”的一难。佛法修定而不重定，是毫无疑问的。偏于禅定的，必厌离尘境而陶醉于内心。久而久之，生活必流于忽略世间的现实生活，思想必落于神我型的唯心论。佛法是缘起论，从现实经验的有情着手。立足于心色依存的缘起论，有自他和乐的僧制，这不是倾向独善，唯心者的境界。后期佛法的唯心论，与禅师瑜伽师结不解缘，这是有他发展的必然性的。禅定，要远离物欲与男女欲，但不知定境也同样的是贪欲。“中含”“苦阴经”中，论到“五欲”，主要的是物质占有欲。论到“色”，即是男女互相占有的淫欲。论到“觉”，即四禅定的定相应受。经中一一说明他的味

著,过患与出离;禅定以离物欲及性欲为主,而不知禅定也还是无明贪欲的产物。这对于专谈"受用"的学者,是怎样适当的教授!

定与神通 佛教的圣者,如"慧解脱阿罗汉",虽究竟解脱,还是没有神通的。反之,外道得根本的定的也有五通。依禅定而发神通,这是印度一般所公认的。神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通——五通,是禅定所引发的,常人所不能的超常经验。这究竟神奇到什么程度,姑且不谈;总之精神集中的禅师,身心能有某些超常经验,这是不成问题的。这不是佛法的特色,不能获得正觉的解脱,是外道所共有的。古代宗教的神秘传说,与有人利用这些神秘现象,号召人民作军事的叛变,这都是事实。佛法所重的是漏尽通,即自觉烦恼的清净。佛弟子能深入禅定的,即有此五通,佛也不许他们利用这些来传布佛法,更不许利用来招摇名利。非特殊情形,不能随便表现。如有虚伪报道,为佛法的大妄语戒,勒令逐出僧团。神通,对于社会,对于自己的危险性,惟有释尊才能深刻理会得。那些以神秘来号召传布佛法的,真是我佛罪人!

慧

闻思修与慧 无漏慧的实证,必以闻、思、修三有漏慧为方便。如不闻、不思,即不能引发修慧,也即不能得无漏慧"杂含"(卷三0·八四三经)曾说四预流支:"亲近善男子,德正法,内正思惟,法次法向"这是从师而起闻、思、修三慧,才能证觉真理,得须陀洹——预流果。这是修行的必然程序,不能躐等。然从师而起三慧的修学程序,可能发生流弊,所以释尊又说四依:"依法不依人,依义不依语,依了义不依不了义,依智不依识",作为修学的依准。一、亲近善知识,目的在听闻佛法。但知识不一定是善的,知识的善与恶,不是容易判断的。佛法流传得那样久,不免羼杂异说,或者传闻失实,所以品德可尊的,也不能保证传授的可信。善知识应该亲近,而不足为佛法真伪的标准,这惟有"依法不依人"。依法考辨的方法,"增一阿含经""声闻品",曾略示大纲:"有作是语:我能诵经,持法,奉行戒禁,博学多闻。正使彼有说者,不应承受,不足篸信。当取彼案法共论。……与契经相应,律法相应者,便受持之。设不与契经、阿昆曇相应者,当作是语:相当知之!此非如来之说"。考辨的方法,佛说为四类:一、教典与"契经、律、阿昆曇都不与相应,……不与戒相应,……此非如来之藏",即否认它是佛法。二、如教典不合,而照他的解说,都是"与义相应"的。这应该说:"此是义说,非正经本。尔时,当取彼义,勿取经本"。这是虽非佛说而合于佛法的,可以采取它的义理。三、如不能确定"为如来"所说也,为非也,而传说者又是"解味不解义"的,那应该"以戒行而问之"。如合于戒行,还是可以采取的。四、如合于教典,合于义理的,"此真是如来所说,义不错乱,应该信受奉行。即这是以佛语具三相来考辨。师尊或专约教典,说"以经为量"。或专约法义,说"三法印"。或专约戒行,说"波罗提木叉是汝大师。这依法不依人,是佛法慧命所寄,是古代佛法的考证法。在依师修学时,这是唯一可靠标准。我们要修学佛法,不能为宗派所缚,口传所限邪师所害,应积极发挥依法不依人的精神,辨别是佛说与非佛说,以佛说的正经为宗,以学者的义说为参考,才能引生正确的闻慧。二、从师多闻正法,要从语言文字中,体会语文的实义。如果重文轻义,执文害义,也是错误的,所以"依义不依语"。经上说:"闻色是生厌,离欲,灭尽寂静法,是名多闻"(杂含卷一·二六经)。正法的多闻,不是专在名相中作活计,是理会真义而能引解脱的行证。多闻,决不能离圣典语而空谈,但也不能执文害义。否则尽管博闻强记,在佛法中是一无所知的无闻愚夫!三、义理有随真理法相说,有曲就有情根性说,这即是了义与不了义,胜义说与世俗说。

如不能分别，以随机的方便说，作为思考的标准，就不免颠倒。所以说："依了义不依不了义"。这样，才能引发正确深撤的思慧。如以一切为了义，一切教为圆满，即造成佛法的儱侗与混乱。四、法次法向是修慧。依取相分别的妄识而修，无论如何，也不能得解脱，不能引发无漏正智，所以说"依智不依识"。应依无相、无分别的智慧而修，才能正觉，引道德行而向于正觉的解脱。佛法以正觉的解脱为目标，而这必依闻，思修三而达到；闻慧又要依贤师良友。这三慧的修学，有必然的次第，有应依的标准。这对于正法的修学者，是应该怎样的重视释尊的指示！

慧与觉证　在家出家的圣弟子，依八正道行，离有如实的悟境地，这是经中随处可见的。到此，净化自心功夫，才达到实现。怎样的观慧才能引发如实常觉呢？方便是非常众多的，或说四念处——观身不净，观受是若，观心无常，观法无我；或说四谛观；或说缘起的生起还灭观。但达到根本处，切近实证处，都是同观实相的——空、无相、无愿三解脱门。这是三法印的观门：依无常成无愿门，依无我成空门，依涅槃成无相门。等到由此而知法入法，即无二无别。如前三大理性的统一中说：法性是空寂而缘起有的，从缘起的生灭边，观诸行无常与诸法无我；从缘起的还灭边，观诸法无我与涅槃寂静。直从法性说，这即是性空缘起的生灭观，生灭即是寂灭。所以四谛观，缘起观，或侧重缘起流转而观不净、若、无常、无我，都是契入法性空的方便。由于适应时机，根治对于物欲、色欲的执著，所以说苦观、不净观。如不能依若而起无量三昧，或偏于不净观，会千百万严重的错误，佛世即有比丘厌身而自杀的（如杂含卷一三·三一一经）。佛为此而教令修安般，这那里是佛法观慧的常道！

法，是缘起假名而本来空寂的，但人类由于无始来的愚昧，总是内见我相，外取境相，不知空无自性，而以为确实如此。由此成我、我所，我爱、法爱、我执、法执，我见、法见。必须从智慧的观察中来否定这些，才能证见法性，离戏论缰传而得解脱。这必须"于此识身及外境一切相，无有我、我所见、我慢、使系著"（杂含卷一·二三经）。必须"不见一法可取而无罪过者。我若取色，即有罪过……作是知已，于诸世间则无取，无所取者自觉涅槃"（杂含卷一·二七二经）。要不住四识住，"攀缘断已，彼识无所住，……于诸世间都无所取、无所著。无所取、无所著已，自觉涅槃"（杂含卷二·三九经）。由慧观而契入法性，不是取相分别识的观察，是从无自性分别而到达离一切取相戏论的。如有一毫相可取，即不入法性。所以如中道的德行，从离恶行善的方面说，这是要择善而固执的。但从离相证觉说，如取著善行，以为有善行可行，有我能行，即成为如实觉的障碍，大乘称之为"顺道法爱"。释尊所以常说："法尚应舍，何况非法"？如佛常说地水火风等观门，"如于地有地想，地即是神（我）地是神所，神是地所。彼计地是神已，即不知地。……于一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼计一切是神已，便不知一切"（中含想经）。所以佛为跋迦利说"真实禅"——胜义空观说："于地想能伏地想，于水、火、风想无量空入处想，识入处想，无所有入处，非想非非想入处想，此世他世，日月，见闻觉识，若得若求，若觉若观，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禅者，不依地、水、火、风，乃至不依觉观而修禅"（杂含卷三三·九二六经）。这是都无所住的胜义空观，逻旋延修这样的禅观，由于佛的教化——缘起假有性空的中道而来（杂含卷一二·三0一经），这是慧证法性的不二门。

菩萨众的德行

菩萨行通说

空与慈悲　前来所说的在家与出家，约

释尊适应当时的一般声闻弟子说。本章的菩萨,虽不出于在家与出家,但约追跟释尊精神,发挥释尊本怀的佛教徒说。菩萨道源于释尊的本教,经三五百年的孕育长成,才发扬起来,自称大乘。大乘教虽为了适应时机而多少梵化,然而他的根本原理,到底是光华灿烂,能彻见佛法真髓!

先从空与慈悲来说明菩萨道。空,是阿含本有的深义,与菩萨别有深切的关系。佛会对阿难说:"阿难!我多行空"(中含小空经)。这点,"瑜伽论"(卷九0)解说为:"世尊于昔修习行位(菩萨),多修空住,故能速得阿耨多罗三藐三菩提,非如思惟无常苦住"。这可见菩萨是以修空为主的,不像声闻那样的从无常苦入手。"增一阿含经序"也说:"诸法甚深论空理,……此菩萨道不应弃"。如从缘起的三法印的深义说,无常即无有常性,本就是空的异名。但一般声闻弟子,对于无常故苦的教授,引起厌离的情绪极深。声闻、辟支佛们,不能广行利济众生的大事,不能与释尊的精神相吻合。他们虽也能证觉涅槃空寂,但由于厌心深,即自以为究竟。声闻的方便适应性,限制了释尊正觉内容的充分开展。佛从菩萨而成,菩萨的观慧直从缘起的法性空下手,见一切为缘起的中道,无自性空、不生不灭、本来寂静。这样,才能于生死中忍苦而不急急的自了,从入世度生中向于佛道。

与戒律有关的慈悲,声闻也不能说没有的。但佛灭百年,已被歪曲为粗浅的了(四分律七百结集)。声闻者不能即俗而真,不能即缘起而空寂,以为慈悲等四无量心,但缘有情,不能契入无为性。不知四无量心是可以直入法性的,如质多罗长者为那伽达多说:无量三昧与空三昧、无相三昧、无所有三昧。有差别义,也有同一义。约"无净"义说,无量与无相等,同样是能空于贪、瞋、凝、常见、我、我所见的(杂含卷二一·五六七经)。从空相应缘起来说,由于有情无自性,是相依相缘相成,自己非独存体,一切有情也不是截然对立的,所以能"无怨无瞋无志"。了达有情的没有定量性,所以普缘有情的慈悲——无缘慈,即能契入空性。四三昧中,三三昧即三解脱门,依三法印而成观;无量三昧,即是依苦成观。观一切有情的苦迫而起起拔苦与乐的同情,即"无量心解脱"。由于声闻偏重厌自身苦,不重孜有情苦;偏重厌世,不能即世而出世,这才以无量三昧为纯世俗的。声闻的净化自心,偏于理智与意志,忽略情感。所以德行根本的三善根,也多说"离贪欲故心得解脱,离无明故慧得解脱",对于离瞋的无量心解脱,即略而不论。声闻行的净化自心,是有所偏的,不能从净化自心的立场,成熟有情与庄严敢国土;但依法而解脱自我,不有依法依世间而完成自我。这一切,等到直探释尊心髓的行者,急于为他,才从慈悲为本中完全成声闻所不能完成的一切。

德行是应该均衡的、积谐的扩展,不能如听闻行那样偏颇。如针对厌离情深的声闻,应重视大悲的无瞋。对于不善根的根治,也认为贪欲是不善的,但不是最严重的。贪欲不一定厌弃有情,障碍有情,世间多少善事,也依贪爱而作成,惟有瞋恚,对有情缺乏同情,才是最幸反和乐善生的德行。所以说:"一念瞋心起,八万障门开"。恶心中,没有比瞋志更恶劣的。菩萨的重视慈悲,也有对治性。论理,应该使无痴的智慧,无贪的净定,无瞋的慈悲,和谐均衡的扩展到完成。

从听闻到菩萨 佛法,从一般恋世的自私的人生,引向出世的无我的人生。这有不可忽略的两点,即从家庭而向无家,从自他和乐而向自心净化。其中,出家的社会意义,即从私欲占有的家庭,或民族的社会关系中解放出来。这一出家,从离开旧社会说,多少带点个人自由主义的倾向;如从参预一新的社团说,这是超家族、超国界的大同主义。声闻的出家众,虽有和乐——自由、民主、平等僧团,但限于时机,乞食独身的生活,在厌世苦行的印度思潮中,偏重于"己利"的个人自由。

出家的社会意义,是私欲占有制的否定,而无我公有的新社会,当时还不能为一般所了解,只能行于出家的僧团中,戒律是禁止白衣旁听的。但彻见佛法深义的学者,不能不倾向于利他的社会和乐。菩萨入世利生的展开,即是完成这出家的真义,做到在家与出家的统一。这是人世,不是恋世,是否定私有的旧社会,而走向公共的和乐的新社会。同样的,一般人的自他和乐,道德或政法,基于私欲的占有制。这仅能维持不大完善的和乐。声闻者发现自我私欲的罪恶根源,于是从自他和乐而向自心净化德行。然而净化自心,不但是为了自心净化。因为这才能从离欲无执的合理行为中,促进完成更合理的和乐善生。这样,菩萨又从自心净化而回复到自他和乐。从自他和乐中的净化自心,从自心净化去增进自他和乐,实现国土庄严,这即是净化自心与和乐人群的统一。所以菩萨行的特点,是透出一般人生而回复于新的人生。

菩萨行的开展,是从两方面发展的:一、从声闻出家者中间发展起来。起初,是"外现声闻身,内秘菩萨行";自己还是乞食、淡泊、趣寂,但教人学菩萨如"大品经"的转教。到后来,自认声闻行的不彻底,一律学菩萨,这如"法华经"的回小向大。现出家相的菩萨,多少还保留声闻气概。这称为渐入大乘菩萨,在菩萨道的开展中,不过是旁流。二、从听闻在家信众中间发展起来。在家众修行五法而外,多修六念与四无量(无量三昧能入真,也是质多长者说的),这都是大乘法的重要内容。如维摩诘、善财、常啼、贤护等十六大士,都从在家众的立场,努力于大乘思想的教化。这称为顿入大乘的菩萨,是菩萨道的主流。新的社会——净土中,有菩萨僧,大多是没有出家声闻僧的;天王佛成佛,也是不现出家相的。印度出家的释迦佛,仅是适应低级世界——其实是印度特殊的宗教环境的方便。佛的真身,是现在家相的。如维摩诘。"示有妻子,常乐梵行";常啼东方求法,也与女人同车。这是从悲智相应中,作到了情欲与离欲——情智的统一。声闻的出家者,少事少业,度着乞食为法的生活。佛法为净化人类的崇高教化,度此淡泊精苦的生活,不是负社会的债,是能报施主恩的。换言之,真能修菩萨行,专心为法,过那独身生活,教化生活,当然是可以的。然而,菩萨行的真精神,是"利他"的。要从自他和乐的悲行中去净化自心的,这不能专于说教一途,应参与社会一切正常生活,广用利益有情的事业。如维摩诘长者的作为,如善财所见善知识的不同事业:国王、法官、大臣、航海者、语言学者、教育家、数学家、工程师、商人、医师、艺术家、宗教师等,这些都是出发于大愿大智大悲,依自己所作的事业,引发一般人来学菩萨行。为他利他的一切,是善的德行,也必然增进自己,利益自己的。利他自利,在菩萨行中得到统一。

从利他行中去成佛

三心 菩萨行是非常深广的,这只能略举大要,可从"般若经"的依止三心而行六度万行来说。三心,是"一切智智相应作意,大悲为上首,无所得为方便"。一、无所得为方便,是菩萨行的善巧——技巧。一般的行为,处处为自我的私欲所累,弄得处处是荆棘葛腾,自己不得自在,利他也不外自私。这惟有体悟空无所得,才能解脱自由。听闻虽体悟不取一切法相的空慧,由于偏于空寂,所自以为一切究竟,不再努力于自利利他的进修。这样,无所得又成为障碍了。菩萨的的空慧,虽是法增上的理智,但从一切缘起有中悟解得来,而且是悲愿——上求佛道,下化有情所助成的,所以能无所为而为,成为自利利他的大方便。二、一切智智相应作意,是菩萨行的志向。一切智智即佛的无上觉。心与佛的大觉相应,浅显的说,这是以悲智圆成的大觉大解脱为目标,立定志向而念念不忘的趋求,要求自己也这样的大觉,这是自增上的意志。一般的意欲,以自我为中心而无限的渴求。

声闻行以无贪得心解脱，偏于自得自足。菩萨的发菩提心，是悲智融和净化了的意志。有这大愿欲，即是为大觉而勇于趋求的菩萨。三、大悲为上首，菩萨行的方便、志趣，都以大悲为上首的。大悲是菩萨行的动机，是世间增上的情感。为了救济一切，非以无所得为方便，一切智智为目标不可。“菩萨但从大悲生，不从馀善生”。“未能自度先度他，菩萨于此初发心”。这是菩萨行的心体，以慈悲为本，从利他中完成自利——其实是自利与利他的互相促进，进展到自利利他的究竟圆成。

依三心修六度 依上面所说的三心，才能修菩萨的六度。但这是说，菩萨的一切德行，不能离去这伟大目标，纯正动机，适当技巧，不是说三者圆满了再来修学。六度是菩萨行的大纲，如“增一阿含经序”说“菩萨发意趣大乘，如来说此种种别，人尊说六度无极，布施、持戒、忍、精进，禅、智慧力如月初，逮度无极观诸法”。现在略叙他的特点：一、施：菩萨布施，初发心时，即将一切捨与有情。不仅是财物，就是自己的身体，知能，也否定为私有的，奉献于一切。因为这是依于父母师长等而来。即以财物来说，再不看作自己的。一切属于一切，自己仅是暂时的管理人。从世间缘成，世间共有的立场，为法为人而使用这些。就是修行的功德，也是由于佛菩萨的教道，由于有情的助成，也不能执为自己私有的。愿将此一切归于——回向有情，等一切有情成佛，自己再成佛。“有一众生未成佛，终不于此取泥洹”。这样的一切施，即菩萨“净施”。二、戒，为自他和乐善生而不得杀、盗、淫、妄，菩萨是更彻底的。声闻适应印度重定的天行——重于离欲净心，所以以淫、盗、杀、妄为次第，严格的禁止男女情欲。菩萨从“本业清净”、“本来不生”的悟解，又从净自心而回复到自他的和乐，又以不得杀、盗、淫、妄为次第。对于一切有情的悲济，虽不为局限于人类的学者所谅解，但扩展慈悲不忍的同情到一切，显示出了对于善生的无限尊重。从大智的契合真理，大悲的随顺世间来说，戒律决非消极的“不”、“不”可以了事；必需慈悲方便的能杀，能盗，能淫，能妄，才能完满的实现。如有人残害人类——有情，有情因此遭受难堪的苦迫。如不杀这恶人，有情会遭受更大的惨运；恶人将造成更大的罪恶，未来会受更大的痛苦。那末宁可杀这恶人，宁可自己坠地狱，不能让他作恶而自害害他。这样，应以慈悲心杀这恶人，这不是杀少数救多数，是普救一切，特别是对于作恶者的怜念。因为怜念他，所以要杀他。但愿他不作恶业，不坠地狱，即使自己因此落地狱，也毫不犹豫。对于杀害这个人，是道德的，是更高的德行，是自愿牺牲的无限慈悲。同样的，无论是国王、宰官、平民，如有非法的掠取财物，那不防“废其所主”，取消这王臣及聚落主的权位，从巧取、豪夺、侵占、偷窃者手中夺回来，归还被夺者，这当然需要方便一技巧。推翻他，从他手中索回，对于这个人或少数人也是善行。如让他受用非法得来的财物，即会加深他的罪恶；夺他，即是挽救他。菩萨的心中，是没有疾恶如仇的，应该是悲悯恶人过于善人。但这不是姑息纵恶，要以“我不入地狱，谁入地狱”的精神，起来杀他夺他。对于合理的少数或个人——多数是更应该的，为了救护他，不使他受非法的害、掠夺、奸淫、欺诳，如非妄语不可时，即不防妄语。对于异性的恋合，如可以因此而引他入正途，使他离恶向善，也不防以悲悯心而与他好合。总之，不得杀、盗、淫、妄，为佛法极严格的戒条，甚至说：一念盗心即犯戒，一念淫心即犯淫戒，谨敢到起心动念处。然而为了慈悲的救护，菩萨可以不问所受的戒而杀、盗、淫、妄。这样的犯戒，是合理的持戒，是究竟的持戒，所以说：“有犯戒成尸罗波罗蜜，谓菩萨教化众生，不自亲戒”。三、忍：施能摄受大众，戒能和乐大众，但有情间的隔碍，误会嫉害，是免不了的。菩萨为了贯彻上求佛道，下化众生的志愿，必须坚定的忍耐，经得起一切的迫害苦

难;即使是牺牲生命,也不能违背菩萨行。难行能行,难忍能忍,这才能完成菩萨的德行。否则,施与戒的努力,会功败垂成。四、进:这已略有说到。菩萨行的精进,是无限的,广大的精进,修学不厌,教化不倦的。发心修学,救济有情,庄敢国土,这一切都是为了一切的一切,不是声闻那样的为了有限目标,急求自了而努力。菩萨是任重致远的,如休舍优婆夷那样,但知努力于菩萨行的进修,问什么成不成佛。五、禅:这是自心调伏的静定,不一定是静坐,坐不过是初学的方便。菩萨禅要与悲智相应,从一切处去实践,做到动定静也定,如维摩诘所说的那样。"中阿含""龙象经"也说:"内心至善定,龙(喻佛)行止俱定,坐定臣亦定,龙一切时定"。又如弥菩萨那样的"不修禅定,不断烦恼",可作初学菩萨行的模范。因为如悲心不足,功德不足,急急的修定,不是落于外道"味定",就落入声闻"证实际"的窠臼。禅定是六度的一度,但应先从悲智中努力。六、慧:从胜义慧的悟人缘起性空说,这是与声闻一致的。不过菩萨应先广观一切法空,再集中于离我我所见。同时,不但是胜义慧,也重于世俗智,所以说:"菩萨求法,当于五明处求"。五明中,"声明"是文字、音韵学等;"因明"是论理学,认识论;"医方明"是医药,卫生学等;"工巧明"是理论科学;"内明"才是佛法。如不能这样,怎能教化有情?菩萨的自利利他行,一切都拥在这六度中。

依六度圆满三心　菩萨的修行六度,出发于三心,归结于三心,又进修于三心的推移过程中。试约菩萨行的历程业解说:一、立菩提愿,动大悲心,得性空见——无所得,这即是无贪、无瞋、无痴三善根的扩展。起初,以大悲心、真空见来确立大彻悟,大解脱的大菩提愿,即是发菩提心——这等于八正道的从正见而正志。不过八正道 重于解脱,不谈慈悲。二、本著三心和合的菩提愿,从自他和乐本位,修施、戒、忍、精进,也略学禅、慧,作种种利他事业;这等于八正道 的从正志到正精进,即是修大悲行。三、这样的本著三心而精进修行,等到悲心悲事的资粮充足,这才转向自心净化,修定发慧;这等于八正道的从正精进到正定。由利他而自利,证无所得的空寂理,这是般若的实证。四、接着,本著实证慧道拥的三心,广修六度,再从自他和乐本位,"成熟有情,严敢国土"即是以自利成利他的大悲行——略近声闻自证以上的随缘教化。末了,自利圆满,利他圆满,圆成究竟的大菩提。这佛陀的大菩提,即无贪、无瞋、无痴三善根的圆成;也是依法、依世间、依自的德行的完成。成佛,即是扩展人生,净化人生,圆满究竟的德行,这名为即人成佛。

菩萨不从自私的私欲出发,从众缘共成的有情界——全体而发心修行。对于依法、依自、依世间的,无贪,无瞋、,无痴的德行,确能完满开展而到达完成。然从菩萨的人世济生说,我们的世间,由于菩萨僧的从来没有建立,始终受着声闻僧的限制,形成与世隔离。所以菩萨的理想世界——净土,还不能有这个世间出现。有合理的世界,更能修菩萨行,开展增进德性而成佛;如在和乐的僧团中,比丘们更容易解脱一样。所以如确为大乘根性的菩萨众,应该多多为弥勒世界的到来而发心!

正觉与解脱

声闻的解脱

次第证果　贤愚万别的佛弟子,经善知识的教诲,僧团的陶练,如依法修行,谁也能得正觉的解脱。正觉——三菩提与解脱,是佛与声闻弟子所共同的,不过声闻众重于解脱,佛陀重于正觉罢了。在家出家的声闻众,为了无限生死的苦迫,觉了生死的根源是无明、贪爱,依中道行去修持,即能向于正觉,到达生死解脱。这必需坚毅恳到的精进,经非

常努力，才能豁然大悟，超凡成圣，转迷情的生活为正觉的生活。学者的进修实证，略分四级：一、须陀洹——预流果，这是内心初得从来未有的体验“知法入法”。虽没有究竟，但生死已可说解脱了。那时，断了生死根本，彻见寂灭法性，如说：“于此法(灭)，如实正慧等见，三结尽断知，谓身见、戒取、疑，是名须陀洹果。不坠恶道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然后究竟苦边”(杂含卷三·六一经)。三结是系缚生死烦恼中最重要的：身见即我见，由于智慧的证见无我性，不再于自身生神我想了。如阐陀说：“不复见我，唯见正法”(杂含卷一0·二六二经)。戒取，即执种种邪戒——苦行、祭祀、咒术等为能得解脱的。圣者不会再生戒取，去作不合理的宗教邪行。疑，是对佛法会的的犹豫。圣者“实得法身”，与佛及会心心相印，还疑惑个什么！依此进修，经二、斯陀含——一来，三、阿那含——不还，到究竟解脱的四、阿罗汉。阿罗汉，是生死的解脱者——无生；烦恼贼的净尽者——杀贼；值得供养尊敬的圣者——应供。如经中说：须陀洹虽破除烦恼，还有“馀慢”未尽(杂含卷五·一0五经)。此慢，或称为“慢类”。这是虽因无我智力，不再起分别的我我所见，但无始来习以成性的“内自恃我”，还不能净尽，所以还剩有有限——七生或一生的生死。这需要再经不断的努力，才能彻底根绝，幸到究竟解脱的境地。

声闻的证得初果与四果，是极不一致的。大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨槃陀伽。年龄极老的如须跋陀罗，一百二十岁；顶年轻的，如七岁沙弥均头。阿难从佛极久，还没有证罗汉；而舍利弗、憍陈如们，不过几天就成了罗汉。而且证得须陀洹以后，有现身进修即得阿罗汉的，也有证得初果或二果、三果后，停顿不前的。但生死已有限量，究竟解脱是不成问题了。证果的情形不一，大抵基于根性利钝，及信道——深信三实而努力求其实的精诚程度而定。这是人人可得的，但如心有所著，有所偏，不能恰到好处的行乎中道，特别是乱心妄执，那就非常难得了！

生死解脱 生死解脱，在圣者是自觉自证的。“我生已尽，梵行已立，所作已辨，不受后有”。现生涅槃的自证智，从“见法”说：由于无常无我而悟入法法归于寂灭，现觉得没有一毫可取可著的。这无著无累的觉证，即涅槃无生——生死不可得的确证。从“离欲”——烦恼说：不但在空性的现觉中，如日朗天空，没有一些儿阴影；即使从此出观，回复平常的心境——世俗智，也自觉得烦恼不起，这是可以试验的，如舍利弗说：“作是思维，我内心离欲否？是比丘当于境界或取净相(即故意想男女的亲爱，声色的娱心等)，若觉其心于远离顺趣浚注，……则能任自记：于五欲功德离欲解脱”(杂含卷一八·四九三经)。这样，确见自己的烦恼净尽，不会再从自我私欲私见而行动，即不会再作感生死的后有业。如明灯不加油，不久会归于息灭。

现生的证得涅槃，不但能确证未来生死的解脱，对于现生，更能实现解脱的自由。这由于通幸了无常、无我、无生——人生的究竟真理，知道一切的本来空寂，一切本来如此而必然如此的。如老死——无常性的必然到来，佛也没有例外，这有什么悲哀？依法持心，能于一切苦迫中得解脱，什么都不能挠乱圣者的心情。原来，人类苦迫无限，而归纳起来，不外乎两种：一从身而来的“身苦”，即有关于生理的，如饥寒等。二、从心而来的“心苦”，如外物得失的烦恼，生离死别的感伤，尤其是老死到来，感到自己的幻灭，罪恶的悔慊，系恋家族财产而起的痛苦。这二者虽有相互影响，但一是重于生理的，一是重于心理的。身苦是一般共感的，心苦即因人而不同。舍利弗为那拘罗长者说：“身苦心不苦”(杂含卷五·一0七经)，即揭示了佛法修行而得解脱的要义。佛弟子的定慧熏修，只是到达心地明净，真慧洞彻，即使老死到来那样的痛苦(其他的苦可知)，也不会引起系恋的心苦。

慧解脱的，身体的痛苦与常人一样。定力深的，身苦可以减轻，或者毫无痛苦。心苦是从自体爱所起的我我所见中引发来的情绪。圣者得无我慧，即能离爱欲而心得自在解脱。从自心净化的解脱说，这是出世法最根本的，唯一的重要问题。所以经中常说："贪欲尽者，说心解脱"。舍利弗说："大师唯说调伏欲贪"(杂含卷五·一0八经)。以贪欲——即集谛的爱为本的身心，是现生苦迫的根本，贪爱又是未来流转的根本。解脱了这，即现身自作证而得究竟解脱，未来不再受生死。现时能离去自我执，解脱自在，从自他和乐的行为中，营为正觉的合理生活。

涅槃 生死解脱，不是现生不死，不是未来永生，是未来的生死苦迫的不再起，于现生的苦迫中得自在。这样的解脱当体，即是涅槃。关于，从来有有馀涅槃，无馀涅槃的分别。依汉"阿含经"说：涅槃的一般意义，应该是不再来这人世间了。如"杂含"(卷三四·九五七经)说："众生于此命终，乘意生身生于馀处。当于尔时，因爱故取，因爱而住，故说有馀。……世尊得彼无馀，成为正觉"。"增一含"(五戒品)也如此说：比丘灭五下分结，即彼般涅槃，不还来此世，是为有馀江桨界。……比丘尽有漏成无漏，意解脱，智慧解脱，身身作证而自游戏，……是谓无余涅槃"。《中含》《善人往经》，对于少慢未尽而五下分结已断"的，更分为七善人；而现究竟不再受生死的，称为无余涅槃。这可见，涅槃有不再来这人的世间受生的意义。阿那含与阿罗汉——佛也是阿罗汉，都不再来人间，所以并称涅槃。但阿那含还有烦恼与身的剩余，阿罗汉才是无余的。

涅槃是现生自证的。自觉人世间生死的解脱，无论是于人间究竟，或于"彼处"究竟，生死的究竟解脱，称为般涅槃。得到涅槃，除了"众苦尽灭"，还可说什么？古德有以为还有身心的，有以为有心而没有身的。依契经说，这些是妄情的戏论！《杂含》(卷三二·九〇五经)说："如来者，色(受、想、行、识、动、应、虚诳、有为、爱)已尽，心善解脱，甚深广大，无量无数，寂灭涅槃。……如来若有，若无，若有无，若非有无后生死，不可记说"。又(卷三四·九六二经)说："色已断已知，受、想、行、识已断已知。断其根本，如截多罗树头，无复生分，于未来世永不复起。……甚深广大，无量无数，永灭"。"于一切见，一切受，一切生，一切我我所见、我慢、系著使、断灭。寂静，清凉，真实。如是解脱，生者不然，不生亦不然"。释尊对于涅槃，除了说明烦恼业苦的不生以外，以"无量无数，甚深广大"来形容。甚深广大无量无数，即法性空寂，这是超名相数量以上的。如《杂含》(卷三四·九六二经)说："如来法律，离诸枝条何业，唯空坚固独立"。别译作："瞿云亦复如是，已断一切烦恼结缚，四倒邪惑皆悉灭尽，唯有坚固真法身在"。幻化的身心永灭，惟是性空，惟是法身，这即是涅槃。有情的怕以个体永续，所以无限苦迫，只是迷情为本的诸 行，在我执的摄取、住著中、形成和合相续的生命个体。这才"五蕴识然"，死生不了。如破我除爱，即割了生死的边索，前五蕴灭而后五蕴不再起，即唯一法性而不可说为什么。如大海水，由于过分寒冷，结成冰块。冰块的个体，与海水相碍。如天暖冰消，那仅是一味的海水，更不能想像冰块的个性何在。这样，如想像涅槃中的身心如何，或以为小我融于大我，拟想超越的思议的个体，实在是妄情的测度！所以徒有情趣向于涅槃，可说"此灭故彼灭"，可说"如截多罗树头无复生分"。如直论涅槃，那是不能说有，也不能说无；不能想像为生，也不能说是无生，这是超名相数量的，不可施设的。所以焰摩迦以为"世尊所说无漏阿罗汉，身坏命终无所有"，被斥为邪见。试问，"如来见法真实如，住无所得，无所施设"(杂含卷五·一〇五经)，这怎样可想像为无所有呢？《本事经》(卷三)也说得极为明白："究竟寂静，究竟清凉，隐没不现，惟依于清净无戏论之体。

不可谓有，不可谓无，不可谓亦有亦无，不可谓彼非有非无，祇可说为不可施设究竟涅槃”。

佛陀的正觉

正觉与解脱的特胜 佛陀即得阿多罗三藐三菩提——无上正遍觉者。正觉的普遍性，究竟性，超过一般声闻弟子，所以佛陀是重于正觉的。学佛者也不称发出离心，而说发菩提心，声闻是闻佛教声而解脱，佛却“先未闻法，能自觉知，现法身知，得三菩提”（杂含卷二六·六八四经）。佛陀的正觉，是无贪、无慎、无痴的完满开展，究竟圆成；而声闻弟子的正觉，是偏于无贪、无痴的，佛与声闻的正觉，可说有程度上的差别。但这是说：佛陀的正觉，是智慧中心的含摄得无贪、无瞋、无痴，从身心净化，自他和乐的生活中得究竟自在。如众智慧的无痴说，无漏慧的证法性空，与声闻没有差别，举竟空是没有什么彼此差别的。能实现智证空如，即转凡成圣，转迷成悟。三乘同性的圣人，不是神，只是以智证空寂而得离欲解脱的自由人。不过，慈悲而偏于消极的不害他，这是声闻；重于积极的救护他，即是从修菩萨行而成佛。佛在这三乘同一解脱的圣格中，显出他的伟大。有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正觉，不但契合缘起的空性，更能透达缘起的幻有。慈悲利他的德行，更能发挥出来，不像声闻那样仅是消极的无净行。人间佛陀的无上正遍觉，应从真俗无碍，悲智相应中去说明与声闻的差别。

论到解脱，佛与声闻弟子平等平等。如《中含》《瞿默目犍连经》说：“若如来无所著等正觉的解脱，及慧解脱阿罗诃解脱，此二解脱无有差别，亦无胜如”。解脱的平等，约解脱能感生死的烦恼及生死说。如论到烦恼的习气，即彼此下不同，如舍利弗还有瞋习，毕陵伽婆蹉有慢习，这是烦恼积久所成的心性。虽然心地清净，没有烦恼，还要在无意间表露于身语意中。声闻的清净解脱，还不能改善习以成性的余习。这虽与生死无关，但这到底是烦脑的余习，有痴于究竟清净。古人譬喻说：声闻急于自了，断烦脑不断习气。这如犯人的脚镣，突然打脱，两脚虽得自由，而行走还不方便。菩萨于三大阿僧底劫修行，久已渐渐的消除习气；等到成佛，即烦恼与心气一切都断尽了。这如犯人的脚镣，在没有打脱时，已设法使他失去效用；等到将脚镣解去而得自由时，两脚即毫无不便的感觉。这解脱的同而不同，还是由于声闻的急于为已，菩萨的重于为人。

佛的相对性与绝对性 现实人间的佛陀，如释迦牟尼佛，成立于无贪、无瞋、无痴的均衡扩展，成立于尊重真理、尊重自己、尊重世间，而德行能作到时代的完成。这是说：在圣者正觉的同一性上，更有真俗无碍性，悲智相应性；达到这步田地即是佛。这在智证空寂的正觉中，没有彼此差别，是彻底的；三德的平衡开发，是完善的。本著这样彻底而完善的正觉，适应当时、当地、当机，无不恰到好处，佛陀是究竟圆满的！大乘法中说：菩萨初得无生法忍——这虽是慈悲相应的，约智证空性说，与声闻平等，即可称为得阿耨多罗三藐三菩提，可说成佛了。究竟圆满的佛陀，即是如此，不外乎净化人性，扩展人的德能而达到恰好处。这才是即人成佛的佛陀，实现于人间的佛陀！

在大乘法的展开中，佛陀观到达无所不知，无所不能，无所不在，绝对无限的佛陀，在从现实人间的佛陀说，这是多少可以考虑的。佛陀虽因久劫修行，有广大的世俗智，自发的胜义智，但无所不知，无所不能，无所不在，实难以从现实的佛陀中得到证明。反之，无所不知，无所不能，无所不在，佛也决不因此而称为佛陀。人间世——只要是现实存在的，即是缘起的存在，缘起是有相对的特性的，不能无所不在，无所不能，无所不知。佛陀观的发展到如此，因为佛法的普及民间，从信徒归

依佛陀的心情中发展出来，自释尊入灭，在时空的演变中，信众意欲——知识、能力、存在的无限欲求，不能满足于适应当时人间的佛陀，这才想像佛陀为无所不知，无所不能，无所不在，而为任何时代、环境、信众所不能超越的，推尊为圆满的，绝对的。这是理想的，是自我本质的客观化。一般宗教，幻想此为外在的神；而正见的佛弟子，即知道是自心的佛，是自我意欲本质的客观化。我们知道，成佛是智证——即三法印的空寂性的，这是没有彼此而可说绝对的，彻底的，能真俗无碍、悲智相应的。到达这，即是佛陀。知识、能力、存在，缘起的一切，永远是相对的。这并非人间佛陀的缺陷，这才是契当真理。虽说是相对的，但无论佛陀出现于什么时代，什么地方，他的知识、能力、存在，必是适应而达恰好的。佛陀的绝对性，即在这相对性中完成！

佛教经典

经

华严经

《华严经》，具名《大方广佛华严经》，是佛成道后在菩提场等处，藉普贤、文殊诸大菩萨显示佛陀的因行果德如杂华庄严，广大圆满、无尽无碍妙旨的要典。

此经汉译本有三种：一、东晋佛驮跋陀罗的译本，题名《大方广佛华严经》，六十卷，为区别于后来的唐译本，又称为"旧译《华严》"，或称为《六十华严》。二、唐武周时实叉难陀的译本，题名《大方广佛华严经》，八十卷，又称为"新译《华严》"，或称为《八十华严》。三、唐贞元中般若的译本，也题名《大方广佛华严经》，四十卷，它的全名是《大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》，简称为《普贤行愿品》，或称为《四十华严》。

此经第一译六十卷本，它的梵文原本三万六千偈，是由慧远的弟子支法领从于阗（今新疆和田一带）得来，于晋义熙十四年（418）三月十日在扬州（今南京）道场寺请天竺三藏佛驮跋陀罗译出，三藏手执梵本，译为汉语，法业笔受，慧严、慧观等润文，吴郡内史孟颚、右卫将军褚叔度为檀越，于元熙二年（420）六月十日译竟，刘宋永初二年（421）复校完毕（见《出三藏记集》卷九经后记等）。初译出时分五十卷，后改为六十卷，内分三十四品，总由七处、八会的说法而成。嗣后唐永隆元年（680）三月，天竺三藏地婆诃罗和法藏校勘此经，见所译《入法界品》内有缺文，因更就梵本译出从摩耶夫人到弥勒菩萨文一段约八九纸补入（见《华严经探玄记》卷一）。这就成为现行《华严经》六十卷本。

此经第二译八十卷本，它的梵文原本四万五千颂，系唐则天武后遣使从于阗求得，并请来其地三藏法师实叉难陀，于证圣元年（695）三月十四日在洛阳大遍空寺开始翻译，武后亲临译场首题品名，菩提留志、义净同宣梵本，复礼、法藏等并参与笔受润文，到圣历二年（699）十月十八日在佛授记寺译毕（见《开元释教录》卷九），成八十卷，内分三十九品，总由七处（同旧译）、九会（八会同旧译，新增"普光法堂"一会）的说法而成。后法藏发见此经《入法界品》中尚有脱文，仍与地婆诃罗校勘梵文，于第八十卷初从弥勒菩萨后至三千大千世界微尘数善知识前中间，补入文殊伸手摩善财顶十五行（《华严经疏》卷三、《华严经略策》），即为现今流行的《华严经》八十卷本。

此经第三译四十卷本，它的梵文原本一万六千七百偈（见《贞元释教录》卷十七）系南天竺乌荼国王亲手书写遣使于贞元十一年（795）十一月送赠来唐。翌年六月，唐德宗嘱罽宾三藏般若在长安崇福寺从事翻译，广济译语，圆照笔受，智柔、智通回缀，道弘、鉴灵润文，道章、大通证义，澄观、灵邃等详定，至

十四年(798)二月译毕,成四十卷。其内容系勘同旧新两译《华严经》的《入法界品》一品,但文字上大为增广;尤其是第四十卷有普贤十大行愿,和新添的普贤广大愿王清净偈,是前此两译《华严经》中所未有。

以上是汉译此经的三大译本。此外,此经中某一品或一部分传译于中国的为数也不少。公元二世纪中——后汉支娄迦谶曾于洛阳译出《兜沙经》一卷,当是此经别行本汉译的开始,吴支谦、西晋竺法护、聂道真乃至南北朝、隋、唐各朝,都有《华严经》的支分别行本译出,在法藏《华严经传记》卷一中曾列举有这类别行译本三十五部。今略就现存各本并对照唐译各品会列载如下:

《佛说兜沙经》一卷("如来名号品","光明觉品"),后汉支娄迦谶译。

《佛说菩萨本业经》一卷("净行品","十住品"),吴支谦译。

《诸菩萨求佛本业经》一卷("净行品"),西晋聂道真译。

《菩萨十住行道品》一卷("十住品"),西晋竺法护译。

《菩萨十住经》一卷(同上),东晋祇多密译。

《渐备一切智德经》五卷("十地品"),西晋竺法护译。

《十住经》四卷(同上),后秦鸠摩罗什译。

《佛说十地经》九卷(同上),唐尸罗达摩译。

《等目菩萨所问三昧经》三卷("十定品"),西晋竺法护译。

《显无边佛土功德经》一卷("寿量品"),唐玄奘译。

《佛说校量一切佛刹功德经》一卷(同上),宋法贤译。

《佛说如来兴显经》四卷("如来出现品"),西晋竺法护译。

《度世品经》六卷("离世间品"),西晋竺法护译。

《佛说罗摩迦经》三卷("入法界品"),西秦圣坚译。

《文殊师利发愿经》一卷(同上),东晋佛驮跋陀罗译。

《大方广佛华严经入法界品》一卷(同上),唐地婆诃罗译。

《佛华严入如来智德不思议经》二卷("普光法堂会"),隋阇那崛多译。

《大方广入如来智德不思议经》一卷(同上),唐实叉难陀译。

《大方广如来不思议境界经》一卷(别本华严),唐实叉难陀译。

《大方广佛华严经不思议佛境界分》一卷(同上),唐提云般若译。

《大方广佛华严经修慈分》一卷(同上),唐提云般若译。

《大方广普贤所说经》一卷(同上),唐实叉难陀译。

至如《华严》三大译本中的唐般若译四十卷《华严》,也同样是全部经中《入法界品》的别行。

此经的藏文译本,系由印度胜友、天王菩提和中国西藏智军共从梵文译出,并由遍照护加以复校,成一百十五卷(奈塘目录作一百三十卷,德格目录作一百一十六卷,实为一百一十五卷),内分四十五品,前四十四品相当于唐译本前三十八品,第四十五品相当于唐译本第三十九《入法界品》,又藏译本比汉译本多出第十一品和第三十二品,其他各品文句上也颇有出入。

关于此经的梵本,如梁译《摄大乘论释》卷十五说:"《华严经》有百千偈,故名'百千经'。"又《华严经传记》卷一也称,西域传说此《华严大不思议解脱经》有三本:其中上中两本隐而不传,下本有十万偈,四十八品,现流天竺。此中所说现流天竺的下本有十万偈,和《大智度论》卷一百所说"《不思议解脱经》有十万偈",晋译《六十华严经后记》所说"《华严经》梵本凡十万偈"相符,而证明此经亦名

《不思议解脱经》,全本凡十万偈,而《四十华严》乃其中的一部分。如《贞元释教录》卷十七说:"梵本《大方广佛花严经》总有六夹,共十万偈,大唐已译八十卷当第二夹了,今南天竺国王所进当第三夹(即般若译《四十华严》梵本),有一万六千七百偈"。又《四十华严经后记》也说此梵本是"南天竺乌荼国……王手自书写《大方广佛华严经》百千偈中所说'善财童子亲近承事佛刹极微尘数善知识行中五十五圣者善知识入不思议解脱境界普贤行愿品'"。再参考世亲《十地经论》与金刚军、坚慧的释论,解释此经《十地品》,寂天的《大乘集菩萨学论》也引用此经《贤首品》的偈颂等情形来看,可以想见此经的《入法界》、《十地》乃至其他各品在印度古代已各成一经而分别流行。其中《入法界品》(即《四十华严》)和《十地品》,且为尼泊尔佛教中古来通常传诵的九部大经之二,因而这两品的梵本在尼泊尔一直保存。到十九世纪中,这两品梵本随着其他梵典又由尼泊尔更流传到印度、英、法、日本等国,并有所校勘出版。现行梵文《十地品》有近藤晃曜校刊本(东京,1936),《入法界品》有铃木大拙,泉芳璟校刊本(京都,1934~1936),《普贤菩萨行愿赞》有渡边海旭校刊本(1902)。至于其他各品的梵本似都已散佚而未见发现。

此经的汉译本中,以唐译八十卷本的文义最为畅达,品目也较完备,因而在汉地流传最盛。以下依据这一译本略述此经的内容:

唐译本经系由九会的说法组合而成。第一会,叙佛在菩提场中初成正觉,道场无量妙宝庄严,金刚座上的遮那佛身万德圆满。十方世界微尘数菩萨乃至金刚力士诸神诸天等各具无量功德一时云集,各各说颂赞佛,所有的华藏庄严世界海中一切世界也都同样入佛境界(《世主妙严品》第一)。诸菩萨和一切世间主说颂问佛,佛现瑞相放光说颂,又现诸神变,一切法胜音等菩萨各说颂赞佛(《如来现相品》第二)。时普贤菩萨入佛三昧,受诸佛赞叹摩顶,从三昧起,十方一切如来放光颂赞普贤菩萨,一切菩萨也同颂赞(《普贤三昧品》第三)。普贤菩萨以佛神力,向道场海众诸菩萨说世界海等十事,分别显示十方刹土的形相和它的原因(《世界成就品》第四)。普贤又说毗卢遮那往昔修行所严净的华藏庄严世界海无量妙宝庄严功德,乃至世界海中一切世界的庄严和诸佛号(《华藏世界品》第五)。普贤又说这是由于毗卢遮那过去世为大威光太子时供养诸佛广修无量妙行的广大功德庄严成就(《毗卢遮那品》第六)。

第二会,叙佛在普光明殿莲华座上,显现神变,十方菩萨都来集会。文殊师利菩萨承佛的威力,向众菩萨称说佛的名号,由于随应众生各别知见,遂有无量不同的名号如来为众说法(《如来名号品》第七)。文殊师利又说娑婆世界中苦集灭道四圣谛的种种异名,和十方一切世界无量不同的四圣谛名,都随众生心,令得调伏(《四圣谛品》第八)。这时佛两足轮放光,普照十方,各现佛事,文殊师利说颂称扬佛的无边功德行愿(《光明觉品》第九)。文殊师利菩萨又和觉首等九菩萨反复问答十种甚深佛法明门(《菩萨问明品》第十)。智首启问,文殊师利答说菩萨身语意业动静语默中为饶益众生应发起的一百四十种的清净愿行(《净行品》第十一)。文殊师利问,贤首以偈答说菩萨修行的无量殊胜功德,信愿不虚,定慧圆满成就等事(《贤首品》第十二)。

第三会,叙佛不离菩提树下,上升须弥山帝释宫殿,帝释庄严宫殿,迎佛入座,并和诸天说颂赞佛(《升须弥山顶品》第十三)。十方佛世界法慧等菩萨都来集会,各说偈颂称赞佛所修行的无量胜妙功德(《须弥顶上偈赞品》第十四)。法慧菩萨由于佛的威力,入无量方便三昧,受到诸佛赞叹并摩顶,他出定广说十住的法门,每住中各有闻、修十法(《十住品》第十五)。这时正念天子来问,法慧向他宣说修习梵行种种无相观法(《梵行品》第十

六)。又天帝释来问,法慧向他宣说菩萨初发菩提心所得的种种无量功德,发心便能和佛平等,也无所得(《初发心功德品》第十七)。精进慧问初发心菩萨如何修习,法慧答说十不放逸,得十清静,十佛欢喜,十法安住,十法入地,十法行清净,十种清静愿,十法圆满大愿,十无尽藏等修行的法门和所应得的成就(《明法品》第十八)。

第四会,这时佛升向夜摩天宫,夜摩天王庄严殿座迎请如来,说颂赞佛,佛即入座(《升夜摩天宫品》第十九)。功德林菩萨等微尘数菩萨都来集会,十大菩萨各说偈颂称扬佛周遍法界的行愿功德(《夜摩宫中偈赞品》第二十)。功德林菩萨由于佛的威力,入善思惟三昧,受到诸佛称赞并摩顶,他出定广说十行的法门,并一一分别其行相(《十行品》第二十一)。功德林又对诸菩萨说菩萨十无尽藏的一一行相,由此能令一切行者成就无尽大藏(《十无尽藏品》第二十二)。

第五会,这时佛又升兜率天,兜率天王庄严殿座迎请如来,说颂赞佛功德,佛即入座(《升兜率天宫品》第二十三)。金刚幢等十大菩萨和微尘数菩萨从十佛世界来集。各说偈颂称扬佛德(《兜率宫中偈赞品》第二十四)。金刚幢菩萨由于佛的威力,入智光三昧,受到诸佛称赞并摩顶,他从定起,向诸菩萨广说十回向法门,并一一分别解说所修行相(《十回向品》第二十五)。

第六会,叙佛在他化自在天宫摩尼宝殿,诸方世界诸大菩萨都来集会。这时金刚藏菩萨由于佛的威力,入大智慧光明三昧,受到诸佛称赞并摩顶。他从定起,向众说出十地的名称。这时解脱月等诸菩萨请他解说,佛也放光加以神力,金刚藏菩萨便向众演说甚深的十地法门行相(《十地品》第二十六)。

第七会,佛在普光明殿,普眼菩萨向佛问普贤菩萨三昧所修的妙行,佛教他自请普贤菩萨宣说。这时大众希望见到普贤菩萨并殷勤顶礼,普贤菩萨才以神力出现,向众广说十大种三昧的高深法门(《十定品》第二十七)。普贤又向大众说十种神通(《十通品》第二十八)。又向大众说十种法忍(《十忍品》第二十九)。这时心王菩萨问,佛向他宣说阿僧祇不可说的数量和世间出世间一切诸法不可说说的事理(《阿僧祇品》第三十)。心王菩萨又向大众宣说诸佛世界的寿量和它们的长短比较(《寿量品》第三十一)。又向大众宣说十方诸菩萨和他们的眷属的住处并常住说法的地名(《诸菩萨住处品》第三十二)。这时会中诸菩萨心中希望知道诸佛的国土、本愿、种姓、出现、佛身、音声、智慧、自在、无碍、解脱等不思议事,佛便加持青莲华藏菩萨向莲花藏菩萨广说佛所住的十不思议法门《佛不思议法品》第三十三)。普贤菩萨向诸菩萨演说佛的身相庄严,略说有九十七种大人相,以及十华藏世界海微尘数大人相(《如来十身相海品》第三十四)。佛向宝手菩萨宣说如来的随好中各有光明,周遍法界,能够拔出地狱的苦,生兜率天,乃至令证得十地等广大无尽的功德(《如来随好光明功德品》第三十五)。普贤菩萨又向大众演说佛为解脱众生结缚,瞋心能障百万法门,应当勤修十法,具十清净,十广大智,得十种普入,住十胜妙心,获十种佛法善巧智(《普贤行品》第三十六)。这时佛从眉间放光,名如来出现光,如来性起妙德菩萨向佛请问大法,佛又放光入普贤菩萨品,普贤菩萨便广说佛以十无量法出现,以十无量百千阿僧祇事得到成就。说罢,诸佛称赞并为会众授记,普贤最后说颂劝众受持(《如来出现品》第三十七)。

第八会,叙佛在普光明殿,普贤菩萨入佛华藏庄严三昧,从三昧起,普慧菩萨请问菩萨依、菩萨行乃至佛示般涅槃等二百个问题,普贤菩萨一问十答,分别演说二千法门。诸佛现前赞喜。普贤菩萨再用偈颂重说菩萨的功德行处(《离世间品》第三十八)。

第九会,佛在逝多园林,和文殊普贤等五百大菩萨、大声闻并无量世主聚会。佛以大

悲入师子频申三昧，遍照庄严十方世界各有不可说刹尘数菩萨来会，各现神变供养境界。诸大声闻不知不见。十大菩萨说颂赞佛。普贤菩萨演说这师子频申三昧的十种法句。佛又显现种种神变、种种法门、种种三昧等相，文殊菩萨说颂称赞，诸菩萨都得到无数大悲法门，从事利乐十方一切众生。文殊菩萨和大众辞佛南行，尊者舍利弗和六千比丘也承佛神力发心随同南行。他们行到了福城东，在庄严幢娑罗林中大塔庙处说法，这时善财童子等二千人前来顶礼听法，发菩提心，其中善财童子一心求菩萨道，说颂问教，文殊师利指示他去求访善知识，善财童子便辗转南行参访了德云比丘乃至弥勒菩萨等五十三位善知识，听受了无数广大甘露法门，最后见到普贤菩萨，由于普贤的开示，次第得到普贤菩萨诸行愿海，终于证入法界。末了普贤菩萨说颂称扬佛的功德海相(《入法界品》第三十九)。

此经的宗趣，古来也有各样不同的见解：如齐昙衍说此经是以无碍法界为宗，隋灵裕说此经是以甚深法界心境为宗，还有人说此经是以缘起为宗，还有人说此经是以唯识为宗，唐敏(法敏)、印(?)二师说此经是以因果为宗，隋慧远说此经是以华严三昧为宗，隋达摩笈多说此经是以观行为宗，还有人说此经是以海印三昧为宗，北魏慧光说此经是以因果理实为宗。唐贤首(法藏)依慧光说加以充实，即以因果缘起理实法界为此经的宗趣(清凉《华严经疏》卷三)，这也成为后来贤首宗师对于此经的共同见解。

此经的义理，为古今佛教学人所一致尊重。从南北朝以来，以判教著称的江南三家都将此经判为顿教，而以其他经典判为渐教或不定教。其时北方七家判教的步调虽参差各不相同，但也以此经判为诸教中最高的圆教或顿教、真宗、法界宗等。此后隋吉藏立三转法轮，以此经为根本法轮；天台智顗立化仪四教，以此经列为顿教，又立化法四教，以此经列为别兼圆教；唐窥基立三时教，以此经为中道教；贤首宗师则以此经判为五教中的一乘圆教，或十宗中的圆明具德宗。都显示此经在佛教中向来被认为是最圆顿的经教。

关于此经古来传播的情形，相传佛灭度后，此经在印度曾经隐没，后龙树菩萨弘扬大乘，便将它流传于世。龙树还造出《大不思议论》十万偈以解释此经，现行汉译的《十住毗婆娑论》十六卷，便是该论的一部分，为此经《十地品》中初二地的解说。在这以后，世亲菩萨也依此经《十地品》造出《十地经论》，发挥了《华严》的要义，金刚军、坚慧、日成、释慧诸论师又各造出了《十地经论》的解释(日成、释慧两释现存有藏文译本)，可以想见此经在古代印度曾经部分流行一时。至于全经在当时当地流传的情形不详。

从后汉以来，此经的别行本在中国虽陆续译出不少，但它的传弘还不见兴盛。到了东晋佛驮跋陀罗的六十卷本译出以来，此经才受到汉地佛教学人的重视，对它传诵、讲习乃至疏释的情形也渐行热烈。如最初参与此经译场的法业，曾亲承佛驮跋陀罗的口义而撰成《义记》二卷；随后刘宋求那跋陀罗曾讲解过此经多次，北齐玄畅更对此经随章逐句畅加疏讲。北魏勒那摩提也曾弘讲此经，刘谦之精研此经，制《华严论》六百卷。这时菩提流支又译出了《十地经论》，由于《地论》的弘通，此经更得到相应的发扬，地论师慧光又撰制了此经的《广疏》和《略疏》(现存一卷)，并以此经判为圆教而广为弘敷。又齐大觉寺僧范著有《经疏》五卷，邺中昙遵著有《经疏》七卷，洛州昙衍著有《经疏》七卷，后魏灵辩著有《经论》一百卷(现存一卷)，魏北台智炬著有《经疏》七卷。嗣后隋相州演空寺灵裕著有《经疏》八卷(现存《文义记》第六卷)，《旨归》一卷；西寺昙迁著有《华严明难品疏》十卷；西京慧藏著有《义疏》十卷；西京洪遵著有《经疏》七卷；净影寺慧远著有《经疏》七卷，《十地论义记》七卷(现存四卷)；嘉祥寺吉藏

著有《游意》一卷(现存);武德寺慧觉著有《十地品疏》十卷;唐越州法敏著有《经疏》七卷;终南山智正著有《经疏》二十二卷;慈恩寺灵辩著有《经疏》十二卷。而南北各地风行讲诵,更促进了华严学的广泛开展。

随着此经在隋、唐时代的盛行传通,遂有以专弘这一经的教观为主的贤首宗渐次形成。首先是隋杜顺(法顺)在终南山弘通此经,并著《华严五教止观》一卷(现存)和《华严法界观门》一卷(现存),以彰此经的玄旨而开一宗的基础。他的弟子至相寺智俨更发展了他的心要,并参照地论师的学说,著有《华严经搜玄记》九卷(现存),为贤首宗师疏述旧译本经的最早的名著。智俨还宗依经义,著述《华严经孔目章》四卷(现存),《华严五十要问答》二卷(现存),《华严一乘十玄门》一卷(现存),《六相章》一卷(今佚),以显一经的要义。嗣后大成贤首宗的贤首(法藏),更广泛发挥此经的教义,著有《华严经探玄记》二十卷(现存),为贤首宗疏解旧译本经的重要名著。他还著有《华严经文义纲目》一卷(现存),《华严经旨归》一卷(现存),《华严八会章》一卷,《华严经翻梵语》一卷,《华严旧经梵语及音义》一卷等。此外他还依据此经著有关于此宗宗义的名著,如《华严五教章》(现存),《华严义海百门》(现存)等。他的弟子荷恩寺宗一,也著有《华严经料简》十二卷,《华严经疏》二十卷。此上所有关于此经的讲习疏解,皆是依晋译《六十华严》而作。

到了武周时,实义难陀的《八十华严》译出,法藏以垂暮之年参预了译场笔受,还依据新译《华严经》著有《开脉义记》一卷(现存),《新经三昧记》一卷,《七处九会颂》一卷,《华严略疏》十二卷,以显释新经文义。法藏的弟子静法寺慧苑也根据新经著有《续华严经疏刊定记》三十卷(现存),突破师说,自抒己见。他并著有《华严经音义》四卷(现存),《华严旋复章》十卷,《九会章》一卷等。后来清凉(澄观)更大振华严的宗风,纠正慧苑的异见,发挥贤首的正统学说,撰有《华严经玄谈》九卷(现存),华严经疏》六十卷(现存),《随疏演义钞》三十卷(现存),为贤首宗师疏释新译本经的最大名著。此外他还著有《华严经钞科》十卷(现存),《华严经略策》一卷(现存),《华严经七处九会颂释章》一卷(现存)等。但到了贞元中,澄观又参预了四十卷《华严经》的译出,他又撰著《普贤行愿品别行疏》六卷(现存),贞元《华严经疏》十卷(现存),以阐述《四十华严》的深义。澄观的弟子圭峰草堂寺宗密也著有《普贤行愿品别行疏钞》六卷(现存),《行愿品疏科》一卷(现存),以显彰澄观的心要。宗密还著有《新华严合经论》四十卷。以上专弘此经并因而蔚成一宗的法顺、智俨、法藏、澄观、宗密五师,世称为华严五祖,为汉地传播《华严经》的主要学匠。

宗外的名家,有长者李通玄,精研此经,著有《新华严经论》四十卷(现存),发挥了《八十华严》的新义。他又著有《华严经中卷大意略叙》一卷(现存),《华严经修行次第决疑论》四卷(现存)等。又天台宗荆溪湛然,也著有《华严经愿行观行骨目》二卷(现存)。又静居撰有《麟德殿讲华严经玄义》一卷等。

唐代以后,此经的弘扬讲习仍相当殷盛,各朝的重要注疏有:宋观复的《华严疏钞会解记》十卷,复庵的《华严纶贯》一卷(现存),戒环的《华严经要解》一卷(现存)通道的《华严经吞海集》三卷(现存),《华严法相概节》一卷,辽鲜演的《华严经玄谈抉择》六卷(现存),元普瑞的《华严悬谈会玄记》四十卷(现存),明德清的《华严经纲要》八十卷(现存),善坚的《华严经大意》一卷(现存),方泽的《华严经合论纂要》三卷(现存),李贽的《华严经合论简要》四卷(现存),清永光的《华严经纲目贯摄》一卷(现存),《华严三十九品大意》一卷(现存)等。

以此经的观行讲习为目标的华严宗风,从唐代以来即远播于海外。七世纪中,新罗义湘曾来唐在智俨门下受学,回国后弘通此

经，为朝鲜华严宗初祖。同时元晓在新罗也精研此经，著有《华严经纲目》一卷，《华严经疏》十卷（现存一卷）。又新罗太贤著有《古迹记》十卷，表圆著有《华严文义要决问答》四卷（现存），并在该地大为弘通。又八世纪中，此经已在日本书写流传，随后唐僧道璿东渡传讲《华严》，为日本华严宗初祖，此后此经在该国传弘讲习颇盛。该国有关此经的著作，有宗性的《华严经义钞》四十卷（现存），凝然的《华严经品释》一卷（现存），《华严经探玄记洞幽钞》一百二十卷（现存），凤潭的《华严经探玄记玄谈》一卷（现存），兴隆的《华严玄记大略钞》四十九卷（现存），普寂的《华严探玄记发挥钞》十卷（现存），《探玄记讲要》八卷（现存）等。

圆 觉 经

《圆觉经》，具名《大方广圆觉修多罗了义经》，一卷，唐罽宾沙门佛陀多罗译。是唐、宋、明以来教（贤首、天台）、禅各宗盛行讲习的经典。

此经译者的生平事迹不详。据《开元释教录》卷九说："沙门佛陀多罗，唐云觉救，北印度罽宾人，于东都白马寺译《圆觉了义经》一部。此经近出，不委何年；……但真诠不谬，岂假具知年月耶？"《续古今译经图记》、《贞元新定释教目录》卷十二也同此记载，认为此经译出的年月有疑问。又宗密《圆觉经大疏》卷上之二说："北都藏海寺道诠法师《疏》又云：羯湿弥罗三藏法师佛陀多罗，长寿二年（693）龙集癸巳，持于梵本至神都，于白马寺翻译，四月八日毕。其度语、笔受、证义诸德，具如别录。不知此说本约何文？素承此人学广道高，不合孟浪。……然入藏诸经，或失译主、或无年月者亦多，古来诸德皆但以所诠义宗定其真伪矣。"同《疏钞》卷四之上又说："言龙集者，有释云高宗大帝，……此说恐谬：……长寿年是则天之代，然今亦未委其指的也，待更寻检。疏具如别录者，复不知是何图录，悉待寻勘。"或见古德对此经的翻译记载多有所疑，但都信其真诠不谬，而并致其笃信之忱。

此经的内容，是佛为文殊、普贤等十二位菩萨宣说如来圆觉的妙理和观行方法。全经一般分作序、正、流通三分。

初、序分，叙述佛入于神通大光明藏三昧，诸佛众生清净寂灭平等圆满不二所现净土，有文殊师利等十二大菩萨为上首的十万大菩萨众，皆入此三昧住于如来平等法会。

次、正宗分，叙佛因文殊师利等十二大菩萨次第请问，而依次宣说圆觉的义理和观行，即分十二章，每章先以长行问答说法，后以偈颂重宣其义。其中：一、文殊章，是一经的宗趣所在。宣说有大陀罗尼——圆觉法门，流出一切清净真如、菩提、涅槃及波罗蜜。显示佛菩萨的因行果相都不外乎修证本有的圆觉道理。以下各章即说其观行。二、普贤章，说示圆觉境界的修行方便，远离一切幻妄境界，知幻即离，离幻即觉。三、普眼章，说示修习圆觉，应当正念远离诸幻，先依奢摩他行，坚持净戒，宴坐静观身心幻垢、人法二空，乃至幻灭垢尽，一切清净，觉性平等不动。四、金刚藏章，说示圆觉本性平等不坏，众生有思惟心不能测度如来境界，故应先断无始轮回根本。五、弥勒章，说示爱欲为伦回根本，一切众生由本贪欲，发挥无明，显出五性差别不等，依事理二障而现深浅。应发大愿，求善知识，渐断诸障，证大圆觉。六、清净慧章，说示圆觉自性本无取证，但于除灭一切幻化修证位中，有凡夫随顺觉性、菩萨未入地者随顺觉性、菩萨已入地者随顺觉性、如来随顺觉性诸位差别。七、威德自在章，说示修行的方便，依着众生的根性而有三种差别：一、奢摩他、二、三摩钵提、三、禅那，此三法门若得圆证，即成圆觉。八、辩音章，说示单修奢摩他或三摩钵提或禅那一法，乃至或先或后齐修二法

乃至三法等二十五种清净定轮的修行方法。九、净诸业障章，说示觉性本净，但由众生从无始以来，妄执有我、人、众生、寿命，认四颠倒为实我体，妄生瞋爱，生妄业道，不能入于清净觉海。十、普觉章，说示欲求圆觉，应除作、任、止、灭四种病相，以及去除诸病求证圆觉之道。十一、圆觉章，说示修行大圆觉者，长期、中期、下期三种安居的方法，以及修习奢摩他、三摩钵提、禅那三观等方便。十二、贤善首章，说示此经名"《大方广圆觉陀罗尼》"、亦名《修多罗了义》等五名，并信闻受持此经的功德利益等。此章通行本中只有长行问答说法，未有偈颂重宣其义，比起以前十一章来文体似欠完整。近世日本松本文三郎氏偶获古来本《圆觉经》下卷一帖，见此贤善首章佛说至"汝善男子，当护末世是修行者，无令恶魔及诸外道恼其身心令生退屈"句下，有"尔时世尊欲重宣此义而说偈言：贤善首当知，……护是宣持者，无令生退屈"一百十三字，这实是此经已脱佚的文字可知（见日本《续藏经》第二编乙第二十三套第四册、《圆觉经佚文》）。由于现存最古的此经注疏唐宗密《大疏》、《略疏》中均皆缺此文句看来，可知这一段文字是在公元九世纪初宗密撰疏以前即已脱落了的。

又最后贤善首章一般即为此经的流通分，或又以此章后段从"尔时会中有火首金刚"起至经末止，叙述诸金刚、天王、鬼王等众护祐持是经人等为流通分。

此经在经录中被列于大乘修多罗藏，后世更收入华严部。这是由于此经所说"圆觉流出一切清净真如、菩提、涅槃、及波罗蜜"、"如法界性究竟圆满遍十方故"（《文殊章》），又说"一切众生种种幻化皆生如来圆觉妙心"（普贤章》），"是经唯显如来境界，唯佛如来能究竟说"（《贤善首章》），这都合乎华严宗圆摄一切诸法、直显本来成佛的圆教旨趣。因此唐宗密禅师认为此经"分同华严圆教"，后世学人都列之于华严部类。又此经在禅门中也传习甚广，即因此经显示的修行方便，处处与禅法相合。经中所说："远离一切幻化虚妄，……心如幻者亦复远离，远离为幻亦复远离；离远离幻亦复远离，……知幻即离不作方便，离幻即觉亦无渐次"（《普贤章》），"何况能以有思惟心，测度如来圆觉境界"（《金刚藏章》）、"无取无证，于实相中实无菩萨及与众生"、"修多罗教如标月指，……了知所标，毕竟非月"（《清净慧章》），以及奢摩他、三摩钵提、禅那三种禅法及二十五种清净定轮，乃至远离作、止、任、灭四种禅病（七至十一章），这些教旨都适用于禅门修学，因而此经在丛林中盛行流传。经中最后并称"是经名为顿教大乘，顿机众生从此开悟，亦摄渐修一切群品"；后世学人也即称此经为大乘顿教。

至于此经在教禅之间的盛行弘传，实倡始于唐圭峰宗密禅师（780～841），即宗密上承贤首（法藏）、清凉（澄观）的华严教系，又承荷泽（神会）、荆南（惟忠）、遂州（道圆）的南宗禅系，对于此经极为欣契，自称"禅遇南宗，教逢斯典，一言之下心地开通，一轴之中义天朗耀"（《圆觉经大疏》序），而殷殷致力于此经的弘阐。所著有《圆觉经大疏》十二卷、《大疏钞》二十六卷、《略疏》四卷、《略疏钞》十二卷、《大疏科》三卷、《道场证义》十八卷，精详地显发了此经的义蕴。此外，他还著有《圆觉经礼忏略本》四卷、《圆觉经道场六时礼》一卷等（见义天录·海东有本见行录》）。宗密在《圆觉经大疏钞》卷一之下中自称："此经具法性、法相、破相三宗经论，南北顿渐两宗禅门，又分同华严圆教，具足悟修门户，……宗密遂研精覃思，竟无疲厌；后因攻《华严》大部，清凉广疏，穷本究末，又遍阅藏经，凡所听习咨询讨论披读，一一对详《圆觉》，以求旨趣；……率愚为《疏》，至（长庆）三年（823）夏终，方遂终毕。"于此显示宗密著《疏》的内容和他教禅兼弘的宗旨。因此在华严和禅宗盛行的当时，由于宗密的弘扬，致使此经广行流传。而宗密的疏钞即为后世学人依凭的要籍。

在宗密以前，此经的著疏已有四家，即唐京报国寺惟慤《疏》一卷、先天寺悟实《疏》二卷、荐福寺坚志《疏》四卷、北都藏海寺道诠《疏》三卷。宗密当时皆反复研味，认为“互有长短，谓慤邈经文，简而可览；实述理性，显而有宗；诠多专于它词，志可利于群俗”（《圆觉经大疏》卷上之二）。此外宗密又闻江淮间也另有疏流行，但未亲见（同《疏钞》卷四之上）。自宗密疏出，文义精朗，以上各疏即均晦佚无传（见清远《圆觉经略疏钞随文要解》）。宗密以后，至十一世纪间，贤首宗学者杭州慧因寺净源，曾据宗密的《道场修证仪》删订为《圆觉经略本道场修证仪》一卷，用以便于修习。十二世纪间，毗陵华严寺观复撰有《圆觉经钞辩疑误》二卷，以勘定当时《疏钞》刊行本的错误。随后有西蜀龙翔寺复庵道辉撰《圆觉经类解》八卷，经镜庵行霆加以修订行世。至宋教宗则以禅学思想撰《御注圆觉经》二卷。毗陵华严寺清远撰《圆觉经疏钞随文要解》十二卷。又当时教禅一致的风气流行，于时有龙江章江禅院如山撰《圆觉经略疏序注》一卷。此外尚有大轲撰《乐性乐》二卷、德素撰《玄议》二卷、法圆撰《经解》二卷、道璘撰《地位章》一卷、《三观扶宗息非》一卷等（均见《义天录》）。又天台宗徒有秀州竹庵可观撰《圆觉手鉴》一卷，澄觉神焕撰《疏》二卷、景德寺居式撰《疏》四卷、慈室妙云撰《直解》三卷、柏庭善月撰《略解》一卷（见《佛祖统纪》卷十四～十八）。十三世纪间，苕水古云元粹依天台教观，参考神焕、居式、可观、慈室诸《疏》，并据宗密《疏钞》撰《集注》二卷，其中保存了已经散佚的天台诸家的注解。潼川居简序此书云：“圭峰发明此经，造《疏》数万言，……由唐至今，广略并行，西南学徒，家有其书，于戏盛哉。江淮荆蛮稍若不競，天台再造于五季乱离之际，鼓行吴越间，作者辈出，巉然见头角，由是二家之言，肝胆楚越，咫尺云壤。”于此可见台、贤两宗学人并重此经而见解各别。稍后又有台州崇善教寺智聪撰《心镜》六卷，居士周琪撰《夹颂集解讲义》十二卷，这都是阐述教禅一致的理解之作。至十七世纪以来，有武林陆通律寺寂正撰《要解》二卷。憨山德清撰《直解》二卷、二楞庵通润撰《近释》六卷居士焦竑撰《精解译林》二卷（现存上卷）、禅宗罗峰弘丽撰《句释正白》六卷、贤首宗徒通润撰《折义疏》六卷、净挺撰《圆觉连珠》一卷等。这是由于宋、明以来佛教界形成禅教融会的风气，而此经乃契其机，因而讲述颇盛。

此经从唐以来，在朝鲜半岛甚为流行，据《义天录》有本现行录，可知当时（1090）尚传存有坚志《疏》，以及宗密、净源、大轲、德素法圆、善聪、仲希、道璘等疏著，其中以宗密的《疏钞》流传最广。同时此经在日本禅教间也盛行传持，著名的注疏有凤潭的《集注日本决》五卷、普寂的《义疏》二卷、大内青峦的《讲义》一卷、汤次了荣的《研究》一卷等。

大宝积经

《大宝积经》是一部丛书体裁的经集，一百二十卷。玄奘在临死前一年（663）曾试译几行，感觉气力衰竭而辍笔。菩提留志从神龙二年（706）开始编译，历时七年，于先天二年713）完毕，完成玄奘未尽的伟业。他利用《宝积经》的丛书体裁，尽量勘同从前译过的另本编入大部，遇到旧本文义不全或旧无译本的，才出新译。因此全经四十九会，几乎一半用了旧本，只二十六会新译，其中还多数是参酌旧本重出，纯粹的初译本只十一会而已。

《宝积》这样四十九会的大丛书，是后来发展而成的。最初出现的是里面最原始的一种，中国前后译过四次，开始是支娄迦谶译的，名叫《佛遗日摩尼宝》（佛遗日，即毗佛略，意为方广；摩尼为如意珠），次晋录失译名《摩诃衍宝严经》，又姚秦失译名《大宝积经》，或名《迦叶品》（后由单卷编入大部四十九会中第四十三会，因大部也有《迦叶品》，遂改名

《普明会》)，最后译的名《迦叶问正法经》。四个译本名称不同，都是小本《宝积》的异译，原经叫什么名字已不清楚。

小本《宝积》是继《般若》之后出现的大乘经类之一，其内容较《般若》更为丰富。不过基本理论仍出于《般若》，只是在一个方面大大地发展了。全部分为十六门都是属于大乘教授的，具有重要意义。其中谈到了大乘出家，即戒律的问题，谈到定慧学，以大乘和小乘相比较指出其优劣。更值得注意的是提出了大乘的一个重要思想："根本正观"，说大乘应该用般若去观察一切。菩萨乘就是提倡般若，所以《宝积》的根本正观来自般若。具有智慧，就掌握得判别正与不正的方法，从而使他们的理论超出了单纯的空观，提出所谓"中道"来。"空观"原对"实有"而言，"实有"固然不对，若定以空为实在的"空"，也不对，离去"空观"，"实有"的两边，他们主张"中道"。"中道"原在部派佛学时期也偶尔谈到，现在大乘把它扩大，而且固定在"正观"方面运用，这就是从小品《宝积》开始的一个重要思想。小品《宝积》还特别指出，"有见"很坏，但"有见"走向极端，即使大如须弥山，也还有办法破除，如果着了"空见"那就不可救药了。可见，《宝积》的思想比"空观"进了一步，它破空破有，提倡"中道正观"。

《胜鬘夫人会》是刘宋求那跋陀罗译《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》的异译，编入大部第四十八会。内容主要讲"佛性"，特别以"如来藏"为主题。全经结构分十四门，即有十四义。说法基本上与《大涅槃经》的后分一致，但着重结合心的法性讲的。心的法性即心的本质，心以"清净"为本质，就是"自性清净心"。《胜鬘经》又提到如来藏即自性清净心，把佛性扩展到心性，如来藏厌苦欣灭而为出世正因，尤属内学大本之谈，乃对于人性的理解以及人生转依根据的说明。把"如来藏"联系于对"自性清净心"的理解力方面，即"空性智"。空性智对心的理解有两个方面：一、从自性清净心讲，一切众生皆有此心，但现时不能觉察，乃因烦恼障蔽，即所谓"心性本净、客尘所染"，净心与客尘是同时并存的，但两者性质不同，又是分离的，即所谓"与客尘俱，而性相离"。何以知其相离？是空性智的理解，"由智而见其不实"，从而把客尘断掉，如来藏就具有"空"的意义，即"空如来藏"。二、如来藏可以成佛，可以使之具有佛的各种功德，尽管现在未发现功德，但功德的基础存在，藏与功德的关系，被看作"不俱与不离"，现在虽尚未实现佛的功德，但如来藏里早已摄藏了它现实的基础，如幼儿已具备有成年人基础，总有成长为成年人的一天。从智慧看来，它也是圆满无欠缺的。这样又具有不空的意义，即"不空如来藏"。《胜鬘经》共讲了十四义，还有其他一些重要说法，如三乘归于一乘，暗示一切众生(包括一阐提在内)都可以成佛。四谛归于灭谛，可以看出四谛有有作、无作两方面的意义。

《菩萨藏经》二十卷，玄奘法师于贞观十九年(645)译出，编入大部第十二会。它是菩萨藏理论新的发展，对于大乘全体又有所组织的一部书。菩萨藏的理论根据就是法门，此经对大乘的重要法门都提到了，因此，对了解这一时期的学说具有极重要的意义。玄奘是传播这一学说系统的瑜伽行派的人，对此学说原委了解得很清楚，所以非常重视它，归国后最先翻译的就是此经。它讲大乘菩萨道的组织，以"四无量"、"六度"、"四摄"为纲，把有关法门统摄在这三类里。首先提出"四无量"来，是与外道说法相照应而内容却不相同，剔除了婆罗门所说以梵天为解脱目标，修行结果与梵天共住的理想。他们修行的手段之一是修"慈悲喜捨"四无量。大乘认为这还是贪欲的低级要求，因而主张四无量是无染心的。此经继承龙树吸取和利用外道所说的四无量这一方法，把四无量列在六度之先，以四摄为六度的推广，构成了以六度为中心的组织体系。它把以前及当时的一切说法加以

简别,最后把重点放在“智度”上。这从经的最后带有结论性的颂文“于业应知业,于报应知报,无业亦无报,是安隐涅槃。诸有为皆苦,于中无有智,是故智生已,有为皆解脱”里也表示出来了。此经不但把智慧放在首位,而且讲到如何才能构成智慧,需有十善巧:“蕴”、“界”、“处”、“谛”、“四无碍”、“四依趣”、“资粮”、“三十七道品”、“缘起”、“一切法(包括有为、无为)。应对十个方面有个正确的认识,就是善巧。此经对《大涅槃经》、《胜鬘经》所提到的问题也涉及到了,但无所偏重,而是包罗各个方面。如讲“界”善巧时,不用“佛性”而用“我界”解释,说“我界”就是“法界”,也就是“法性”的意思,实际上与《涅槃经》、《胜鬘经》一样。讲“谛”善巧提到四谛归于灭谛,与小乘讲四谛以苦谛为中心相反。关于谛,平常只讲胜义谛和世俗谛,此经加一个相谛为三谛。相谛是无相,把一切归于无相。通常讲胜义谛只讲一切法自性空,此经认为这样讲空还不够,应以无相为基础,建立一切相,无相与一切相,非一非异,诸法不一,归为无相,异中见一,无相非相,乃是一切相之共相。这种说法对后来的有关说法很有影响。在讲四谛时,一方面肯定了可用五蕴解释,即五取蕴是苦,因而有苦集灭道。另一方面也可从能所取来解释,由于能取所取的执着,也会形成苦。这是针对有部把六根看成内能取,六尘看成外所取,而此经认为这种执着就属苦谛。此外,还提到涅槃与生死是无区别的,成就瑜伽师地得方便慧的等等,可见与后来的瑜伽行派有着千丝万缕的密切联系。因此,它对大乘学说讲得很全面,很扼要,可以看成大乘思想的重新组织。玄奘虽然首先译出它,是重视它的一个表示,可惜他并没有说明此经对大乘学说有这样多的发挥。

《大宝积经》内有重大义理的几会,特别是小本《宝积》为大本《宝积》之先河,要义如上。以下即依次略述其余各会的大概。

第一、《三律仪会》,三卷。唐菩提留志新译,与旧《大方广三戒经》同本。佛因大迦叶问,说菩萨种种应作、不应作的三法,各演说三戒,亦名说菩萨禁戒。也名集一切佛法,在家出家菩萨修行成就或退失菩提法门。

第二,《无边庄严会》,四卷,新译。佛为无边庄严菩萨说一切法自性无性,不可以相表示;然是一切诸法本性,非由染净之所建立,无住无起,本性清净。菩萨如实解了无明诸有为法,悟智见等无为法,入清净法门,获遍持光明智慧,圆满所有不思议善根等愿。

第三、《密迹金刚力士会》,七卷,西晋竺法护译。密迹金刚力士说如来身口心三秘密真实之法。目连欲穷佛声边际,过西方九十九恒河沙佛土终不能得,其音常近不远。应持菩萨过上方百亿恒河沙佛土,欲见佛顶相亦不能见。

第四《净居天子会》,二卷,西晋竺法护译,旧名《菩萨说梦经》。净居天子问菩萨所行相貌摄受诸法,佛言梦中见相一百八事,应随梦境进修,净除业障。

第五、《无量寿如来会》,二卷,新译,与旧《无量清净平等觉》、《大阿弥陀》、《无量寿经》等同本。佛说阿弥陀佛因地愿力,极乐国土种种清净庄严,劝人往生。

第六、《不动如来会》,二卷,新译。与旧本《阿闳佛国经》同本。佛说妙喜世界种种胜妙,不动佛行愿功德,劝人往生。

第七、《被甲庄严会》,五卷,新译。佛为无边慧菩萨说菩萨被大甲胄,乘于大乘,行于大道,为诸众生作大利益。

第八、《法界体性无分别会》,二卷,梁曼陀罗仙译,与罗什译《法界体性经》同本。文殊师利说一切法皆法界体性,是污染者法界体性,若知污染是法界体性是名白净。然第一义无有污染,若污染法若白净法,各佛出世。佛出世者,诸法无生,是无生法,都无生死,亦无涅槃。又广说菩提之相,菩萨闻已,能于诸法体性无所分别,即名为佛。

第九、《大乘十法会》,一卷,元魏佛陀扇

多译，与梁译《大乘十法经》同本。十法者：一、信成就，二、行成就，三、性成就，四、乐菩提心，五、乐法，六、观正法行，七、行法慎法，八、捨慢大慢，九、善解如来秘密之教，十、心不希求二乘。

第十、《文殊师利普门会》，一卷，新译。与旧《普门品经》等同本。佛说色、声、香、味、触、人、天、善、恶等法，了知其性空，本自无生起，皆悉寂静，是名诸三昧普入不思议法门。

第十一、《出现光明会》，五卷，新译。佛答月光童子问，说如来因地善根资粮圆满，成就相好光明等法门。

第十二、《菩萨藏会》，说明见上文

第十三、《佛为阿难说人处胎会》，一卷，新译，与旧《胞胎经》同本。佛说人受生入胎种种事。

第十四、《佛说入胎藏会》，二卷，唐义净译。佛说种种方便化难陀离欲出家事。

第十五、《文殊师利授记会》，三卷，唐实叉难陀译，与《文珠师利佛土严净经》同本。佛说文殊师利于往昔雷音佛所初发菩提之心，过不可思议微尘数劫行菩萨道，劝教十万无量无边如来，然后作佛名为普见，刹土功德庄严，极乐世界非所比量。

第十六、《菩萨见实会》，十六卷，高齐那连提黎耶舍译。佛成道已，还迦毗罗城，化父，为净饭王说六界差别法门。

第十七、《富楼那会》，三卷，姚秦鸠摩罗什译，旧译名《菩萨藏经》，亦与《大悲心经》同本。佛为富楼那说菩萨藏。

第十八、《护国菩萨会》，二卷，隋阇那崛多译。佛为护国比丘说菩萨清净无畏，喜捨调伏等四十八法。

第十九、《郁伽长者会》，一卷，曹魏康僧铠译，与《法镜经》及《郁迦罗越问菩萨行经》同本。佛有郁伽长者说在家种种过患功德及出家菩萨修行功德之法。

第二十、《无尽伏藏会》，二卷，新译。佛说菩萨有贪行、嗔行、痴行等分行，说法等五伏藏，成就殊胜功德，速证菩提。

第二十一、《授幻师跋陀罗记会》，一卷，新译，与旧译《幻士仁贤经》同本。王舍城幻师变幻供养验试如来，不知如来现证诸法如幻，悔悟发心而得授记。

第二十二、《大神变会》，二卷，新译。如来有大神变，说法教戒，答商主天子问，说云何名无生，云何名无生忍。

第二十三、《摩诃迦叶会》，二卷，元魏月婆首那译。佛加迦叶说出家比丘妄言得果，贪著名利等种种罪相。

第二十四、《优波离会》，一卷，新译，与旧《决定毗尼经》同本。优波离问佛戒律轻重开遮，文殊师利言一切诸法毕竟寂灭，心寂灭故名究竟毗尼，乃至是名法界究竟毗尼，诸佛世尊依此成道。若善男子于是法中不善观察，则为远离如来净戒。

第二十五、《发胜志乐会》，二卷，新译，与旧《发觉净心经》同本。佛说初业菩萨既出家已，应离乐著利养，愦闹，俗言，睡眠，众务，戏论等过失，修出世道慈念众生。

第二十六、《善臂菩萨会》，二卷，姚秦鸠摩罗什译。佛为善臂菩萨说菩萨当具足六波罗蜜法。

第二十七、《善顺菩萨会》，一卷，新译，与旧译《须赖经》同本。舍卫城有菩萨名善顺，方便度人，示现极贫，佛为说法，授以佛记。

第二十八、《勤授长者会》，一卷，新译。舍卫城勇猛授等五百长者，诸佛发心，佛为说应现身四十四种过患，厌离身命妻子舍宅衣服车乘香鬘一切乐具，速能成就六波罗蜜疾得无上菩提。

第二十九、《优陀延王会》，一卷，新译，与旧《优填王经》同本。优陀延王因第二夫人谄诬，对第一夫人及如来圣众发起嗔恚，悟后忏悔。佛为说先知丈夫过患，然后多种观察女色欲染过患。

第三十、《妙慧童女会》，一卷，新译，与旧《须摩提经》及先译《妙慧童女经》同本。长者

女妙慧问佛云何得端正身乃至临终诸佛现前。佛为说于恶友所不起嗔心等四十行。

第三十一、《恒河上优婆夷会》,一卷,新译。佛与恒河上优婆夷问答,说一切法如幻化,如虚空,心尚不可得,何况心所生法,一切法皆无所得名真修梵行。

第三十二、《无畏德菩萨会》,一卷,与《阿阇世王女阿术达菩萨经》等同本。阿阇世王女无畏德,见声闻不起迎问礼,为王广说二乘与大菩萨人种种差别,与舍利佛等问答妙法。

第三十三、《无垢施菩萨应辩会》,一卷,与《离垢施女经》及《得无垢女经》同本。波斯匿王女与声闻迦叶舍利佛等及菩萨文殊观音等问答法要。

第三十四、《功德宝华敷菩萨会》,一卷,新译。佛因问,为说持诵十方现在佛名所得殊胜功德。

第三十五、《善德天子会》,一卷,与先译《文殊师利所说不思议佛境界经》同本。文殊演说诸佛不思议甚深境界。

第三十六、《善住意天子会》,四卷,与《如幻三昧经》及《圣善住意》等同本。文殊与善住意于佛前问答不施不悭,不戒不犯,不忍不诤,不进不怠,不禅不乱,不智不愚,无凡夫无佛,不因缘不无缘等甚深法。

第三十七、《阿阇世王子会》,半卷,与旧《太子刷护》、《太子和休》二经同本。王太子问佛何因缘得端正莲华化生,知宿命,生天上,得六神通等,佛随问演说。

第三十八、《大乘方便会》,二卷半,东晋竺难提译,与《慧上菩萨问大善权经》等同本。佛因智胜菩萨问,说诸菩萨由于回向,随喜,以一抟食给施一切众生,一香一华供养十方佛等善权方便法门。

第三十九、《贤护长者会》,二卷,原名《移识经》,隋阇那崛多译。贤护问佛,众生有识如宝在箧,不显不知,身谢识迁,如梦迁化,受种种身,往来苦乐等事。

第四十、《净信童女会》,一卷,新译,波斯匿王女问菩萨正修行法,得坚固力,安住生死,成熟众生,六度,四无量等。

第四十一、《弥勒菩萨问八法会》,一卷。本名《弥勒菩萨所问经》,与《大乘方等要慧经》同本。佛说菩萨成就深心等八法,于胜进法中不退不转,速成菩提。

第四十二、《弥勒菩萨所问经》,半卷,与旧《弥勒菩萨所问本愿经》等同本。佛说弥勒以善权方便安乐行,昼夜六时礼佛忏悔,劝请诸佛,愿于来世人民无垢秽奉行十善时成佛。释迦以身命布施,勇猛精进,愿于五浊恶世成佛度生。

第四十三、《普明菩萨会》,说明见上文。

第四十四、《宝梁聚会》,二卷,北凉释道龚译。佛说沙门善恶垢净,梵行非梵行种种事相。

第四十五、《无尽慧菩萨会》,半卷,新译。佛说十波罗蜜及入十地先相等法(与华严部《庄严菩提心经》同)。

第四十六、《文殊师利说般若会》,一卷半,萧梁曼陀罗仙译。文殊师利菩萨说般若波罗蜜及一行三昧法。

第四十七、《宝髻菩萨会》,二卷,西晋竺法护译。佛说六波罗蜜,三十七菩提分法,菩萨净行等。

第四十八、《胜鬘夫人会》,说明见上文。

第四十九、《广博仙人会》,一卷,新译。佛为广博仙人说三十三垢染布施不得果报及说种种上施,生死转识,诸天欲乐衰相等事。

关于《宝积经》的注释,《瑜伽师地论菩萨地抉择分》有释文与经配合,但不牒经文。对勘四译,唯晋译结构比较相近,可以对读。元魏菩提留支译有释论一种,名《大宝积经论》,凡四卷,不详作者,译文也错乱拙劣。西藏藏经中同有此本,题安慧作,考其体例,是依《瑜伽》配合经文,详为之解,家法井然,或者真是安慧之作。第四十一《弥勒菩萨问八法会》有释论五卷,名《弥勒菩萨所问经论》,元魏菩提流支译。第四十七《宝髻菩萨会》有释论《宝

髻菩萨四法经论优波提舍》一卷，天亲菩萨造。元魏毗目智仙译，也都可资参研。

胜鬘经

《胜鬘夫人师子吼经》，简称《胜鬘经》，有汉文和藏文两类译本，经题详略不一。汉文译本有三种：

一、《胜鬘经》一卷，北凉昙无谶在玄始年间(412～428)译，见于隋费长房《历代三宝记》，早佚，唐智昇《开元释教录》列入阙本。

二、《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》一卷，刘宋求那跋陀罗于元嘉十三年(436)译，今存。

三、《胜鬘夫人会》一卷，唐菩提流志于神龙二年到先天二年间(706～713)译，编入《大宝积经》第四十八会，今存。藏文译本一种，二卷，胜友、善帝觉、智军合译，也编入《大宝积经》里，今存。在现存译本中，汉地最流行的是刘宋译本。此本的译文简当，且为历代学者讲说、章疏所据而受到重视。本经自从唐译本编入《大宝积经》以来，以后各录的入藏目都列入宝积部，其实本经所详义理，还是涅槃部一类的，按其内容应该列入涅槃部。

本经叙述胜鬘夫人由于父波斯匿王、母末利夫人的引导，闻法见佛而生信解，得到授记，即于佛前演说一乘、一谛、一依等大乘佛法。本经后分特分别标出全经所详的十四义和总结，后世遂据以划分为十五章段。前三章叙述胜鬘夫人皈依、受戒、发愿的经过。第四章详说摄持正法，总摄一切愿行。而本经所谓“正法”，系专指涅槃一乘法。第五章说关于一乘法的修证。从第六章到第十二章，解释三乘必归于佛乘而为一乘所摄，于此详说入于一乘之道。第十三章说入一乘道之因。于此解释佛说“心性本净、客尘所染”密意是指的“如来藏心”。第十四章说净信为本，仍指归于涅槃。第十五意总论以上文义作结。

本经反复说明如来藏是出世正因，多就《大法鼓经》意而加以发挥。关于如来藏之说，《楞伽经》里也有专章阐述。并说胜鬘夫人宣说如来藏、藏识、如来境界云云，可见《楞伽经》与本经的关系及教义上互相阐发的共同之处。

本经传入中国，以刘宋译本弘传较盛，最初注释本经的是刘宋竺道猷。他于经出之后就反复披寻，撰《注解》五卷。其后道慈从他问学，依注删节为《要解》二卷。这两种都早佚。梁代有慧超《注》、僧馥《注》、僧璩《文旨》、法珍《义疏》、法瑗《注》、慧通《义疏》及梁武帝《别释》等，也都佚。当时北地有道辨《注》、慧光《注释》、僧苑《疏记》、昙延《疏》及灵祐《疏》等，也都佚。现存敦煌出土的北魏正始元年(504)写本《义记》及延昌四年(515)写本照法师《疏》残本各一卷。隋代有慧远的《义记》二卷，今存上卷；吉藏《宝窟》三卷，今存。唐代有窥基《述记》二卷，明空《义疏私钞》六卷，今存；另有元晓《疏》、道伦《疏》各二卷，靖迈《疏》、攀法师《义记》各一卷，都佚。唐代以后，本经讲习衰歇，未见有续出的注疏。

无量寿经

《无量寿经》二卷，现行本依《开元录》作曹魏嘉平四年(252)康僧铠译。这是叙述阿弥陀佛过去的因行和所创建的净土功德庄严并此土众生往生行相的经典。为净土三部经之一。

此经的汉文译本，相传前后有十二种，在这题称魏译一种而外，现存的异译本还有：《无量清净平等觉经》二卷，后汉支娄迦谶译。《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》二卷，吴支谦译。《无量寿如来会》(即《大宝积经》第五会)二卷，唐菩提流志译。《大乘无量

寿庄严经》三卷，宋法贤译。以上是五种存本。此外各经录有记载而现在缺本的还有：《无量寿经》二卷，后汉安世高译。《无量清净平等觉经》二卷，魏帛延译。《无量寿经》二卷，西晋竺法护译。《无量寿至尊等正觉经》一卷，东晋竺法力译。《新无量寿经》二卷，刘宋佛驮跋陀罗译。《新无量寿经》二卷，宋宝云译。《新无量寿经》二卷，宋昙摩蜜多译。以上是七种缺本，如《开元释教录》卷十四说："右七经与《大宝积经无量寿如来会》同本，此经前后经十一译，四本在藏，七本缺。"加上《开元录》以后出现的宋法贤译本，即为五存七缺共十二译本。

但以存本论，现行的魏康僧铠译本，在《出三藏记集》和《梁高僧传》中皆未列载，《开元录》以前隋、唐诸经录中均以此本列为法护所译，《历代三宝纪》则并载僧铠和法护两种译本。但此经的译语、译例与宋宝云所译的《佛本行经》等却颇相接近。宝云译本已见诸《出三藏记集》卷二所载，可见从那时以来一向存在，到隋代才成缺本，今本或即宝云所译，被展转误题为魏译本。又此经的异译本《无量清净平等觉经》，依《开元录》题为支娄迦谶所译，而梁《高僧传》和《开元录》以前隋、唐诸经录中却均将它作为魏帛延译。但《出三藏记集》卷二又录有法护译《无量寿经》，一名《无量清净平等觉经》二卷，勘诸法护其他译籍，与此经译语又多相近，因之此经或即原为法护译本亦未可知。

又以缺本论，晋竺法护和宋宝云译本可能即是支娄迦谶和僧铠译本，已如上说，此外，后汉安世高译本，在《出三藏记集》等古录中未列，仅据《历代三宝纪》卷四谓安世高有此译本，似难认为事实。东晋竺法力译本《出三藏记集》等亦未列载，只《历代三宝纪》谓见诸《释正度录》，也堪疑问。刘宋佛驮跋陀罗和宝云所译的原是一本，据《出三藏记集》卷二所载，两人皆于刘宋永初二年(421)扬都道场寺同时同处译出，因之这两译似属一事。又昙摩蜜多译本，隋《法经录》和《开元录》虽皆列载，似系误传。

此经的藏文译本，系由胜友、施戒与智军共译出，现存于藏文大藏经中。

此经的梵本，系于十九世纪中在尼泊尔发见，英国马克斯·缪勒和日本南条文雄于1882年据以刊行。嗣又用英文加以译出，收于1894年出版的《东方圣书》第四十九卷中。此经的日文译本，有南条文雄、荻原云来、椎尾辨匡、河口慧海等依据梵、汉、藏文本译出了多种日译本。但在日本、朝鲜、越南等国，古来一般均通行汉文译本，而尤以曹魏康僧铠译的《无量寿经》在各国流传最广，这当是由于这一译本在中国古来即已盛行弘通，对于此经的讲诵疏注最为兴盛的影响所致。

今依据曹魏译本略叙此经的内容：此经叙述佛在王舍城耆阇崛山，大比丘众万二千人并诸大菩萨众一时来会。这时世尊姿色清净，光颜巍巍，阿难启请，佛即为说过去世自在王佛时，有一国王闻佛说法出家名号法藏，发无上心，五劫思维，摄取诸佛国土的清净之行，并发四十八项庄严佛土利乐众生的大愿，经过了漫长的时期，累积了无量德行，在十劫以前便已成佛，号无量寿，光明寿命最尊第一，并已成就无量功德庄严的安乐净土，其土声闻菩萨无量无数；国中讲堂精舍宫殿楼观宝树宝池等都以七宝严饰，微妙严净，随意饮食百味，演出伎乐万种，皆是法音。其国人众智慧高明，颜貌端严，但受诸乐，无有众苦。众生往生彼国都入住正定聚。至于往生的行相，有上辈、中辈、下辈三种分别。国中菩萨都得到一生补处，以观世音、大势至为其上首。众生生彼国土皆具三十二相，智慧圆满，神通无碍，殊胜安乐说不能尽。佛劝弥勒并诸天人等，各勤精进，不要怀疑，信心回向，便能在彼国七宝华中化生，他方十四佛国乃至十方无量佛国菩萨往生彼国的也无量无数。弥勒、阿难等诸大菩萨、声闻闻佛所说皆大欢喜。

此经的各种译本叙述弥陀成佛的因果、净土依正二报、众生往生的行果大体相同,但在文字记载上互有出入。宋王日休以现存汉译四本(除唐译《无量寿如来会》各有所长,因而校辑会为一本,题名《大阿弥陀经》。后来清魏源又步王氏的后尘,编为《无量寿经会译》一卷。这是由于净土念佛在中国盛行,因而此经各译本文义的异同,遂为一般佛教学人所重视。今就魏译为主以各本对照,如序分中来会的听众,魏译有大比丘众万二千人,吴、唐两译同后汉译说是千二百五十人,宋译、藏译和梵本说是三万二千人。又魏译列菩萨众十七名,唐译列十三名,藏译和梵本仅列慈氏菩萨,其他三译都未列。叹菩萨德中,魏、唐两译大致相同,其他诸译本都未有记载。正宗分中叹佛德偈,魏译四言八十句,后汉译五言八十句,唐译七言四十二句,宋译七言三十六句,藏译和梵本有十颂,吴译没有偈颂。关于法藏所选择的净土,魏译为二百一十亿,后汉及吴两译同,唐译二十一亿,宋译八十四百千俱胝那由他,藏译八十一百千千万亿,梵本八十一百千俱胝尼由他佛刹。法藏所发的本愿,魏译四十八愿,唐译同,后汉及吴两译二十四愿,宋译三十六愿,藏译四十九愿,梵本四十六愿。又这些愿文互有出人,次第也不相同,成就文也不一致。说成就中,后汉及吴两译有阿阇世太子愿生净土说,其他译本都无。三辈章诸译本具备,但唐译简略。十方菩萨往觐偈,魏译五言百二十句,后汉及吴译六言百二十八句,唐译五言五十句,宋译七言四十句,藏译和梵本二十一颂。佛劝世人离五恶行五善段,魏、后汉及吴三译都有,唐、宋两译及藏译梵本都无。流通文中,魏、唐、宋三译并藏译梵本有咐嘱弥勒文,后汉及吴两译都无。特留此经文诸译都有,但唐译在此终有偈颂四十二句,宋译有二十句,藏译和梵本有十颂。经末现瑞证成一段,魏、唐、宋译及藏译梵本都有,后汉及吴两译都无。但各本内容大致无异。因而近世学者称此经的梵文原本似有两三种云。

此经在印度似已颇为流行,世亲菩萨造的《无量寿经优婆提舍愿生偈》,大概是依此经义而作。北魏昙鸾的《往生论注》(即前书的注解)中,也说明是正依此经。从南北朝以来,此经在中国盛行弘通。北齐地论宗灵裕,隋净影寺慧远,嘉详寺吉藏,唐西明寺圆测,以及璟兴、法位、玄一、乃至清彭际清等均对此经加以疏释,而并依据曹魏译本,可见魏译本在中国流传的盛况。

此经过去在朝鲜、越南也传习颇盛。尤其是在日本由于净土宗开创者源空,真宗创立者亲鸾均专依此经发挥他力易行念佛的宗义,对于此经的弘扬更形显著。

此经的主要注疏,现存有隋慧远的《义疏》二卷,吉藏的《义疏》一卷,清彭际清的《起信论》三卷。新罗憬兴的《连义述文赞》三卷;玄一的《记》一卷,元晓的《疏》一卷,日本源空的《释》一卷,了慧的《钞》七卷,圣聪的《直谈要注记》二十四卷,道隐的《甄解》十八卷,西吟的《显宗疏》十卷等。

现今佚传的重要注疏,尚有灵裕的《义疏》二卷,知玄的《疏》三卷,法位的《义疏》二卷,圆测的《疏》三卷,大贤的《古迹记》一卷,义寂的《疏》三卷,寂证的《述义》三卷等。

阿弥陀经

《阿弥陀经》一卷,姚秦鸠摩罗什译。是叙说阿弥陀佛净土功德庄严而劝念佛往生的经典,是佛无问自说的经,净土三经之一。

此经在中国弘传极盛,曾经三次汉文译出。第一译是姚秦弘始四年(402)二月八日鸠摩罗什在长安(逍遥园)译出。第二译是刘宋孝建年中(454~456)求那跋陀罗在荆州辛寺译出,名《小无量寿经》,今已失传。第三译是唐永徽元年(650)正月一日玄奘在长安大慈恩寺译出,名《称赞净土佛摄受经》。又此

经的藏文译本，系由施戒与智军共译出（一作慧铠日帝与智军共译）。

此经的梵文本，曾于1881年由英国马克斯·缪勒与日本南条文雄在伦敦加以刊行。嗣又于1894年将它英译，收于由马克斯·缪勒于1875年开始编辑出版的《东方圣书》第四十九卷中。又有南条文雄、荻原云来、椎尾辨匡、河口慧海等依据梵、汉、藏文译出数种日文本。

此经汉译三本在唐麟德元年（664）撰出的《大唐内典录·入藏录》中已并收入藏，同录卷六并载明第一罗什译本五纸，第二求那跋陀罗译本四纸，第三玄奘译本十纸。又据唐开元十八年（730）撰出的《开元释教录·入藏录》所载，罗什和玄奘译本纸数同上，求那跋陀罗译本则未收入藏。从那时起第二译《小无量寿经》似已佚失。但从元代以来各藏中，又都收有《拔一切业障根本得生净土神咒》十五句五十九字和以下长行四十七字，并标明是求那跋陀罗译，出自《小无量寿经》，这当是第二译中仅存的佚文。至第三玄奘译和罗什译本的异点，即为罗什译本中六方诸佛证成，而在玄奘译本中则为十方诸佛证成；至对勘藏译本和现存的梵本，则和罗什所译的一致。又罗什译的另一异本即古传襄阳龙兴寺石刻《阿弥陀经》，和现行本也有差别，如王日休《龙舒净土文》卷一所说："襄阳石刻《阿弥陀经》，乃隋陈仁稜所书，字画清婉，人多慕玩，自'一心不乱'而下云：'专持名号，以称名故，诸罪消灭，即是多善根福德因缘'，今世传本脱此二十一字。"这在宋元照当时也已见这石经本，元照《阿弥陀经义疏》中还表示"怀疑今世相传讹脱"，又戒度《阿弥陀经义疏闻持记》卷下中也附同上说。但今藏译本和梵本并玄奘译本中，却未见有和这所谓脱文相同的文句。明袾宏的《阿弥陀经疏钞》卷三中，也称此二十一字的所谓脱文，是前人解经掺入的语句，这似乎可信。

此经汉译中的罗什译本，文辞平易而流畅简明，最为汉地佛教学人所乐诵，因之流传最广。这一经的内容，是叙述佛一时在祇树给孤独园，向长老舍利弗等称说西方极乐国土阿弥陀佛依报和正报的功德庄严，执持阿弥陀佛名号一心不乱即得往生彼国；同时六方诸佛各出广长舌相证成释迦佛所说真实不虚，并对念佛众生共加护念等事。

由于在中国以罗什译本弘传最盛，因而古来各家多据此本从事疏讲。现存的重要注疏，有隋智𫖮的《义记》一卷，唐慧净的《义述》一卷，窥基的《疏》一卷，《通赞疏》三卷，宋智圆的《疏》一卷，元照的《义疏》一卷，戒度的《义疏闻持记》三卷，元性澄的《句解》一卷，明大佑的《略解》一卷，明传灯的《略解圆中钞》二卷，袾宏的《疏钞》四卷，大慧的《已决》一卷，智旭的《要解》一卷，清徐槐廷的《疏钞撷》一卷，净挺的《舌相》一卷，续法的《略注》一卷，彭际清的《约论》一卷。

现已佚传的有名的注疏，有姚秦僧肇的《义疏》一卷，唐智首的《钞》二卷，湛然的《决十疑》一卷，宋智圆的《西资钞》一卷，《科》一卷，仁岳的《新疏》二卷，《新疏指归》二卷，《科》一卷等。

此经在朝鲜、日本流传甚广，朝鲜古德对于此经的注疏，有新罗圆测的《疏》一卷，元晓的《疏》一卷，道伦的《疏》一卷，璟兴的《略记》一卷，玄一的《疏》一卷，太贤的《古迹记》一卷。日本古德对此经的注疏，有源信的《大意》一卷，《略记》一卷，源空的《释》一卷，圣聪的《直谈要注记》八卷等。

大方等大集经

《大方等大集经》三十卷，北凉昙无谶译（另有广本作六十卷，系隋僧就于原经外加那连提耶舍等译的《日藏经》等合集而成）。经录家列为大乘五大部经（《般若》、《宝积》、《大集》、《华严》、《涅槃》）之一（见《开元录》），即

大集部经典的总集。

“大集”经名含有二义：一、“大众会集”义，如本经云诸大菩萨“悉来大集”(《璎珞品》)；二、“诸法聚集”义，又如经云“此经名为真实法义……无量宝聚”(《宝女品》)等。这大概由于表示当时所闻此经的人数众多，所说的内容法义也很多，因此名《大集经》。

《大集经》的汉译本，据《历代三宝纪》说前后有三译：一、后汉支娄迦谶译《大方等大集经》三十卷；二、姚秦鸠摩罗什译同名经三十卷，或作四十卷；三、北凉昙无谶译同名经三十卷，或作二十七卷、或二十九卷、或三十一卷、或四十卷。其中一、二两译均佚，第三译存。但据《出三藏记集》卷九、《大集虚空藏无尽意三经记》说：“祐寻旧录：《大集经》是晋安帝世，天竺沙门昙摩谶于西凉州译出，……更不见有异人别译。”又隋法经等《众经目录》，也以昙无谶译本列为一译经。因之此经昙无谶译本以外，是否还有支谶或罗什译本，还有疑问。

昙无谶译的《大方等大集经》，据《僧祐录》说，见诸旧录，有二十九卷，首尾有十二段：一、《璎珞品》，二、《陀罗尼自在王品》，三、《宝女品》，四、《不眴菩萨品》，五、《海慧菩萨品》，六、《无言菩萨品》，七、《不可说菩萨品》，八、《虚空藏菩萨品》，九《宝幢分》，十、《虚空目分》，十一、《宝髻菩萨品》，十二、《无尽意菩萨品》。此外还有一种二十四卷本，以其中《宝幢分》列在《不可说菩萨品》前，而缺第八《虚空藏品》(五卷)和最后的《无尽意品》(四卷)二品九卷，所余经文二十卷则分为二十四卷。以后此经的流传未有一定的卷数，由分二十七乃至四十卷不等，而以分作三十卷本的为大多数。据《开元录》卷十一说：“今检经本(即三十卷本)与《祐记》不同：第一《陀罗尼自在王菩萨品》(合《璎珞品》为一品，但同时也有另分出为二品的经本)，第二《宝女品》，第三《不眴菩萨品》，第四《海慧菩萨品》，第五《虚空藏菩萨品》，第六《无言菩萨品》，第七《不可说菩萨品》，第八《宝幢分》，第九《虚空目分》，第十《宝髻菩萨品》，第十一《日密分》。”《开元录》即依此写为六百二十一纸，分作三十卷，装为三帙入藏。此后北宋《福州藏》，及南宋、元、明、清各代藏经，均依《开元录》的内容次第，作十二品三十卷刊刻入藏。近世南京坊刻也是采用此本。这就是古来所传的三十卷本。

在传称昙无谶译的三十卷本的基础上，又有经隋沙门僧就添加那连提耶舍等所译《日藏》、《月藏》等经而合成的六十卷本。如《历代三宝纪》卷十二所说：“《新合大集经》六十卷。右一部六十卷，招提寺沙门僧就开皇六年(586)新合。就少出家，专宝坊学。依加梵本，此《大集经》凡十万偈，……致来梵本，部来弗全，略至略翻，广来广译。缘是前哲支、昙所翻及罗什出，或二十七，或复三十，或三十一，卷轴匪定。就既宣扬，每恒嗟叹；及睹耶舍高齐之世出《月藏经》一十二卷，至今开皇复属耶舍译《日藏经》一十五卷，既并大集广本旧品，内诚欣跃，即依合之成六十轴。”僧就新合的这一《大集经》六十卷本，在当时即已被编纂入藏(见《历代三宝记》卷十三、入藏目)，可见隋时这一经本已经流行。其后，唐道宣《大唐内典录》卷九，也载有“《大方等大集经》六十卷或五十八卷，一千一百五十纸，北凉昙无谶译前三十卷，北齐隋时耶舍译后三十卷”云云。至智昇编《开元录》时也曾见过此本，但认为“既无凭准，故不依彼”。惟事实上此本和三十卷本实已并行。乃至宋初官版《开宝藏》亦系采用六十卷本，而依北宋官版复刻的《高丽藏》和《金藏》也都用这一合集本，近世日本《弘教藏》和《大正藏》也同样沿用。这就是古来所传的六十卷本。

以下，先述此土流通较广的三十卷本的内容。此经广说大乘法义，分十二品。

第一、《璎珞品》(一作《序品》，半卷)，叙说佛成道后第十六年，在王舍城耆阇崛山，许多比丘菩萨僧众都来大集，佛为讲说菩萨所

行的一些法门。

第二、《陀罗尼自在王菩萨品》(三卷半),佛为陀罗尼自在王菩萨讲说菩萨戒、三昧、智慧、陀罗尼等菩萨行法,及菩萨修大悲等十六事,善业能破三十二种不善业,如来大悲与无上菩提,众生心性空性无二,菩提无生灭、去来、如虚空、不可得,乃至佛十力、四无畏、十八不共法等三十二业。

第三、《宝女品》(二卷),佛为广说实语、法语、菩萨义、毗尼等义。乃至佛三十二相成就的业因,及分别三十二障碍大乘事、三十二成就大乘事等。

第四、《不眴菩萨品》(一卷),佛为东方不眴菩萨讲说一切法自在三昧以及种种行法。

第五、《海慧菩萨品》(四卷),佛为海慧等菩萨广说净印三昧,即发菩提心,大悲安忍,具足六度;次说发菩提心,令心寂静;次说三昧的根本十净三十法、八不共法等;乃至种种一法、二法、三法、四法,及解门句、法句、金刚句等义。

第六、《虚空藏菩萨品》(五卷),佛为虚空藏菩萨讲说六波罗蜜,一一成就四法、八法与虚空等,以及广说三十项修行法门。乃至二十种大誓庄严及道庄严法等。

第七、《无言菩萨品》(一卷),佛为无言菩萨说闻声及善思惟生于正见等义。又为广说信、进、念、慧四力。无言也分别为舍利弗、莲华菩萨乃至他的父亲讲说佛的教法等。

第八、《不可说菩萨品》(一卷),佛为不可说菩萨讲说发菩提心的十六法、增长菩提心的三十二法及六波罗蜜等义。

第九、《宝幢分》(三卷),有十三品,叙述佛初成道时,王舍城优波提舍及拘律陀闻法归佛,魔王想要加害,佛为魔说法,又为地意等菩萨讲说圣智,乃至和弟子共说破魔等陀罗尼。

第十、《虚空目分》(三卷),有十品,叙述佛为憍陈如说四谛、三解脱门等,为波斯匿王说因缘故事,为弥勒说惑、业、苦三道并十二因缘观法。为频婆娑罗王等说菩萨四无量心的修行等。

第十一、《宝髻菩萨品》(二卷),叙述佛为宝髻菩萨说六波罗蜜行三十七助菩提行等四净行。

第十二、《日蜜分》(三卷),有六品,叙述佛为莲华光、日密等菩萨说三宝护持、诸陀罗尼等。

以上昙无谶译的《大方等大集经》三十卷。大体系依《开元录》所记。但梁《僧祐录》载此经原有《无尽意品》而未有《日密分》,此中第十二《日密分》三卷,也许非昙无谶原译,而是梁、隋之间人编入。大概隋代通行本中即已编有此分,因而僧就遂以与此相类的《日藏分》等合成广本。又高丽藏本以《日密分》三卷初二卷题作昙无谶译,后一卷题作那连提耶舍译,或许是由于对《日密分》译者不明的原因。又《僧祐录》(卷九)说《虚空藏品》当时已经缺失,同录卷二另载有宋圣坚出《虚空藏经》八卷,随后又有此经的《虚空藏品》即是圣坚译出之说,因而《开元录》卷十四针对此说云:"《虚空藏品》,无谶所翻,非异译者,或即是经昙无谶译,非圣坚出"。可见《虚空藏品》是否为昙无谶原译,古来已有疑问。

关于此经(三十卷本)的异译别行本,现存有西晋竺法护译的《大哀经》八卷(与第一《璎珞品》及第二《陀罗尼自在王品》合四卷同本),和《宝女所问经》四卷(与第三《宝女品》二卷同本,《无言童子经》二卷(与第六《无言童子品》一卷同本),《宝髻所问经》(即《大宝积经》第四十七会)二卷(与第十一《宝髻菩萨品》二卷同本),以及唐波罗颇蜜多罗译的《宝星陀罗尼经》十卷(与第九《宝幢分》三卷同本),不空译的《大集大虚空藏菩萨所问经》八卷(与第八《虚空藏菩萨品》五卷同本),宋惟净译的《海意菩萨所问净印法门经》八卷(与第五《海慧菩萨品》四卷同本)等。又此经第十二《日密分》三卷,似为广本所收那连提耶舍译的《大方等日藏经》的抄译本。

现行僧就编合的《大集经》六十卷本，系在昙无谶译三十卷本的基础上，增加了据传为宋智严共宝云译的《无尽意菩萨经》六卷、隋那连提耶舍译的《大乘大方等日藏经》十五卷，又耶舍于高齐时译的《大方等大集月藏经》十二卷、《大乘大集须弥藏经》二卷、后汉安世高译《明度五十校计经》二卷。今依北宋官版复刻的《高丽藏》本（《大正藏》即依用此本）述其内容次第如下：

一、《璎珞品》，二、《陀罗尼自在王菩萨品》，三、《宝女品》，四、《不眴菩萨品》，五、《海慧菩萨品》（均同三十卷本），六、《无言菩萨品》，七、《不可说菩萨说品》，八　《虚空藏菩萨品》（亦即三十卷本第七、八、六品），九、《宝幢分》，十、《虚空目分》，十一、《宝髻菩萨品》（均同三十卷本），十三、《日密分》（即三十卷本的第十二品）。

其新添加的，第十二《无尽意菩萨品》（即刘宋译《无尽意菩萨经》改作四卷），叙述无尽意菩萨来并和舍利弗问答，广说发心、净心、六种四行、六波罗蜜、四无量心、五通、四摄、四无碍智、四依、三十七品、定慧、总持辩才、撰集四法等八十无尽法门。

第十四《日藏分》（即隋译《大乘大方等日藏经》，作十二卷），有十三品，叙述佛说护持三宝等事以及有关日行藏等菩萨诸陀罗尼乃至龙王归佛等事。

第十五《月藏分》（即高齐译《大方等大集月藏经》，作十一卷）有二十品，叙述月幢菩萨来到，佛说他的禅功德，乃至佛为月藏菩萨说修第一义谛成就六波罗蜜，及声闻、缘觉、大乘、第一义谛三昧禅法等。

第十六《须弥藏分》（即高齐译《大集须弥藏经》，二卷），有四品，叙述佛为功德天说菩萨共、不共声闻，辟支佛的禅波罗蜜法，乃至为诸菩萨说诸陀罗尼等。

第十七《十方菩萨品》（即《明度五十校计经》二卷），叙述佛为十方菩萨分别解说痴、疑、颠倒等五十种校计法。

僧就用以上五经合成《大集》广本的次第，当是由于《无尽意品》在《僧祐录》中已列为第十二品，因而就置在《日密分》前。《日密》、《日藏》，略广相殊，但同是一类，遂以《日藏分》接在《日密分》后。《月藏经》文开始，有“说《日藏经》已”问，证明《日藏》说后续说《月藏》。又《月藏经》中说到法灭，因而以《须弥藏分》相续。最后更加入了同类型的广说法数的《明度五十校计经》，合成大部。

据《开元录》批判僧就所合的六十卷本编次失当，而认为如欲合成广本，须删去《日密分》和《十方菩萨品》，而于《月藏经》后加《大集地藏十轮经》（十卷），又于《须弥藏分》后加《虚空孕菩萨经》（二卷）、《菩萨念佛三昧经》（六卷）、《大集贤护法》（五卷）、《大集譬喻王经》（二卷），最后殿以《无尽意品》成八十卷。其后，《丽藏》本《大集经》校正后序，也以《开元藏》所列的三十卷本为正，并谓若合成广本，则《开元录》所说的八十卷本为完备，而承认所用的六十卷本不够理想。

这是由于《大集经》是具有“大集”意义的经典的纂集，在昙无谶初译时即以包含十几部经的面貌出现，其后阇那崛多所云梵本有十万偈，也只是一项传说，内容极不明确，致使此土学人以意推测，构成了多种略广不同的本子。其实它的梵文原文是否即是众经纂集的本子，也有问题。

此经在藏文译本中，即未有整部的《大集》部经，而只有《璎珞》合《陀罗尼自在王》、《宝女》、《海慧》、《虚空藏》、《无尽意》各品，及《日藏分》、《须弥藏分》的别行译本。又近世新疆地方也发现有相当于此经《宝幢分·往古品》的一部分梵文断片。

此经的内容，广说大乘法义，而以中观实相为其宗旨。经中重重地讲说了许多大乘修行法门，而均以般若性空的思想加以贯串，一方面并演说禅法，又叙述了一些故事因缘，因之此经可称为大乘方广部经的汇集。中国天台宗的著述中，采用了此经的不少名相和教

义。

此经的另一特点是有相当多的密教色彩,如《陀罗尼自在王品》、《宝幢分·陀罗尼品》、《日密分·陀罗尼品》、《日藏分·陀罗尼品》、《月藏分·月幢神咒品》、《咒轮护持品》、《须弥藏分·陀罗尼品》,以及经中随处散见的陀罗尼咒等,显见此经在中观论的基础上,羼入有初期密部的行法。又此经中表现的所谓末法思想也非常突出,如《月藏分·分布阎浮品》和《法灭尽品》所说,即为隋信行建立三阶教的张本。同时道绰《安乐集》中也因此宣传净土思想,予中国佛教界以相当影响。

又此经中还反映了古代印巴次大陆有关医学方面胎儿次第成长的知识,如《虚空目分·圣目品》述十二缘起中,叙说胎儿生长发育的逐步详细过程,以及它的各种名称及形象。又古代印巴次大陆的星宿学和历日法在此经中也多所述载,如《宝幢分·三昧神足品》、《日藏分·星宿品》、《月藏分·星宿摄受品》等中广述二十八宿、七曜、十二辰等;和中国古代传说也相近似,于此可以证明两大陆文化的渊源关系。

此中还有值得注视的是叙列了印度、巴基斯坦等西域各地乃至中国的地名甚多,如《日藏分·护塔品》、《月藏分·分布阎浮品》、《星宿摄受品》、《建立塔寺品》,广列了印度、巴基斯坦等西域各地乃至于阗、龟兹、沙勒、遮居迦、鄯善、震旦等地名。因而近世学者颇有怀疑于此经一部分的纂集地点,或即是在中国新疆境内所编出。

此经的注疏很少,据传古来曾有佚名撰的《大集经疏》十六卷,又憬法师集的《经疏》五卷,信行撰的《月藏分·依义立名》一卷等,今均不存。

维摩诘所说经

维摩诘,人名,译作"净名"或"无垢称"。此经的译本,据宋代智圆撰《维摩经略疏垂裕记》说有六种:一、后汉严佛调译,一卷,名《古维摩经》;二、吴支谦译,二卷,名《维摩诘说不思议法门经》;三、西晋竺法护译,一卷,名《维摩诘所说法门经》;四、西晋竺叔兰译,三卷,名《毗摩罗诘经》;五、姚秦鸠摩罗什译,三卷,名《维摩诘所说经》;六、唐玄奘译,六卷,名《佛说无垢称经》。严译本及二竺译本现已不存。据僧肇《维摩诘所说经·序》记载,后秦姚兴弘始八年(403)鸠摩罗什于长安大寺重译此经。隋、唐以来,讲习此经者,大都依据罗什译本。

罗什译本,除其著名弟子僧肇为作《注》外,隋时盛弘《地论》的著名学者慧远,撰有《维摩经义记》八卷,天台宗的创立者智顗,撰《维摩经玄疏》六卷、《维摩经文疏》二十八卷,三论宗创立者吉藏撰《维摩经游意》一卷、《维摩经略疏》五卷、《广疏》六卷。

玄奘译本较罗什译本约晚三百年,其弟子窥基著有《无垢称经疏》六卷。

僧肇《维摩诘所说经·序》用下面一段话概括全经内容:"此经所明,统万行则以权智为主,树德本则以六度为根,济蒙惑则以慈悲为用,语宗极则以不二为门。凡此众说,皆不思议之本也。至若借座灯王,请饭香土,手接大千,室包乾象,不思议之迹也。……非本无以垂迹,非迹无以显本。本迹虽殊,而不思议一也。"全经十四品,依通例区分,第一品为序分,记述法会缘起;第二品至第十二品为正宗分,是一经的主体;末后两品为流通分,即结束语。各品内容简介如下。

一、《佛国品》。释迦牟尼佛在毗耶离城外庵罗树园与众集会,宝积长者子说偈赞佛,佛告诉他:"若菩萨欲得净土,当净其心,随其心净,则佛土净。"为不思议解脱的张本。

二、《方便品》。住在毗耶离城的维摩诘长者,曾于过去劫中承事供养无量诸佛,深闻法要,契入不二;为了方便摄化众生,他上自军政,下至酒肆,广泛地参预了社会生活。后

来他患疾病，国王大臣、长者居士、婆罗门等皆来问疾。维摩诘现身说法，要问疾者识身虚幻、危脆、垢秽，为苦为恼，众病所集，不应心为形役，应常乐佛身。佛身是从无量智慧功德生的，是从慈悲喜舍生的，是从四摄六度生的。应以速朽之身，勤修如是胜行，饶益众生，获成佛的清净庄严之身。

三、《弟子品》。佛遣声闻乘（小乘）中的大弟子舍利弗往维摩处问疾，舍利弗辞以不能胜任。遣大迦叶等，皆辞以不能胜任。主要是他们在宴坐习禅，或持钵乞食，或解说戒律，或为人说法时，维摩诘皆曾向他们提出问难，相与辩析，为维摩诘所挫败。五百声闻众中，没有一个人敢去的。

四、《菩萨品》。佛又于菩萨乘（大乘）弟子中，遣弥勒、光严、持世、善德前往问疾，他们都有舍利弗等的类似遭遇，辞以不能胜任。

五、《文殊师利问疾品》。于是佛遣文殊师利前往问疾。时八千菩萨、五百声闻、百千人天，皆欣然从往。维摩诘空其室内一切所有，唯置一床，以疾而卧。文殊致问，维摩诘告以“从痴有爱，则我病生；以一切众生病，是故我病，若一切众生病灭，则我病灭”。

六、《不思议品》。舍利弗久立思坐，室内无座位，维摩诘因向舍利弗开导：“夫求法者，不贪躯命，何况床座”以及“若行有为，是求有为，非求法也”诸义。随即向东方距此三十六恒河沙世界的须弥相世界须弥灯王佛那里，借来了三万二千个高达八万四千由旬(注：一由旬约为六十里)严饰第一的师子宝座，宣示小大相容，久暂互摄等诸佛菩萨不可思议解脱的力用。(此即肇序中所说的“借座灯王”，据说，维摩诘室面积的宽度，仅有一平方丈，能容这样多这样大的宝座，此即不可思议解脱力。我国佛教寺院住持所住的房舍，称“方丈”或“丈室“，就是从这儿来的。)

七、《观众生品》。维摩诘与文殊辩析“云何观于众生”乃至“从无住本，立一切法”，室内出现了天女散花。花散到菩萨身上，随即下落，散到舍利弗等声闻身上，即使运用神力，也扯不下来。自言“止此室听闻菩萨大慈大悲不可思议诸佛之法已十有二年”的天女，在与舍利弗对辩过程中，将舍利弗变成了天女，将自己变成了舍利佛，证实众生如幻，男女实无定相，破除声闻人对“法”的执着，得出诸佛菩萨所证得的智慧功德，“实无所得”，“但以世俗文字，假名得耳”的结论。

八、《佛道品》。即菩萨契入不二妙理为摄化众生所起的妙行。如文殊问维摩诘“菩萨云何通达佛道”，答以“若菩萨行于非道，是为通达佛道”。这就是示现行于地狱道、饿鬼道、畜生道，即名非道；示现行于贪欲道、瞋恚道、愚痴道，即名非道。菩萨若不行于非道，即无法摄化众生，使之转入佛道。维摩诘问文殊“何等为如来种”，答以“有身为种”。现有烦恼之身，无实自性，如方便摄化，即可转烦恼成菩提，转色身为解脱身。是即空有不二的菩萨行。

九、《入不二法门品》。行必依理而起，非不二之理则不能有不二之行；非不二之理与行，则不能有不可思议解脱法门。所以，“不二”实为贯串本经的主旨。本品叙述维摩诘向文殊等八千菩萨提出“云何菩萨入不二法门”问题，法自在等三十位菩萨皆用“言说”表述，维摩诘不置可否，于是这三十人要文殊表示看法。文殊说：“如我意者：于一切法，无言无说，无示无识，离诸问答，是为入不二法门。”文殊说已，又问维摩诘：“何等是菩萨入不二法门？”时维摩诘默然无言。文殊赞叹说：“善哉！善哉！乃至无有文字语言，是真入不二法门。”

十、《香积佛品》。维摩诘以其不可思议解脱的神通力，将上方过四十二恒河沙世界的众香国景象，普现于大众之前，随又化出一菩萨使往上方众香国乞取香饭。化菩萨取回香饭时，众香国随来者有九百万菩萨，述说其国以“众香”为佛事——教化众生的种种妙用。维摩诘告以此土佛以“刚强之语”说明因

果有报以及菩萨须以十事善法、四摄、八种无疮疣法摄化众生。

十一、《菩萨行品》。维摩诘以神通力,持诸大众并狮子座,置诸右掌,往诣佛所,因阿难问,佛为广说香饭功德,乃至诸佛国王,有以光明相好、园林台观、卧具衣服等种种施为,皆无非是摄化众生的佛事。指出:因有"四魔八万四千诸烦恼门,而诸众生为之疲劳,诸佛即以此法而作佛事,是名入一切诸佛法门"。嗣以众香国诸菩萨诸佛说法,佛为说了"尽、无尽解脱法门"。这就是:尽,即有为法;无尽,即无为法。菩萨所行必须"不尽有为,不住无为"。"入生死而无所畏,于诸荣辱心无忧喜"等,是"不尽有为";"观世间苦而不恶生死,观于无我而诲人不倦"等,是"不住无为"。

十二、《阿闳佛品》。阿闳,译"无动"。佛问维摩诘:"汝欲见如来,为以何等观如来乎?"维摩诘言:"如自观身实相,观佛亦然。"谓"观如来前际不来,后际不去,今则不住",以及"非有相,非无相,同真际,等法性",非见闻觉知,"离众结缚,等诸智,同众生"。次因舍利弗问维摩诘"汝于何没而来生此",维摩诘就"没"和"生"说明"一切法如幻相","菩萨虽没不尽善本,虽生不长诸恶"。佛向舍利弗介绍维摩诘,原是无动佛的妙喜世界中人。维摩诘说明自己,从清净的妙喜世界来生此不净的娑婆国王,"为化众生故,不与愚闇而共合也,但灭众生烦恼耳"。会众欲见无动如来,维摩诘不起于座,以其右手断取妙喜世界,把无动佛及其菩萨、声闻之众,皆接到庵罗树园内来了。释迦佛勉诸大众:"若菩萨欲得如是清净佛土,当学无动如来所行。"(此即肇序中所谓"手接大千"。)

十三、《法供养品》。释迦佛为天帝(释提桓因)等称说此经功德,指出"诸佛菩提皆从是生",若信解受持此不可思议解脱法门及依之而行的,即是以法供养如来。佛复自述因地为月盖王子时,从药王如来秉受"法供养"之教。所谓"依于义不依语,依于智不依识,依了义经不依不了义经,依于法不依人"等,"是名最上法之供养"。

十四、《嘱累品》。佛以是法咐嘱弥勒,令其流通。四天王表示拥护持经者。末后,佛告诉阿难,此经题名为《维摩诘所说》,亦名《不可思议解脱法门》。

基于"不二"的理和行,表示出来的种种不思议迹象,是大乘佛教理论的形象化,《维摩诘经》对这些迹象的叙述,形象鲜明,富于哲理的文艺价值,故我国远自隋、唐以来,就有用这些丰富多采的情节,作为绘画、雕塑、戏剧、诗歌的题材的。维摩诘这一人物,作为长者居士的典型形象,更是在佛教界和社会中,留下了深刻的影响。

解深密经

《解深密经》,五卷,唐玄奘于贞观二十一年(647)年在弘福寺译出。相传此经梵文广本有十万颂,今译是其略本,一千五百颂,译文分八品。在唐译以前,此经曾经译过三次:一、刘宋元嘉中(424~453),中印度求那跋陀罗在润州江宁县东安寺译,名《相续解脱经》,一卷,只有最后两品。二、元魏延昌三年(514),北印度菩提流支在洛阳少林寺译,名《深密解脱经》,五卷,开为十一品。三、陈天嘉二年(561),西印度真谛在建造寺译,名《解节经》,一卷,只有前两品(开为四品)。此外还有西藏译本。

"解深密"是梵文"珊地涅幕折那"的义译。据圆测《解深密经疏》、智周《成唯识论演秘》(卷三末)、遁伦《瑜伽师地论记》(卷二十上)都是"珊地"有"诸物相续"、"骨节相连"、"深密"等意义。各种译本的标题,即各取其中的一义,而以唐译题名为最当。

本经解释大乘境、行、果的深义,一共八品:第一《序品》是序分,第二《胜义谛相》,以

下七品是正宗分。又正宗七品，可摄为三类：初四品明所观境，次二品辨能观行，后一品显所得果。其梗概如下：

一、《序品》，详叙教主佛陀所具的殊胜功德和所住的净土庄严，以及所有能解深义密义的无量菩萨声闻大众。

二、《胜义谛相品》，说胜义谛相离言离分别，超过一切寻思与一切法非一非异，而遍在一切法中平等一味，即离言法性，亦即诸法实相。

三、《心意识相品》，就世俗谛叙述八识（心意识）的体相。说明阿赖耶识生灭相续，是生死根源，以及它的各种名称及其差别。乃至眼、耳、鼻、舌、身、意六识生起等相。

四、《一切法相品》，总括一切诸法的体相为遍计所执、依他起、圆成实三种性相，以说明一切染净的法相。

五、《无自性相品》，明一切诸法皆无自性，即依三种自性立三无性。其中遍计所执性相是依假名安立，即相无性。依他起相是依众缘所生，即生无性。圆成实相是一切法的胜义谛，为一切法无我性所显，即是胜义无性。由此和会一乘、五性之说，谓声闻、独觉、菩萨三乘有情，都由此无自性性一妙清净道，证得无上涅槃，由此密意说“唯有一乘”，但其中也有钝根、中根、利根等种性的差别。因此，世尊说法，有三时不同，初时只为发趣声闻乘人，用四谛相转正法轮，是未了义；在第二时中为发趣修大乘人，依一切法皆无自性，用隐密相转正法轮，仍是未了义；在今第三时中普遍为发趣一切乘人，依一切法皆无自性，用显了相转正法轮，是真了义。

六、《分别瑜伽品》，说明修瑜伽行中奢摩他（止）、毗钵舍那（观）的义相，显示唯识止观的妙行，证明诸法唯识所变，而分别其定慧行相。

七、《地波罗蜜多品》，叙说菩萨十地乃至第十一佛地的名义，及菩萨所应学事有布施、持戒、忍辱、精进、静虑、智慧（般若）六波罗蜜，而以智慧波罗蜜为能取诸法无自性性等义。

八、《如来成所作事品》，叙说如来法身及化身的圆满功德，以明此如来成所作事了义之教。

唐译本此经的注解，有圆测《疏》十卷，现存九卷（坊刻本会入经文），又道伦的《注》五卷（因《瑜伽师地论》卷七十五到七十八，引用唐译此经正宗七品全文，所以道伦的《瑜伽师地论记》卷二十上到二十一上等于唐译此经的注解，金陵刻经处有单行本，会入经文，改题《解深密经注》，五卷）。此外有令因《疏》十一卷，玄范《疏》十卷，元晓《疏》三卷，璟兴《疏》若干卷等，都已失传。此经陈真谛译本有他自己撰的《解节经疏》，亦已失传，但一部分疏文散见于圆测《疏》内，经中国内学院辑成《解节经真谛义》一卷。此外西藏文译本有：一、《解深密略释》，无著撰，胜友等译，二百二十颂，不足一卷；二、《解深密经广释》，失译，西藏旧经录或说为四十卷，龙幢撰；三、《解深密经大疏》，即圆测《疏》，法成译，七十五卷。测《疏》汉文本今缺后六卷（释经第十品大半），藏译本完全（按测《疏》汉文本缺后六卷，近年已由观空法师从藏文还译为汉文，题《解深密经疏》，由中国佛教协会印行。——编者）。

由于本经正宗七品的全文在《瑜伽师地论》中被整篇引用，又《成唯识论》也一再引用此经，因而显示本经在印度是瑜伽行派的重要典据。自此经汉译之后，慈恩宗人更依此经《无自性相品》，分判释迦如来一代的教法，为有、空、中道三时教，并依此经的《心意识相品》及《一切法相品》文以三性说及唯识说为一宗的根本教义。

楞严经

《楞严经》具名《大佛顶如来密因修证了

义诸菩萨万行首楞严经》，或简称《大佛顶首楞严经》，又名《中印度那烂陀大道场经》，十卷，唐中宗时般刺密帝译，属于秘密部。自宋而后，盛行于禅、教之间。明智旭《阅藏知津》中称"此经为宗教司南，性相总要。一代法门之精髓，成佛作祖之正印"。但因其内容与其他显教各经论所说多有分歧，所以自古以来对于此经就有真伪的争执而不能决。

关于此经的传译，据唐智昇《续古今译经图记》说：此经译者般刺密帝，唐言"极量"，中印度人。居广州制旨道场。以神龙元年(705)五月二十三日于灌顶部中诵出一品，即此经十卷。乌苌国沙门弥伽释迦(一作铄佉，此云"云峰")译语，房融笔受，怀迪证译。"其僧传经事毕，汎舶西归。有因南使流通于此(长安)。"但在《开元释教录》卷九中则以此经是怀迪所译。谓迪曾被召入京，参预菩提留志《大宝积经》的译场，任证义。事毕还乡，遇梵僧，未得其名，共译此经。"迪笔受经旨兼辑缀文理。其梵僧传经事毕，莫知所之。有因南使流经至此(长安)。"《续译经图记》与《开元录》两书同是智昇开元十八年(730)所著而所记不同。考《大宝积经》是菩提留志于神龙二年(706)创译，至先天二年(713)毕功。《续图记》既云此经是神龙元年所译，应是怀迪未入京前事。而《开元录》乃云，怀迪事毕还乡方遇梵僧传译此经，两说颇相违异。是此经的译人译时均有可疑。

其次，关于此经的流传经过，据宋释子璿《首楞严义疏注经》中云："房融知南诠，闻有此经，遂请对译。房融笔受，乌苌国沙门弥伽释迦译语。翻经才竟，三藏被本国来取。奉王严制，先不许出。三藏潜来，边境被责。为解此难，遂即迴去。房融入奏，又遇中宗初嗣，未暇宣布，目录缺书。时禅学者因内道场得本传写，好而秘之，遂流此地。大通(神秀)在内，亲遇奏经，又写随身，归荆州度门寺。有魏北馆陶沙门慧振搜访灵迹，常慕此经。于度门寺遂遇此本。"《宋高僧传》卷六《唯慤传》云天宝末，慤于京师受旧相房融宅请。未饭之前，宅中出经函云："相公在南海知南诠，预其翻经，躬亲笔受《首楞严经》一部，留家供养。"是此经流传有四说不同。一说是因南使流传来此。第二说是房融奏入，因禅学者自内道场传写流通。第三说是神秀遇奏经，因而传写归荆州度门寺。第四说是房融抄写留家供养，因而传出。但神秀于神龙二年卒于东都，既未还山，焉得写本随身，归于荆州？是此经的流传深有可疑。

此经的内容，第一卷叙阿难因乞食，被摩登伽女用幻术摄入婬席，将毁戒体。如来放光，并勅文殊师利以神咒往护，遂将阿难及摩登伽女来归佛所。阿难见佛，顶礼悲泣，悔恨自己一向多闻，道力未全，因而启请宣说十方如来得成菩提妙奢摩他，三摩，禅那最初方便。佛告以一切众生从无始来生死相续，皆由不知常住真心性净明体，有诸妄想故有轮转。又告以有三摩提，名"大佛顶首楞严王、具足万行、十方如来、一门超出妙庄严路"。能破客尘烦恼，以显常住真心性净明体云云。

第二卷因波斯匿王之问，显示真性圆明无生无灭本来常住之理。并说一切众生转回世间由二颠倒分别妄见，随业轮转：一、众生别业妄见，二、众生同分妄见。应当抉择真妄，而明五阴身心不有，世界本空，破我法二执，显本觉真如，显示五阴本如来藏妙真如性。

第三卷佛对阿难陀就六入、十二处、十八界、七大等一一说明本如来藏妙真如性。

第四卷因富楼那之问，显示世间一切根尘阴处等皆如来藏清净本然，但以三种相续：即世界相续，众生相续，业果相续，诸有为相循业迁流。妄因妄果其体本真。真智真断不重起妄，是故如来证真故无妄。四大本性周遍法界。歇即菩提，不从人得等。

第五卷憍陈如五比丘，优波尼沙陀、香严童子、药王药上二法王子、跋陀婆罗等十六开士、摩诃迦叶及紫金光比丘尼等、阿那律陀、

周利槃特迦、骄梵钵提、毕陵伽婆蹉、须菩提、舍利弗、普贤菩萨、孙陀罗难陀、富楼那弥多罗尼子、优波离、大目犍连、乌刍瑟摩、持地菩萨、月光童子、瑠璃光法王子、虚空藏菩萨、弥勒菩萨、大势至菩萨等,各各自说最初得道的方便以显圆通。

第六卷最后观世音菩萨说耳根圆通,以闻熏闻修金刚三昧无作妙力,成三十二应,入诸国土。获十四种无畏功德,又能善获四不思议无作妙德。文殊师利以偈赞叹。佛更为说四种律仪(婬、杀、盗、妄),令离禅魔。

第七卷佛说四百三十九句大佛顶陀罗尼。此即大白伞盖佛顶陀罗尼经。并说安立坛场法则及持诵功德。次因阿难请问修行位次,佛先为说十二类众生(胎、卵、湿、化、有色、无色、有想、无想、非有色、非无色、非有想、非无想)颠倒之相。

第八卷说明三摩提三种渐次。次明五十七位:乾慧地、十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉、妙觉。又因文殊问,示经五名,说明经的归趣。因阿难问,说地狱趣造十习因,受六交报,以及鬼、畜、人、仙、修罗、天等七趣,自业所感差别。

第九卷说明三界二十五有之相。次明奢摩他中微细魔事,即五阴魔等。

第十卷说五阴的行阴魔中十种外道(二无因论、四编常论、四一分常论、四有边论、四种颠倒不死矫乱遍计虚论、立五阴中死后有相心颠倒论、立五阴中死后无相心颠倒论、立五阴中死后俱非心颠倒论、立五阴中死后断灭心颠倒论、立五阴中五现涅槃心颠倒论)。识阴魔中禅那现境十种魔事。次明五阴相中五种妄想等。

此经的注解,在唐有三家,一、慧振《疏》十卷、《科》一卷,二、惟慤《玄赞》六卷(一作二十卷),三、弘沇《资中疏》,卷数未祥。此三疏早已失传。现今所存的都是宋以后的著作,大半是属于贤首、天台、禅宗三家的。此经所以受到台、贤、禅者的重视,是因为此经所说常住真心性清净体,与台、贤二家圆教宗旨相合。又所说七处徵心、八还辨见,对于禅宗的参究可以有很大的帮助和启发。五阴魔的说明,也给禅修者以警策。总之此经是详细说明了圆顿禅的途径,特别是大势至菩萨的念佛圆通,观世音菩萨的耳根圆通,更为禅、净学人所接近。至于译笔的华美也成为文学之士所爱好。自宋元以后,楞严咒成为丛林早课之一,于是此经的流传和讲习就更普遍了。现存的注解约有四十余家。其中属于贤首宗的,有宋子璿《义疏》二十卷、《科》一卷,怀远《义疏释要钞》五卷,戒环《要解》二十卷,明真鉴《悬示》一卷、《正脉疏》十卷、《科》一卷,祩宏《摸象记》一卷,德清《悬镜》一卷、《通议》十卷、《提纲》一卷,圆澄《臆说》一卷,通润《合辙》十卷,观衡《悬谈》一卷,广莫《直解》十卷,真界《纂注》十卷,清续法《灌顶疏》,通理《指掌疏》十卷、《悬示》一卷、《事义》一卷,溥畹《宝镜疏》十卷、《悬谈》一卷、《科》一卷。属于天台宗的有宋仁岳《熏闻记》五卷,宗印《释题》一卷,思坦《集注》十卷,元惟则《会解》十卷,《前茅》二卷、《圆通疏》十卷,真觉《百问》一卷,一松《秘录》十卷,智旭《玄义》二卷、《文句》十卷,清灵耀《观心定解》十卷、《科》一卷、《大纲》一卷。属于禅宗的,有宋德洪《合论》十卷,咸辉《义海》三十卷,可度《笺》二十卷,明函昰《直指》十卷,大韶《击节》一卷,真可《释》一卷,乘旹《讲录》十卷,元贤《略疏》十卷,曾凤仪《宗通》十卷,清济时《正见》十卷,净挺《问答》十卷。其居士所著,不属于专宗者,有明钟惺如《说》十卷,焦竑《精解评林》三卷,陆西星《说约》一卷、《述旨》十卷,钱谦益《疏解蒙钞》十卷,凌弘宪《证疏广解》十卷,清刘道开《贯释》十卷。其中台、贤二家疏释,互有诤论。特别是真鉴的《正脉疏》、传灯的《圆通疏》中互相讥评甚烈。

自中唐以迄近代,千二百年间,此经备受禅讲之士的推崇,也成为后世行人认为必读之书。但是怀疑者以此经所说与其他经论不

符，认为伪造。他们所疑约有七点：第一，一般经论都说四大（地、水、火、风），或说五大（地、水、火、风、空），或说六大（地、水、火、风、空、识）。而此经独说七大，于六大外又立“见大”，是一切经所无。第二，此经卷四辨六根功德中说：“三四四三，宛转十二，流变三迭，一十百千。总括始终，六根之中，各各功德，有千二百。”此文在诸家疏释中无有定解。《首楞严经义海》云：“悫师约三世四方具有五根五尘，成百二十。一一根尘熏成十类众生，为千二百。（弘）沇师非之，（崇）节公是之。（洪）敏师于十二中一一皆具十善成百二十。一一善用具十如是，成千二百。”子璿《义疏》云：“如第一位，三世四方，宛转十二，便成一迭。算位即是一横二竖，已成过去。第二即变过去一世以为现在，进动算位，一竖二横，成百二十，为第二迭。第三又即变现在世以为未来，进动算位，一横二竖，成一千二百，为第三迭。能变之法即唯三世，所变之数亦止千二，故无增减。”如是诸解，莫衷一是。第三，卷五中，世尊说偈。其最初一偈云：“真性有为空，缘生故如幻；无为无起灭，不实如空华。”此是清辩菩萨所造《大乘掌珍论》偈。此偈若是佛说，论中不应不标明。第四，此经卷七中说十二类众生，经休咎精明为有色众生，空散销沉为无色众生，神鬼精灵为有想众生，精神化为土木金石是无想众生，诸水母等以虾为目为非有色众生，咒诅厌生为非无色众生，彼蒲卢等，异质相成，是非有想众生，如土枭等，附块为儿，是非无想众生。此亦与各经论有情无情之说不符。第五，一般经论只说五趣（天、人、鬼、畜、地狱），或说六趣（五趣外加阿修罗）。而此经于六趣外又有仙道一趣，成为七趣。第六，此经说菩萨修位阶次有五十七位。最初立乾慧位，中间切入四加行，亦与各经所说有异。第七，卷十中说行阴魔立十种外道论，亦与各经论所说相违。

关于此经的真伪之争，不仅在汉地如此，即此经由汉地传入藏地以及由中国传入日本时也曾发生过争论。在藏文甘珠尔中有由汉译藏的《大佛顶首楞严经》第十品以及《魔鬼第九》两本，实即此经的第九、第十两卷，经末不注译人及译经时代，但其为西藏前弘期，约当唐代的译品无疑，因为西藏的卢梅（十世纪间）曾怀疑此经非是佛说而布敦（十四世纪间）则深为置信。很可能此经在唐时曾全部译藏而经朗达玛王灭法，遂至残缺，沦为二帙。嗣后在清高宗乾隆十七年至二十八年间又由章嘉呼图克图主持，由衮波却将全经重译成藏文，并刊成汉、满、藏、蒙四体合璧的《首楞严经》全帙。

至于此经传入日本是普照入唐携回的。玄叡《大乘三论大义钞》卷三云：“经本东流，众师竞诤。则于奈乐宫御宇胜宝感神圣武皇帝（724～748）御代仲臣等请集三论、法相法师等而使检考。两宗法师相勘云：是真佛经。掌珍比量与经量同，不可谤毁。论定竟，即以奏闻。奉勅依奏已毕。然宝龟年中（770～782）使德清法师等遣唐检之。德清法师承大唐法详居士云：《大佛顶经》是房融伪造，非真佛经也。智昇未详，谬编正录。”由此可知此经真伪之诤由来已久。

要之此经属于密教。其中所说基于密教的“即事而真”，“即身成佛”的原则，自与显教的理论有所不同。其所立名相自难以中观或瑜伽宗的学说来衡量。因而诸家注疏所诠释，或亦未能尽称经旨。

不空罥索陀罗尼经

《不空罥索陀罗尼经》，一名《不空罥索陀罗尼自在王咒经》，一卷，北天竺岚波国婆罗门首领李无谄于中国唐代武后译出。此经是说不空罥索观自在菩萨的根本咒——即一切明主不空罥索自在王陀罗尼的功德及诸种成就法的经典。除本译本外，还有唐天竺三藏宝思惟译本，三卷，题名《不空罥索心咒王

经》。

关于此经的翻译缘起，据《开元录》卷九和此经前所附的福寿寺沙门波岺的序说：大周圣历三年(700)三月七日，波岺等得到此经梵本，时有新罗国僧明晓在唐求法，将欲东归，遂由西京宝德寺僧慧月与常州正勤寺大德慧琳、吒于、智藏等数人，共请岚波国婆罗门大首领李无谄于东京(今洛阳)佛授记寺翻经院同翻梵本，沙门波岺笔受，成十六品，合为一卷。又由译者携就迦湿弥罗国婆罗门大德僧迦弥多啰同勘梵本，久视元年(700)八月勘会完毕，才写出流布。

这是一部密教中宣扬咒术的经籍，经中首出此根本陀罗尼咒并述它的功能，即由观自在菩萨说此心咒能成诸事业，兴福灭罪的功德。次说受持此咒的供养庄严和诵持仪则，及能成就所愿。次说欲亲见观自在菩萨的供养法，造观自在菩萨像法及作坛法并供养次第。次说受持紧羯罗令所作成办法，受持制摘迦令所作成办法，咒贤瓶法。及不空羂索咒王供养法、诸息灾法，不空羂索咒王诸种成就法等。

今本经后附有不空羂索咒印一卷，载云自在印咒等二十二个印咒，又附观世音不空羂索母身印咒等六个印咒。以上均非原译本，是由新罗僧惠日另译出附加入的。

大般若经

《大般若经》，具名《大般若波罗蜜多经》，六百卷，唐玄奘译。是说空、无相、无得等义的诸部般若集成的经典。

此经总有十六会，其最早形成的似是八千颂般若，即相当于此经第四会的《小品般若》。其梵本于后汉灵帝光和初(178)由天竺沙门竺佛朔赍来中国，次年与月支沙门支娄迦谶在洛阳共译成十卷，名《般若道行品经》，通称《道行般若经》。此为《大般若经》别行本传入中国的开始。随后三国时代吴支谦又将此本重译成《大明度无级经》六卷，康僧会又别译成《吴品经》五卷(今佚)。另有魏地沙门朱士行，以佛朔等所译《道行般若》文义扞格、译理不尽，遂西行至于阗求得梵书《二万五千颂般若》九十章(品)，遣其弟子送归洛阳，由于阗沙门无罗叉于晋元康元年(291)在仓垣(今河南陈留县境)译成二十卷，名《放光般若经》，即相当于《大般若经》第二会的所谓《大品般若》。同时敦煌沙门竺法护也从西域得到此《大品般若》的另一个梵本，译成《光赞经》十卷。东晋名僧支循曾以此大小二品对比，并称此外还有未传入晋地的六十万言的大本《般若》(《大小品对比要抄序》)，是为当时汉地学者对于般若部类的初步了解。其后姚秦鸠摩罗什在长安重译出大、小品及新译《金刚》等部般若，其弟子僧叡《小品经序》中即说《般若经》的梵本有十万偈、大品、小品、六百偈本四种。随着《濡首般若》(宋翔公译)、《文殊般若》(梁曼陀罗译)、《胜天王般若》(陈月婆首那译)等陆续译出，北魏菩提流支译《金刚仙论》中，更总说有八部般若，即十万偈、二万五千偈、一万八千偈、八千偈、四千偈、二千五百偈、六百偈、三百偈本八种。陈真谛、隋智颢、吉藏等皆同此说(但各本所配列的汉译经名，诸师所说各有不同)。显示这时对于般若部党之说已续有扩展。及至唐玄奘于龙朔三年(663)在坊州玉华宫寺译成全部《大般若经》十六会，共六百卷，不仅全译出来传说的八部《般若》，而且还译出前未闻的好几部《般若》，大大超越了当时佛教界有关般若部类的知见范围，而使学人震惊于这部大经文义的广博。因而此经实为诸部《般若》总集大成的经典。

据《大慈恩寺三藏法师传》等所说：当时玄奘曾由印度求得此经总二十万颂的梵本三部回国，长安名德以前代所翻未曾完备，因请玄奘加以全译。奘以唐京事务烦多，《般若》部帙巨大，须要在僻静的地方专志宣译。便

请得唐朝廷许可，于显庆四年(659)冬十月由长安移至坊州玉华宫寺，从翌年春正月一日开始翻译此经，时诸大德以经文广大，曾请仿照罗什的译例，删去繁重；玄奘心有未安，为求周详，悉依梵本，不加省略；并于翻译时，参照所赍来的三种梵本，文有疑误，即详加校定，殷勤省覆，审慎周详。他的上首弟子大乘光、大乘钦、嘉尚等在场笔受。玄奘译时每虑无常，经常勉励诸人努力加勤，莫辞劳苦。至龙朔三年冬十月二十三日译成为六百卷，分十六会。其中前代已有译本而由奘加以重译或改译的有六会，即第二会旧有西晋无罗叉译二十卷本《放光般若经》、竺法护译二十卷本《光谠经》、姚秦鸠摩罗什译二十七卷本《摩诃般若波罗蜜经》三种，而重译为七十八卷。第四会旧有后汉支娄迦谶译十卷本《道行般若经》、吴支谦译六卷本《大明度经》，苻秦昙摩蜱共竺佛念译五卷本《摩诃般若钞经》、姚秦鸠摩罗什译十卷本《小品般若波罗蜜经》四种，而重译为十八卷。第六会旧有陈月婆首那译七卷本《胜天王般若波罗蜜经》一种，而改译为八卷。第七会旧有梁曼陀曼仙译二卷本《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》、僧迦婆罗译一卷本《文殊师利所说般若波罗密经》二种，而重译为二卷。第八会旧有宋翔公译二卷本《濡首菩萨无上清净分卫经》一种，而重译为一卷。第九会旧有姚秦鸠摩罗什译一卷本《金刚般若波罗蜜经》、北魏菩提流支译一卷本(同经)、陈真谛译一卷本(同经)、隋笈多译一卷本《金刚能断般若波罗蜜经》四种，而重译为一卷。又前代未有译本而由奘初译出的有十会，即初会四百卷、第三会五十九卷、第五会十卷、第十会一卷、第十一至十六会二十二卷，合共初译达四百九十二卷。特别是其中第一会梵本十三万二千六百颂的译出(见《法苑珠林》卷一百，)满足了此土学人由于从来的传说中屡屡提出大部《般若》有十万偈颂(见《大智度论》卷一百、《金刚仙论》卷一、僧叡《小品经序》、梁武帝《注解〈大品经〉序》、隋智颤《金刚般若经疏》、吉藏《大品经义疏》卷一、《历代三宝纪》卷十二所载崛多三藏的传说等)的想望，因而此经的译出对于素重般若的中土大乘佛教具有甚大的意义。

此经在藏文译典中，未有象汉译本那样汇合诸会《般若》为一整部的译本，而只有各会各别的传译。现存藏译本有失译的《十万颂般若》(相当于汉译本初会)，失译(或智军译)的《二万五千颂般若》(相当于汉译本第二会)，失译(或智军译)的《一万八千颂般若》(相当于汉译第三会)，释迦军、智成、法性戒共译的《八千颂般若》(相当于汉译本第四会)，失译的《七百颂般若》(相当于汉译本第七会)，戒帝觉与智军共译的《金刚能断般若经》(相当于汉译本第九会)，失译的《百五十颂理趣般若》(相当于汉译本第十会)，胜友与智军共译的《五波罗蜜经》(相当于汉译本第十一至十五会)，戒帝觉、胜友、智军共译的《善勇猛问说般若经》(相当于汉译本第十六会)等。

关于此经的梵本，现存有初会《十万颂般若》(1902·部分刊出)，第二会《二万五千颂般若》(1934·部分刊出)，第四会《八千颂般若》(1888)，第七会《曼殊室利分》(1923)，第十会《般若理趣分》第九会《能断金刚分》(1894)，第十六会《般若波罗蜜多分》(1923)等。

此经的内容分十六会，前五会义同文异，均为所显《般若》教义的全面叙述。其中初会四百卷文义最为祥广，二会以下，顺次简略。

初会分七十九品。

一、《缘起品》，述佛在王舍城鹫峰山顶，放光照十方佛土，一切世界上首菩萨各以金色莲花来献，佛散花遍诸佛界，花台化佛说大般若，大众欢喜，叹未曾有。

二、《学观品》，佛知大众都来集会，对舍利子说般若波罗蜜的学、修，谓当圆满三十七品、三解脱门乃至大慈悲喜捨等无量佛法，以无所得为方便，而无住无著。世出世法、有漏无漏、有为无为等皆不可得。如是菩萨智慧

超胜二乘，为真福田。

三、《相应品》，又为舍利子说菩萨和一切法空相应，及和般若波罗密多相应，不着一切法有、空等、也不见有诸法和空相应等，如是菩萨不见有所修般若。

四、《转生品》，说安住般若的菩萨转生处所等。无量大苾刍众闻已发心受记，又有无量有情发愿往生十方净土，也得受记。

五、《谶胜德品》，述舍利子等同谶菩萨般若，佛加以印可。

六、《现舌相品》，述佛现广长舌相，放光照十方世界，十方菩萨和诸天来供养佛，无量有情得到受记。

七、《教诫教授品》，佛令善现为诸菩萨说般若的相应法。佛又为说菩萨、般若但是假名，不可得故；菩萨于一切法住无分别，能修六度等。又不着色等，乃至不着方便善巧，能着、所着、着处、着时皆不可得等。又就菩萨、般若、一切法不可得、一切法无所见等义和善现相问答、印证。

八、《劝学品》，善现向佛及舍利子说菩萨为成满六度、编知及修、得一切佛法，当学般若等。

九、《无住品》，说于诸法无所住，也非不住，诸法因缘假合，皆不可说，应以性空观一切法，于诸法无所取，而能成办一切事业。

十、《般若行相品》，说菩萨于修行般若，观察于修行般若，观察一切法无所有、不可得，由内空乃至无性自性空故。又般若及一切法离相，亦离自性，无所取，名于一切无所取着，三摩地，无得无为，名毕竟净。

十一、《譬喻品》，说一切法即幻，及善友摄受，以无所得为方便而勤修诸善等。

十二、《菩萨品》，佛又为解说菩萨的句子、及善、非善、有记、无记等，并说菩萨于如是自相空法不应执着，应以无二为方便，觉一切法。

十三、《摩诃萨品》，广说摩诃萨义，舍利子、善现、满慈子也各说摩诃萨义。

十四、《大乘铠品》，说菩萨擐六度、十二禅、三十七品、二十空等大乘之铠，遍照诸界令息诸苦，奉持佛法，而实皆如幻，作者不可得故。善现又述所领解义，并答满慈子说一切法性无所有乃至性无净，应勤修学一切无缚无解法门，乃至如是成熟菩提、严净佛土。

十五、《辨大乘品》，佛更为善现解说六度二十空等大乘相，及发趣大乘有十地的行业，观一切法无所有，以无所得为方便，出三界生死，至一切智智，利乐有情至无尽际等。

十六、《谶大乘品》，广谶菩萨所住的大乘相，超胜一切世间。

十七、《随顺品》，明大乘和般若无二无别义。

十八、《无所得品》，善现说菩萨、般若都毕竟不生，无所有、不可得，菩萨但有假名，诸法也无自性，离毕竟不生，也无菩萨能行菩提等。更为舍利子广加解说。

十九、《观行品》，善现又说菩萨修行般若，观诸法时，无受、无取、无执、无着；又诸法性空，不生不灭、非二非不二等。又为舍利子广释菩萨、摩诃萨、般若、观诸法、及诸法不生不灭、不二等义。

二十、《无生品》，善现又说菩萨修行般若，观我、人、诸法乃至如来法无生，毕竟净故，并为舍利子广解其义。

二一、《净道品》，善现又说菩萨修行六度，须净诸法乃至净菩提道；又六度由有所得和无所得为方便而有世间，有出世间；般若为一切善法母，普能出生、摄受一切善法；菩萨闻般若心无疑惑，常不捨离一切有情大悲作意；此种作意无自性故空无觉知等。佛加以谶印，三千大千世界震动，无量天人得忍发心。

二二、《天帝品》，述诸天来会，善现为帝释说菩萨般若：发菩提心，离声闻地、以应一切智智心、用无所得为方便的思惟、观、修，虽观诸法而都无所见。又为舍利子说菩萨虽住般若，于一切法都无所住、亦非不住等。

二三、《诸天子品》，善现又为未理解所说的诸天子说般若离语言文字，应住无说无听无解的甚深般若修学不捨，乃至欲为如幻梦有情说如幻梦法，幻梦事与一切法乃至涅槃无二无别。

二四、《受教品》，更为舍利子说甚深般若在住不退地菩萨和已见谛的声闻等人能信受。般若教中广说三乘法，于我、法等以无所得为方便，由内、外空故乃至无自性空故等义。

二五、《散花品》，述诸天闻法化花散供佛，善现和帝释论说花不生、诸法不生、乃至无上乘亦不生等义。

二六、《学般若品》，又为帝释说菩萨知诸法但是假名而不离法性，如是学般若时不于色等学、不于空学、不见若生若灭等而学般若，以无所学无所成办为方便等。

二七、《求般若品》，说菩萨求般若当以如来为依处，亦非依处，但随顺世俗说为依处，非如来、真如、法性等可得，亦非如来与真如、法性等相应不相应，般若不应于一切法求、不应离一切法求等。

二八、《叹众德品》，称叹菩萨般若是大波罗蜜与无量、无边波罗蜜。

二九、《摄受品》，诸天闻说称善，佛也加以谠印，说菩萨以无所得为方便修学一切法，不离一切佛法。又述受持、读诵、修习、思惟、演说、流布般若的功能、及般若能摄受一切善法、能灭诸恶。帝释又谠般若调伏菩萨令不高心，行六度时以无所得为方便，能令回向一切智智。佛更为说般若是一切咒王，于我及法虽无有所得，而能使自他得大饶益等。

三十、《校量功德品》，分别校量般若的功德。以般若故有一切胜因胜果及菩萨，菩萨所有方便善巧皆以般若增长，依此成就一切功德胜利。时外道恶魔欲来寻求佛的过失，帝释念诵般若使魔外退却。佛又为庆喜说般若于一切法为尊为导，以无二无生无所得为方便修习六度等回向一切智智。并说般若及般若供养乃至流布等功德，及较量书写施他等种种功德，而劝以无所得慧和巧妙文义宣说六度，并分别有所得相似般若和无所得的真正般若行六度等的区别。更广为较量功德而劝修学菩萨般若等。

三一、《随喜回向品》，弥勒与善现论说菩萨随喜有情的福业，回向菩提，以无得为方便，超胜异生、二乘，于所缘事及一切法皆不取相，而能发起随喜回向无上菩提。善现又承弥勒的意旨，为帝释说新学菩萨修善根回向，与随喜行诸福业等的无得无相方便。弥勒又和善现问答菩萨不取相而能随喜回向等事。佛加以谠印，更为善现说菩萨无倒的随喜回向。

三二、《谠般若品》，舍利子广谠般若，佛为说一切善法皆由般若出现。舍利子更为帝释说般若殊胜，五度如盲，般若如导。佛更为舍利子说菩萨应引发般若，于一切法无所得故。更为善现说菩萨信般若则不信色等诸法，观一切法不可得故。善现领解，因说菩萨般若名大波罗蜜等。

三三、《谤般若品》，佛又为舍利子说信解般若的人是从十方如来的法会来生、久发菩提心、常修六度的。又为善现说般若无能闻见者，也无所闻见。并说有菩萨初发心即能修学甚深般若，有菩萨不敬般若、造作恶业，堕三恶道，及愚痴人毁谤般若有四因缘等。

三四、《难信解品》，又为说不勤精进、未种善根、具不善根为恶知识所摄受的人，于甚深般若难信难解。由于诸法非解非缚，以无所有性为自性、诸法清净与果清净、般若清净、一切智清净乃至见清净无二无别无坏无断、无不净不相应等。

三五、《谠清净品》，又为舍利子说如是清净的甚深意义，清净般若于一切法无所执受等。又为善现广说一切毕竟净义。

三六、《著不著相品》，又为说菩萨以有所得为方便的不能证得实相般若，以无所得为方便的得证实相般若。善现又为舍利子及帝

释分别执着不执着相等，佛加以印可，更说其微细相，显示般若甚深无性无作不可得等。善现又说般若修行甚难，如修虚空都无所有、无可施设等。又为帝释说护持般若人如护虚空，菩萨修行般若虽知诸法如幻而亦不执为幻等。

三七、《说般若相品》，时三千大千世界诸天由佛的神力各见千佛宣说般若，各见请说的上首善现，问难的上首帝释。佛又为善现说弥勒等当来诸佛宣说般若的行相，当证当说诸法毕竟净等。善现又述读诵，演说般若的功德。时诸天散华，佛又为解说般若转法轮义。

三八、《波罗蜜多品》，善现更广赞般若波罗蜜多的大、无边等，佛一一加以印证。

三九、《难闻功德品》，这时帝释心念般若殊胜对闻，舍利子也说闻已信解不信解由于夙因，佛为帝释宣说一切智智皆从般若生故，菩萨应学般若。又菩萨修行般若。于五蕴乃至诸佛无上菩提等法不住不习、亦非住非不住、非习非不习、所住习诸法不可得等。又为舍利子说般若甚深无量。舍利子也说闻是般若信受修行，当是善根成熟，不久当受菩提记，如行旷野已近王都等，佛加以谠可。并为说菩萨的四摄，及离我法等见着修行般若、速得圆满等。又般若是大宝聚、清净聚，受持读诵书写宣说般若的功德，乃至佛灭度后般若当盛行于东南、渐传至东北方等。

四十、《魔事品》，佛为善现具说修行般若时的魔事留难等。

四一、《佛母品》，佛为善现说佛护念般若，如子护母，般若能示世间诸法实相，为诸佛母；般若虽能生诸佛、示世间相，而无所生、亦无所示，复能为诸佛示世间空相乃至无相，无愿相等。

四二、《不思议等品》，善现又说甚深般若为大事故而现于世。为不可思议事、乃至无等等事而现于世，佛加以印可，并说诸法乃至诸佛无上菩提也不可思议乃至无等等，会中四众各得法益，菩萨得忍受记。

四三、《办事品》，佛为善现说般若能成办六度二十空等，佛以三乘法付嘱般若，般若于五蕴乃至无上菩提无所取著、出现世间、能成办一切事业，菩萨亦于诸法无所取著等。诸天并谠菩萨般若所成就忍。

四四、《众喻品》，佛更为说信解修习般若的菩萨所从来处。菩萨若不摄受般若和方便善巧，从初发心，住我我所执修行施等，堕二乘地；若从初发心离我我所执修行施等，便能摄受一切善法、不堕二乘，疾证菩提。

四五、《真善友品》，佛更为说初业菩萨应先亲近真善知识，修行善法，普施有情，回向无上菩提，勿于诸法而生贪爱，自性空故。又菩萨虽知一切法空，而为世间令得义利、安乐等故发趣菩提。

四六、《趣智品》，佛又为说于般若生信解的菩萨的性、相、状、貌、所趣、并所擐的甲胄等。善现又述般若甚深无能修、所修、修处等，于此甚深义中无少法实法可得，如修虚空乃至修除遣，佛加以印可。又说于般若等不生执著是不退菩萨，不为贪瞋痴慢等杂染心所牵引，相续随顺趣向临入一切智智等。

四七、《真如品》，时诸天散华礼佛谠叹般若，并说般若经中说一切法即是一切智智、一切法即真如，皆一真如无二无别，佛加以印可，并说甚深般若即佛所证无上菩提，无能证、所证、证处、证时、非世间一切所能比度。菩萨若起我我所执，为摄取五蕴乃至一切佛法，或为弃捨诸法而行，即不能修六度证二十空等。善现又说随顺般若乃至三智等一切法，以无碍为相，一切法真如平等无二。善现更说一切法都无所有，诸随生者或所随生及随生处皆不可得，舍利子也说五蕴乃至真如亦不可得，佛皆加以印可。会中苾刍、苾刍尼、菩萨多得法益，有六万菩萨成阿罗汉。佛为舍利子说菩萨取声闻果，由于远离般若及方便善巧力的因缘，并说菩萨不应取相，不见有少法可得，以无得为方便修六度住二十空

等。又为诸天说现觉一切法相证得菩提，而都不得胜义法相的能证、所证、证处、证时等可说，以一切毕竟空故。又善现、舍利子各述所解，佛均加以赞印。

四八、《菩萨住品》，善现又说菩萨欲得菩提，当于一切有情住平等心，起大慈等心乃至空、无相、无愿心，自他共离十恶、修一切善，则于五蕴乃至一切佛法住无碍障等。

四九、《不退转品》，佛为善现说不退转菩萨以无得为方便，如实知异生、二乘、菩萨、佛地诸法真如无二无别，并为说不退转菩萨的行相等。

五十、《巧方便品》，佛又为说不退菩萨依深般若相应理趣、如应而住、如应而　摄取广大无数功德，共诸有情，回向菩提；由此回向巧方便力，证得无上菩提等。

五一、《愿行品》，说菩萨修行施等，见有情苦，作愿勤修六度等相。

五二、《殑伽天品》，述会中有一殑伽天女，发愿修行六度成佛后也宣说般若，并散花供佛，蒙佛授记。

五三、《善学品》，佛为善现说行深般若的菩萨修习证入空等三三摩 地等行相。又菩萨观法空时，为学而观，不为证而观，不退六度二十空等，不证漏尽、不住于空，并广说不退转相及魔娆乱相、傲慢的过患、真远离行、真胜善友、菩萨应修的一切法相等。及般若以虚空为相、无相为相乃至性空为相、远离为相等。又一切法空，由诸有情有我我所执而流转生死，既有杂染亦有清净。并广说般若相应作意的功德等。

五四、《断分别品》，说菩萨不离般若及一切智智相应作意，因皆自性空、远离、无增、无减等。又非即般若或离般若能行般若，乃至非即诸法离诸法能行般若，并就诸法空虚、不实、即、离等义广作问答。并及菩萨成无生忍、得不退地、证得菩提等问题。

五五、《巧便学品》，帝释说于般若自修、教他至于菩提不杂余心心所的功德成就，佛加以印可。又为阿难分别恶魔娆乱的有无、乃至菩萨和菩萨间的共住。更为善现说菩萨学义、及一切法本性清净，菩萨于中修学般若，离诸杂染复得清净，并以善巧方便令诸有情证此清净，不起悭贪执取心等。

五六、《愿喻品》，时帝释心念菩萨般若殊胜，佛又为说随喜的福不可数量。又为善现说般若等法毕竟离，菩萨依止它能得无上菩提。善现又说菩萨所证的法义、能证的般若、证法、证者、证处、证时都不可得，如虚空、幻士等于一切法无分别。又为舍利子说一切法本无分别，但因有情颠倒造业感异熟果而有五趣差别及三乘圣位，菩萨应行如是无分别相的般若，得证无分别相所求的菩提。

五七、《坚等赞品》，善现又为舍利子说行般若为行无坚实法，也不见有无坚实和坚实可得。时诸天子心念菩萨知诸法及有情皆不可得，而发心擐功德铠，度令究竟涅槃、心不沉没，甚为希有。善现又说菩萨行深般若心不沉没的因缘。佛说如是菩萨为释梵乃至十方佛所护念，当令一切功德圆满，乃至证得一切智智。并说诸法实性不可得，菩萨观一切法空，如佛所化，安住真如精进修学、疾证菩提等。

五八、《嘱累品》，帝释赞善现所说般若殊胜，诸天散花，六千苾刍得菩提记，佛以般若付嘱庆喜，并为说般若行的要义。及般若于诸法中最胜，等如虚空无量无边无尽。佛又出广长舌相，显示所说不虚，并说受持般若陀罗尼，即为总持一切佛法。

五九、《无尽品》，佛为善现宣说般若及一切法如虚空无尽，观十二缘起等，远离二边，不见有法生、灭、有我、有情、常、无常乃至远离、不远离等，以无所得为方便，如是修行般若，魔不能娆等。

六十、《相引摄品》，佛为善现广说六波罗蜜多互相引摄，乃至安住般若，引摄布施诸度等。

六一、《多问不二品》，善现与佛广泛问答

菩萨久已发心，善根无不圆满；而般若照余五度，最居先导；菩萨依诸法自性空，而为有情修行六度；又依世俗言说般若最胜，而实无胜劣差别。又般若于诸善法无有取舍，菩萨以般若无执着、无安住为方便，遍摄受善法，引发殊胜功德，为诸有情回向菩提，乃至证得一切智智。又应勤学般若与略广六度相应法，如实了知五蕴乃至无上菩提实际相法界相略广相等。如是等法门，利根乃至不定根人能入，由此能证六度、二十空等。应当于般若无间地行、引、修，不起余作意；般若及一切法不可施设，佛依世俗方便说法，假说诸法法性，以三乘法度脱有情，及三智与三乘道与涅槃的性相差别，菩萨修行般若及般若的名义和甚深义趣等。

六二、《实说品》，说菩萨虽不见有有情佛果，而为除有情我执颠倒、修满六度、证得菩提。一切法、有情、佛、菩萨真如皆无异，菩萨圆满修学真如，故名如来。又初心菩萨应思惟一切法以无性为性，乃至以无相为相，而常精勤成熟有情严净佛土，以行般若为最胜方便，观一切法非无非有，世俗、胜义、也非有异，为愍有情分别诸法，令知非实有。

六三、《巧方便品》，说于蕴乃至无为界空行菩萨行，于诸法中不作二相。又菩萨行深般若时，于诸法为益、损、生、灭、染、净，广说善巧方便，修行六度及一切善法等。

六四、《遍学道品》，佛又为善现说菩萨于五蕴乃至无上菩提的无性自性无所动，离诸戏论，用菩萨道入正性离生，起一切净道相智，以三十七品乃至三智、三乘道及因果安立有情，修此无相不著二边等义。

六五、《三渐次品》，说菩萨行深般若，不住有无等想，无性即菩萨现观；又如来昔修菩萨道时，无倒修行六度，入四静虑，而无执着、无得、无分别。又于无性为自性法中，有渐次业、渐次学、渐次行，为趣菩提度有情等。

六六、《无相无得品》，说一切法无性故无得、无差别；为令有所得者离染着故，方便说有六度等差别相。菩萨修般若时，一心具摄一切佛法，以离相无漏心修行六度，圆满一切佛法。

六七、《无杂法义品》，说菩萨安住如梦响等无性无相的诸法中修行六度、圆满佛法。

六八、《诸功德相品》，说菩萨住毕竟无际二空，修行般若，而方便善巧拨济有情，令修六度等一切佛法，令住三乘。又一切有情一切法和此等施设皆不可得，即由于内空乃至无自性空等无所得，而能安立有情，住所应住，令解脱妄想颠倒执着，依世俗谛安立黑法白法、因果差别，于一切处皆得无碍等。

六九、《诸法平等品》，说菩萨善达诸法实相，于法性都无分别，知诸法如幻化，而安立有情于无漏法；当学般若，亦学静虑，以方便善巧为诸有情施设名相等。

七十、《不可动品》，说菩萨安立有情于实际中，令离颠倒，谓诸法性空，而亦不坏色等，无二无相，也无分别；于一切法及诸有情住本性空，而修诸功德令证菩提，这是依世俗说，不依胜义等。

七一、《成熟有情品》，说菩萨方便善巧修行六度，安住内空等，而为有情说法令得三乘。并广说布施、净戒及余大菩提道等。

七二、《严净佛土品》，说六度、三十七品、二十空等总一切法皆菩萨道。知诸法性空而常学无倦，及常清净自他三业粗重，严净佛土，令所化有情往生彼土、成就菩提等。

七三、《净土方便品》，说菩萨住佛乘正定聚，但为利乐有情愿生恶趣。又由观空方便善巧引发神通自在、成熟有情、严净佛土等。

七四、《无性自性品》，说菩萨法即是佛法，由般若证四谛平等性，即是涅槃，如实见一切法空，能入菩萨正性离生等。

七五、《胜义瑜伽品》，说一切法平等性是清净法，是依世俗说，胜义谛中无分别无戏论，菩萨于一切法不取为有为无，知皆如梦等。佛于无相中方便善巧，建立佛法差别，而于平等法性都无所动。

七六、《无动法性品》，说菩萨不动于法性空，而令有情离妄想颠倒，住无为界，脱生死苦。又一切法皆如化，即自性空，无生无灭无一非化等。

七七、《常啼菩萨品》，说初业菩萨当信解诸法自性毕竟皆空的方轨，欲求般若当如常啼菩萨不惜卖血、髓、心，欲从法涌菩萨求受般若的故事。

七八、《法涌菩萨品》，继说法涌为常啼演说般若法义，乃至常啼以血洒地供养、获得法益等。

七九、《结劝品》，佛告善现，结劝菩萨应学习闻思读诵书写流布般若，更以此法付嘱庆喜。

以上初会七十九品、四百卷，实为全经的主流。次则第二会八十五品、七十八卷，内容大同于初会，而品名的开合稍有差别，文字亦比初会简略，且无有最后的常啼、法涌、结劝三品。第三会三十一品、五十九卷，第四会二十九品、十八卷，第五会二十四品、十卷，文义逐会简短，但内容大同。二、三、四、五各会内容从略。

第六会有十七品，八卷。述佛在鹫峰山，为最胜天王说菩萨修学般若，能通十波罗蜜一切佛法，及说般若的相，菩萨学深般若能通达法界，行深般若、修四念住，能证如来法性，具诸功德。并为光德菩萨示现净土。为最胜说法性平等义，并为他授记。最胜为舍利子说菩萨示现苦行等相，为善思菩萨说虽授记而实无所得。佛又为最胜说过去燃灯佛求法得忍的故事，为曼殊室利说最胜天王的宿因。最胜又为善思说佛所化身及所说法无起、尽、生、灭。曼殊室利和寂静慧菩萨说陀罗尼，佛说寂静慧过去的本事，为曼殊室利说受持功德、毁谤过患，又说菩萨化他，自行二种般若等。

第七会，《曼殊室利分》，二卷。述佛在誓多林给孤独园和曼殊室利、舍利子等问答演说观佛即真如相，无生、灭、去、来、染、净、二、不二等，无见、无取、无得，于诸有情及涅槃界非二非不二相俱不可得，观身实相，观佛亦然，乃至涅槃无差别相，及修甚深般若一相庄严三摩地等事。

第八会，《那伽室利分》，一卷。述佛在誓多林给孤独园，妙吉祥菩萨将入城乞食，与龙吉祥、无能胜菩萨答问甚深般若，观一切非实，皆如谷响等。龙吉祥、善观、舍利子先后闻法入海喻定、灭定等三昧，乃至施食的近事女也受化得果，显示般若的胜德等。

第九会，《能断金刚分》，一卷。述佛在誓多林给孤独园，为善现说住无所住而生其心，不住我、人、众生、寿者相行施、戒等波罗蜜，无住、无得、离一切相，欲以三十二相见如来不可得，一切法如幻、露、泡、梦等。

第十会，《般若理趣分》，一卷。述佛在他化自在天宫，为金刚手菩萨等说一切法甚深微妙般若理趣清净法门，即菩萨句义，总四十一门清净句义。又为宣说寂静法性理趣现等觉门，乃至最胜第一甚深理趣无上法门。广说菩萨般若理趣境行果德等。

第十一会，《布施波罗蜜多分》，五卷。述佛在给孤独园，舍利子承佛意旨为诸菩萨广说布施波罗蜜多，应缘一切智智以大悲心为上首而行施，即能摄受一切智智、得证无上菩提。更为满慈子喻说菩萨、声闻行施的胜劣，并广说有巧方便行施，及随喜回向所引善根，常于有情作大饶益。应起决定的施心及无染布施，不起二乘相应作意。佛又为满慈子说一切法非实有、无舍、无得、无所损益等义。舍利子又为满慈子说应观一切法性空寂，一切智智具胜功德，以财、法施诸有情，随顺菩提，广作饶益等。

第十二会，《净戒波罗蜜多分》，五卷。述佛在给孤独园，舍利子承佛意旨，为满慈子演说菩萨持戒犯戒的相，以住二乘作意名菩萨犯戒，又见有少法名为作者，名犯戒菩萨，随修六度皆以大悲为首，发起随顺，回向一切智智相应之心名具戒菩萨。并称叹心无分限普

度有情求大菩提引发净戒的菩萨。应对其他菩萨乃至一切有情供养恭敬，了达一切法空无实，于六度乃至三智无味著等。

第十三会，《安忍波罗蜜多分》，一卷。述佛在给孤独园，满慈子承佛意旨，为舍利子演说菩萨忍和声闻忍的差别，及菩萨修行般若，观身心如虚空，于境无分别，堪修安忍。又观蕴处界常无常等为行他行处，以平等心修行六度一切智智相作意为行自行处等。

第十四会，《精进波罗蜜多分》，一卷。述佛在给孤独园，为满慈子分别精进和懈怠的相状，菩萨从初发心，身心为他作饶益事，常应精进修六度等。

第十五会，《静虑波罗蜜多分》，二卷。述佛在给孤独园，为舍利子演说菩萨方便入四禅，四定而不味著，观一切法不可得而不弃舍一切智智。又为满慈子说安住静虑、摄受般若、精进、忍、戒、施等相，更为舍利子说三界静虑顺逆次第等。

第十六会，《般若波罗蜜多分》，八卷。述佛在王舍城竹林园白鹭池侧，为善勇猛菩萨广说般若的修行、圆满、安住等事。显示般若于一切法都无所依，与一切法非离非合，非相应非不相应，非一切法摄，也非离一切法，如梦幻焰影等。又为舍利子说于一切境皆无住著，以无边法为所行境，当精进行，自他俱利，是为菩萨般若行等。又为善勇猛说菩萨修行般若，于一切法都无所行，遍知一切所缘而行，遣除一切所缘而行，又一切法以无性为性，故无可修，也无可遣，于一切法无取、执、住、着，当得成就功德智慧大威神力降伏魔等。

此经文义浩瀚，论辩层垒，波澜壮阔，极尽佛教文艺的壮观，在汉译佛典中，可称为最巨大的文学作品。

经中广说境行果等一切诸法本性空寂，非生非灭，非一非异，无取无舍，无我我所，以无所得为方便，劝修一切善法道品，而示以毕竟空净，无住无著，于此广破见执显诸实相，是为大乘佛法的共通教义。

此经的特色，即在完全以大乘的面貌出现，直说大乘与般若，其性无二。并说大乘即是般若，般若即是大乘说大乘即说般若，说般若即说大乘，如是二法，一体无异（初会第十七《随顺品》）。

经中并明白指出：般若能与一切善法为母（初会第二十一《净道品》）。一切佛法无不摄入般若（初会第十七《随顺品》）。般若能生诸佛，是诸佛母（初会第四十一《佛母品》）。般若能示世间诸法实相，名如来母，能生如来（二会第四十七《示相品》）。这就是后世以般若称为佛母的渊源。而实际上此经所显示的空、无相义，实为华严、方等、宝积、大集、法华、涅槃诸部大乘的共通思想和主要教义。汉译各代大藏经中，均特重此经以编列于一切经的首位，即因于此。

特别是此经所显大乘义中，有许多不共二乘的思想：

一、一切法本性清净思想。如说："诸法本来自性清净，菩萨于一切法本性净中，精勤修学甚深般若波罗蜜多，如实通达无没无滞，远离一切烦恼染着，故说菩萨复得清净。复次，虽一切法本性清净，而诸异生不知见觉，是菩萨摩诃萨……善巧方便，令诸有情证一切法本性清净"（初会第五十五《巧便学品》）。

二、住无所住思想。如说："菩萨摩诃萨虽住般若波罗蜜多，而同于如来，于一切法都无所住，亦非不住，……以无所得而为方便"（初会第二十二天帝品）。又菩萨摩诃萨于一切住无分别，能修六度、住二十空乃至三智等，不见菩萨及菩萨名，不见般若及般若名，不著一切染净诸法，也不离诸缘所生法等（初会第七《教诫教授品》）。

三、为利大众愿生恶趣思想。如说："菩萨摩诃萨虽成就一切白净无漏法，而为利乐诸有情故，方便善巧受恶趣身，如应成熟诸有情类"（初会第七十三《净土方便品》）。又"菩萨摩诃萨宁以自身具受生死无边大苦，而不

爱著声闻独觉自利众善”(第十三会《安忍波罗蜜多分》)。

四、宁起三毒远离二乘思想。如说:“二乘作意,违害无上正等菩提……欣乐涅槃,背厌生死,菩萨于彼应远离之。……贪嗔痴等相应之心,于大菩提虽为障碍,而能随顺菩提资粮。……谓菩萨众方便善巧起诸烦恼受后有身,与诸有情作大饶益,依之修学布施、净戒、安忍、精进、静虑、般若波罗蜜多令得圆满”(第十一会《布施波罗蜜多分》)。

五、严净佛土思想。如说:“菩萨摩诃萨修行般若波罗蜜多,发弘誓愿精勤勇猛,自修一切菩萨摩诃萨行,亦劝他修一切菩萨摩诃萨行;自修诸佛无上正等菩提,亦劝他修诸佛无上正等菩提。……由此行愿,便能严净所求佛土。……菩萨摩诃萨各于所求严净佛土,证得无上正等觉时,所化有情亦生彼土,共受净土大乘法乐”(初会第七十二《严净佛土品》)。

经中并说:“一切声闻独觉所有智慧,比行般若波罗蜜多一菩萨摩诃萨于一日中所修智慧,百分不及一,千分不及一,百千分不及一,……百千俱胝分不及一,数分算分计分喻分乃至邬波尼杀昙分亦不及一”(初会第二学观品)。甚至宣说:“菩萨若起二乘相应作意,便违菩萨本所希求一切智智。……如是菩萨住菩萨心,不为二乘、恶魔胜伏,而能胜伏二乘、恶魔,如瑜伽师于境及定俱得善巧不可胜伏”(第十一会《布施波罗蜜分》)。

更值得注意的是以上这些思想和当时盛行的声闻学说大相径庭;另一方面,“大乘非佛说”的论调,在这时声闻界或已产生,如此经说:“设有恶魔,或魔使者,诈现佛像语菩萨言:汝所受持大乘经典非佛所说,亦非如来弟子所说,是诸恶魔或诸外道为诳惑汝作如是说,汝今不应受持读诵。是菩萨摩诃萨闻彼语已作是念言:此定恶魔或魔眷属,令我厌捨所求无上正等菩提,故说大乘甚深经典非佛所说,亦非如来弟子所说”(初会第四十九《不退转品》、第二会第五十四《转不转品》)。又说:“设有恶魔作沙门像,来至其所说如是言:汝先所闻受持读诵甚深般若波罗蜜多相应经典,皆是邪说,应疾弃舍,勿谓为真!……非真佛语,是诸文颂者虚诳撰集。……汝等今应修尽苦道,速尽众苦得般涅槃,现在苦身尚应厌舍,况更乐受当来苦身?宜自审思,舍先所信:是诸菩萨闻彼语时,心不惊疑,但作是念:如是说者,定是恶魔”(第五会第十六《不退品》)。由此可以想见当时声闻、菩萨二乘思想对立的状况是非常明显的。因之此经处处显示出佛法分类,只有二藏:一声闻藏,二菩萨藏。这就影响到中国三论宗人,即以声、菩二藏为教相的基本判释(见《三论玄义》)。

另外影响于中国佛教界的,是此经显示般若教义为“三乘通教”。如经中说:“欲学声闻地……独觉地……菩萨地……如来地者,当于般若波罗蜜多应勤听习读诵受持如理思惟令其究竟。何以故?如是般若波罗蜜多广说开示三乘法故。若菩萨摩诃萨学般若波罗蜜多,则为遍学三乘,亦于三乘法皆得善巧”(初会第八《劝学品》)。又“般若波罗蜜多,……诸予流者于此中学得予流果,诸一来者于此中学得一来果,诸不还者于此中学得不还果,诸阿罗汉于此中学得阿罗汉果,诸独觉者于此中学得独觉菩提,诸菩萨摩诃萨于此中学得严净佛土、成熟菩提”(初会第二十八《叹众德品》)。这是中国天台学者以此经列为化法四教中的通教的原因。

经中又以三乘学人由此可以得到三智,谓“菩萨摩诃萨欲学般若波罗蜜多,欲成办一切智、道相智、一切相智,当以无所得为方便,如应而学”(初会第十《般若行相品》)。又“一切智者是共声闻及独觉智,道相智者是共菩萨摩诃萨智,一切相智者是诸如来应正等觉不共妙智”(初会第六十一《多问不二品》)。“菩萨摩诃萨修行般若波罗蜜多时,一刹那心则能具摄布施、持戒、安忍、精进、静虑、般若波罗蜜多,……亦能具摄一切智、道相智、一

切相智”(初会第六十六《无相无得品》)。这也是天台宗所谓“三智具在一心中得”的张本。

此经又显示出他方净土思想。如说;“菩萨摩诃萨应修如是严净佛土:谓彼土中常不闻有三种恶趣,亦不闻有诸恶见趣,亦不闻有贪瞋痴毒,亦不闻有声闻独觉,……但闻说空无相无愿无生无灭无性等声,谓随有情所乐差别,于树林等内外物中,常有微风互相冲击,发起种种微妙音声,彼音声中说一切法皆无自性,无性故空,空故无相,无相故无愿,无愿故无生,无生故无灭,彼佛土中诸有情类,若昼若夜若行若立若坐若卧常闻如是说法之声。……十方如来应正等觉,皆共称赞彼彼佛名。若诸有情得闻如是所赞佛名,定于无上菩提不退转”(初会第七十三《净土方便品》)。这可说是中国宗教界影响最大的净土思想的渊源。

又此经泯绝语言文字,在大乘法中还开辟了另蹊径,如经中说:“我曾于此不说一字,汝亦不闻,……甚深般若波罗蜜多文字言说皆远离故。由于此中说者听者及能解者皆不可得”(初会第二十三《诸天子品》)。又说:我于诸法都无所见,故无所说,乃至般若不可说示”(第十六会《般若波罗蜜多分》)。这对于不立文字的中国禅宗思想所给予的影响也甚大。而此经第九会《金刚能断分》的异译本《金刚般若》,也即为禅宗五祖以下诸师传心法的正本。

又密乘教法,也渊源于此经。如经中说:“一切陀罗尼门,名为菩萨摩诃萨菩提道”(初会第二十一《净道品》)。又说:“菩萨摩诃萨依般若波罗蜜多修一切陀罗尼门”(初会第二十九《摄受品》)。尤其是第十会《般若理趣分》,广显如来智印的深密理趣,及说神咒三首,开启了密宗的秘藏,并为后世般若教义摄入密教兴其机运。

由此可见此经贯摄了大乘全面思想,为一切大乘教法之所汇集,对于偏重大乘的中国佛教各方面的影响甚大。“东国最重般若”,当亦甚缘于此。

此经全文虽十六会,但其主流则为最初五会,如近人欧了阳渐说:“般若十六会,初有五会,义海全潮,有统有系。……全豹窥观,应于初五。初虽五分,义同文异。详略文异,应为三类:初分为一类,文四百卷,是为极详;四、五为一类,但有四周而缺方便,……是为极略;二、三为一类,具叙五周而缺最后方便付嘱,然秦译《大品般若》)详,是为酌中,最便研读”(《大般若波罗蜜多经叙》)。

此经初会文义繁重,其第二会的二万五千颂般若繁简适中,在印度古代似已以为全经的代表典籍而颇为流通。中观学派首创者龙树疏解此经而撰成《大智度论》,瑜伽学派亦相传弥勒疏释此经撰成《现观庄严论》,并为印度解述此经的代表作。其中《大智度论》汉译为百卷,主要论述此经所显实相性空无得之理,在中国汉地流传颇广。罗什译此论时先译出其中初品的解释为三十四卷,从第二品以下加以节略择译其要,不再广译,得此百卷。可见此论原文的广博。《现观庄严论》全文二百七十四颂,主要显说此经所述实践行证之道,在印度中古时代相当流行,而在我国西藏传弘更盛。其后无著、世亲均依此经第九会加以疏释,各别撰成《金刚般若经论》。陈那又依此经第四会撰成《佛母般若波罗蜜多圆集要义论》,撮述一经的要旨,三宝尊义就其论加以疏释。此外依此经义撰制的论书,尚有龙树、提婆、佛护、清辩等的《中》、《百》、《十二门》等论,广弘般若性空的教义,至形成为大乘中观学派和它以下的支分流系。

此经在中国,自后汉《道行般若》(小品)译出以来,三国吴支谦又加以重译,魏朱士行曾讲述《道行》,又为访取《大品般若》的梵本而西行求法,显示此经的弘传为当时汉地思想界所重视。随后又有无罗叉、竺叔兰,竺法护等相继译传,卫士度、帛法祚、支孝龙、康僧

渊、支愍度、竺道潜,竺法温、支遁等传写讲述,使般若之学,弘扬渐盛。道安在襄阳时,更盛讲《放光般若》,并撰制解注文记,发扬此经的玄奥。同时的般若学者,尚有于法开、竺法汰、竺昙壹、于道邃等,形成为般若学的六家七宗的盛势。慧远亦曾从道安受学《般若》。但使此学得到真正弘通的,实始于鸠摩罗什广译《大小品》及《金刚般若》等经、《智度》、《中》、《百》等论,使《般若》的义学昌阐于时。什门诸贤僧叡、僧肇等并造章疏,继轨传述。此后六朝名僧也多有讲述《大品》或造疏释。梁武帝并注解《大品》,陈武帝也偏好《大品》,而三论宗师对于此经无所宗尚。但现今传存的大品疏述,仅有隋吉藏《游意》一卷、《义疏》十卷,及唐新罗元晓的《大慧度经宗要》一卷而已。唐玄奘亦以此土学人素重般若,决心北至玉华宫寺,专志译出此全文六百卷,并欢喜称庆,称为人天之宝。智昇编开元藏,即以此经列于众经的初首而特加尊重。至于此经的书写、精读、受持、供养,也为世所尚。其后由于义学渐衰,佛徒舍繁就简,《金刚般若》及《般若心经》遂代替全经而颇为流通,有关《金刚般若》与《心经》的历代疏释甚多,不遑列举。

关于此经的经义,龙树《大智度论》(卷一百)中曾摄为二道:一般若道(秦译《大品》前六十六品,相当于此经初会前五十八品),二方便道(《大品》后二十四品,相当于此经初会后二十一品)。弥勒《现观庄严论》中则摄为八品:一、《一切相智品》,二、《道相智品》,三、《一切智品》,四、《一切相现等觉品》,五、《顶现观品》,六、《渐次现观品》,七、《一刹那现观品》,八、《法身品》。这是印度古来颇为通行之说。

在中国有未详作者的《大品经义略序》,依第二会秦译本的文义,大判区分,略为三段:第一段(秦译《大品》一至六品,相当于此经初会一至六品),是佛自开宗对舍利弗为上根人说。第二段《大品》七至四十四品,相当于此经初会七至三十八品),是佛命须菩提为中根人说。第三段(《大品》四十五至九十品,相当于此经初会三十九至七十九品),是归宗重为下根诸天及人更说般若。至梁武帝《注解〈大品经〉序》由以经中文义分为五段:"劝说以不住标其始,命说以无教通其道,愿说以无得显其行,信说以甚深叹其法,广说以不尽要其修。中品所以累教末章所以三属。"近人欧阳渐氏也就此经第二会文义分五周:第一周(初四品,相当于初会前五品),为舍利弗般若(佛使舍利弗谈菩萨智慧,谈菩萨二谛)。第二周(五至二十四品,相当于初会六至二十一品),为须菩提般若(佛与须菩提谈菩萨三解脱门,谈摩诃衍摩诃萨义)。第三周(二十五至四十二品,相当于初会二十二至三十八品),为信解般若(佛与帝释谈般若福德令初发心者都生信解,又为弥勒说菩萨行令已成熟者入甚深般若)。第四周(四十三至六十五品,相当于初会三十九至五十八品),为实相般若(说魔幻魔事和阿鞞跋致相,令久修人功深不退)。第五周(六十六至八十五品,相当于初会五十九至七十九品),为方便般若(详说菩萨境行果,而以方便为指归)。

后世有关此经提要的撰述,现存的有宋大隐的《大般若经关法》六卷、清葛醧的《大般若经纲要》十卷、民国欧阳渐的《大般若波罗蜜多经叙》四卷等。又明代智旭《阅藏知津》卷十六至三十三,亦对本经作了简明的提要。

般若波罗蜜多心经

《般若波罗蜜多心经》,简称《心经》,一卷,唐玄奘译,知仁笔受,贞观二十三年(649)出。旧传前译本有《摩诃般若波罗蜜大明咒经》一卷(现存),是姚秦鸠摩罗什所译,但梁代《出三藏记集》卷四及隋代《法经录》卷四,都将它列入失译录,到了唐代智昇撰《开元

录》,才开始归之罗什译籍以内,从此相沿不改,实不可信。此经在玄奘以后续出的异译本,现存的还有六种:一、唐摩竭提国三藏法月译,题《普遍智藏般若波罗蜜多心经》;二、唐罽宾三藏般若共利言译;三、唐智慧轮译;四、唐吐蕃国师法成译;五、唐梵翻对字音本,这四种经题均同奘译;六、宋施护译,题《圣佛母般若波罗蜜多经》。此外,据元代《至元录》卷一拾遗编入记载,尚有唐不空及契丹慈贤译本,已佚。又有藏、蒙、满文字译本,都和法月译本相近。上举各种译本内,旧传失译本及唐梵翻对字音本,都与奘译本相同,只有经的正文,缺首尾序分和流通分,其他译本则具序、正、流通三分。这或者是由于此经原有大小两本而然。现存此经的梵本,即有在尼泊尔发现的大本和日本保存的各种传写模刻的小本两类。1864年,比耳始据本经奘译本译成英文,1884年,马克斯·缪勒共南条文雄校订本经大小两类梵本,1894年,马克斯·缪勒重将本经译成英文并编入《东方圣书》。

本经文旨,原出于大部《般若经》内有关舍利子的各品,此即秦译《大品般若》的《序》、《奉钵》、《习应》、《往生》、《叹度》五品《大品般若》卷一至二),唐译《大般若经》第二分初《缘起》、《欢喜》、《观照》、《无等等》四品(《大般若经》卷四百零一至四百零五)。各品说佛和舍利子问答般若行的意义、功德,本经即从其中撮要单行,以故在先所出的译本都缺首尾二分。大经所说义理在发挥菩萨三三昧相应行中以空相应为第一,行空相应的菩萨即不堕二乘,而能严净佛土,成就有情,疾得无上正等正觉。本经依据此义,以行深般若波罗蜜多为空相应行。更进而说由空无所得为方便,遣五蕴执,契证实相。全经文句简约而赅摄般若甚深广大之义,得其心要,故名为《心经》。至于全经结构,先明能观智,即深般若;次辨所观境,即显示诸法实相即空相,遮遣蕴、处、界、缘生、四谛、智、断诸法执;后显所得果,先之以得涅槃果,次之以得菩提果,阐明诸佛皆依甚深般若观慧相应无所得实相,而得一切智智之义。又本经首尾都说到般若能度苦厄,明般若之出现世间,乃为除世间一切苦,亦即大经所赞叹菩萨行般若波罗蜜多,心念慧益一切众生,当以一切智智知一切法,度脱一切众生,除佛智慧,过一切声闻、辟支佛上等等殊胜功德。经末尊重赞叹般若波罗蜜多,以之为大神咒、大明咒等,原来《大品般若》的《大明品》及《劝持品》,都直接以般若为明咒,别无咒文,本经所出咒文,亦见于《陀罗尼经集》卷三《般若波罗蜜多大心经》段,或系后世所加,总之显示般若妙慧有胜功用,能速疾成就菩提。

本经虽有多种译本,而历来但玄奘一译流行最广。凡诵习和注解大都用其译文。

本经历代注疏极多，其中主要的有唐窥基《幽赞》二卷，圆测《赞》二卷，靖迈《疏》一卷，法藏《略疏》一卷，净慧《疏》一卷；宋智圆《疏》一卷，明矿《疏》一卷，明宗泐、如朊《注解》一卷，德清《直说》一卷，智旭《释要》一卷。

妙法莲华经

《妙法莲华经》,简称《法华经》,七卷,二十八品,姚秦弘始八年(406)鸠摩罗什译。是说明三乘方便,一乘真实的经典,为天台宗立说的主要依据。

在什译前一百二十年,即西晋太康七年(286),就有竺法护译出《正法华经》十卷,二十七品。什译后一百九十五年,即隋仁寿元年(601),又有阇那崛多、达摩笈多重勘梵本,补订什译,名为《添品妙法莲华经》七卷,二十七品。以上三译,今皆并存。据《开元释教录》卷十一、十四载:还有《法华三昧经》六卷,《萨芸芬陀利经》六卷,《方等法华经》五卷三译阙本。但据现代学者考证,似属误传,实际只有今存的三种译本。历代以来世所广泛流

传、讲解注疏，唯据什译。什译本原是七卷二十七品，且其《普门品》中无重诵偈。后人将南齐法献共达摩摩提译的《妙法莲华经·提婆达多品》第十二和北周阇那崛多译的《普门品偈》收入什译，构成七卷二十八品。其后又将玄奘译的《药王菩萨咒》编入，而成了现行流通本的内容。今依其品次，简介如下：

一、《序品》，叙述佛在耆阇崛山说《无量义经》后，即入三昧现瑞，表示将说《法华》的缘起。

二、《方便品》，佛从三昧而起，告舍利弗："唯佛与佛，乃能究尽诸法实相。"于是舍利弗三请，世尊说明开示悟入佛之知见，佛法唯有一乘，说二(乘)说三(乘)只是方便，并非究竟。

三、《譬喻品》，舍利弗于佛前受记，佛为宣说火宅四车譬喻，进一步说明三乘方便、一乘真实之旨。

四、《信解品》，须菩提、摩诃迦叶等闻佛说法，欢喜踊跃，即以长者穷子譬喻，体现领会佛意，深信理解。

五、《药草喻品》，佛说三草二木，以喻众生根机有别，"随其所堪而为说法"。

六、《授记品》，佛为摩诃迦叶等四大声闻授记。

七、《化城喻品》，佛言昔为大通智胜如来第十六王子时，曾教与会之众。又为说化城喻小法，以示方便，引入佛慧。

八、《五百弟子受记品》，富楼那、憍陈如和五百阿罗汉皆受当来成佛的记莂。

九、《授学无学人记品》，阿难、罗睺罗和学无学二千人皆得受记。

十、《法师品》，佛告药王菩萨关于聆闻、随喜、受持、解说《法华》的种种功德。

十一、《见宝塔品》，多宝佛塔"从地涌出"，赞叹释迦说《法华经》。

十二、《提婆达多品》，提婆达多蒙佛授记，文殊宣扬《法华》，龙女献珠成佛。

十三、《持品》，药王、大乐说等菩萨大众以及已受记的罗汉众等发愿奉持、广说《法华》。摩诃波阇波提以及耶输陀罗皆蒙授记。

十四、《安乐行品》，佛告文殊，欲说《法华》，应当安住四法，即身(离权势等十事)、口(离说轻慢赞毁等语)、意(离嫉谄等过，修养自心)、誓愿(发愿令人住是法中，修摄自行)四安乐行。

十五、《从地涌出品》，众多菩萨和眷属从地涌出，向多宝、释迦如来礼拜；佛告弥勒，此菩萨众皆是佛于娑婆所化而发心者。

十六、《如来寿量品》，佛应弥勒请问，为说久远劫来早已成佛，但为教化众生，示现灭度。

十七、《分别功德品》，是说当时与会大众闻法受益，后世受持读诵、书写、讲说此经，亦皆获诸功德。

十八、《随喜功德品》，佛告弥勒随喜听受《法华》的种种功德。

十九、《法师功德品》，佛告常精进菩萨关于受持、读诵等五种法师功德。

二十、《常不轻菩萨品》，佛告得大势菩萨有关常不轻菩萨往昔因中的常不轻行和受持、解说《法华》的故事。

二一、《如来神力品》，佛于众前现其神力，嘱于如来灭后，应对《法华》一心受持、读诵、解说、书写和如说修行。

二二、《嘱累品》，佛以右手摩大众顶，嘱咐受持和广宣此经。

二三、《药王菩萨本事品》，佛告宿王华菩萨关于药王菩萨往昔闻法供养日月净明德佛的本事，并说受持《法华》、《药王本事》的功德，以及命终往生安乐。

二四、《妙音菩萨品》，佛告华德菩萨关于妙音菩萨过去供养云雷音王佛的因果和处处现身说此经典的本事。

二五、《观世音菩萨普门品》，佛为无尽意菩萨解说观世音的名号因缘、称名作用和三十三应普门示现等功德。

二六、《陀罗尼品》，药王、勇施菩萨等各自说咒拥护受持、讲说《法华》者。

二七、《妙庄严王本事品》，佛说妙庄严王于往古世为其二子所化的本事。

二八、《普贤菩萨劝发品》，普贤问佛，如来灭后，云何能得《法华》？佛告成就为佛护念、植众德本、入正定聚、发救众生之心四法，当得《法华》。普贤白佛，凡持此经者，必得守护。

此经全文大段分科，古代主张不一。自从隋智顗作《玄义》、《文句》，立《序品》为序分，定《方便品》至《分别功德品》前半为正宗分，以《分别功德品》后半至《普贤劝发品》为流通分；并判上十四品为迹门，下十四品为本门后，学人多依其说。

以上二十八品广泛开演大乘教义。其主要思想是空无相的空性说和《般若》相摄，究竟处的归宿目标与《涅槃》沟通，指归净土、宣扬济世以及陀罗尼咒密护等，可谓集大乘思想之大成。其突出重点在于会三乘方便，入一乘真实。

此经起源很早，流传特盛。据学者研究，大约产生于公元前一世纪左右，但有的学者从语言学的角度研究，认为产生于公元前二至三世纪。它是问世很早的大乘经典。在《大般涅槃》、《优婆塞戒》等经中提到它的名字，《大智度》等论里曾引用其文，世亲为之撰写了《优婆提舍》(论议，亲传，口诀。有二汉译)。在古印度、尼泊尔等地曾长时期广泛地流行。迄今已发现了分布在克什米尔、尼泊尔和中国新疆、西藏等地梵文写本四十余种，克、疆两地是五至九世纪的，但其数量少而残缺不全；尼、藏两地是十一至十九世纪的，其数量和完整程度都较前者为佳。国际上有相当多的学者在对这些梵文写本从佛学、语言学和东西方文化交流史等方面进行研究和探索。1983年，北京民族文化宫图书馆曾用珂罗版彩色复制出版了原由尼泊尔传入珍藏于中国西藏萨迦寺的1082年所书的此经梵文贝叶写本。全经共一百三十七页，二百七十四面，内容完整无缺，字体清晰优美，很受专家学者的重视。

此经曾由日帝觉和智军译成藏文。1924年河口慧海把它同梵本对照日译出版了《藏梵传译法华经》。

十九世纪以来，此经先后译成法文和英文，又有梵汉对照、梵文和译、改订梵本以及原文等的出版。

此经自罗什的汉译本问世后，随即于汉地盛传开来。在《高僧传》所列举的讲经、诵经者中，以讲、诵此经的人数最多，于敦煌写经里也是此经所占的比重最大，仅南北朝时期，注疏此经的就达七十余家，陈、隋之际智顗依据此经立说而创天台宗。隋、唐以后，乃至明、清，一直流传不衰。译本传入朝鲜、日本后，流传也盛。尤其在日本，六世纪就有圣德太子撰写此经《义疏》。九世纪传教大师续开台宗，特倡此经。十三世纪日莲专奉此经与经题立日莲宗。现代新兴的创价学会、立正佼成会和妙智会等教团，都是专奉此经与经题为宗旨的。

由于流传的因缘殊胜，出现了此经的伪作。早在隋代的《众经目录》中就有《妙法莲华经度量天地品》等三种伪经，《敦煌写经》、《续道藏经》和日本《续藏经》中也都收有附会此经的伪作。

此经注疏很多，现存主要的有：刘宋道生《略疏》二卷；梁法云《义记》八卷；隋智顗《玄义》二十卷、《文句》二十卷，吉藏《玄论》十卷、《义疏》十二卷；唐窥基《玄赞》十卷，湛然《玄义释籤》二十卷、《文句记》三十卷；宋法照《三大部读教记》二十卷，慧洪、张商英《合论》七卷；元徐行善《科注》八卷；明一如《科注》七卷，传灯《玄义辑略》一卷，德清《通义》七卷，智旭《纶贯》一卷、《会义》十六卷；清通理《指掌疏》七卷。新罗元晓《宗要》一卷。日本圣德《义疏》四卷，最澄《大意》一卷，日莲《注》十卷等。

大般涅槃經

《大般涅槃经》，或称《大本涅槃经》，或《大涅槃经》，是宣说如来常住、涅槃常乐我净、众生悉有佛性乃至阐提成佛等义的经典。汉译本作四十卷，北凉昙无谶译。经录家列为大乘五大部经之一。

此经最早传入中国的部分，相传即后汉支娄迦谶所译的《梵般泥洹经》二卷(《出三藏记集》作《胡般泥洹经》一卷)，但其经早佚。其次曹魏安法贤译有《大般涅槃经》二卷，《历代三宝纪》据竺道祖录说它是“略大本前数品”；又吴支谦译有《大般泥洹经》二卷，同记也说是“略大本序分、《哀叹品》为二卷，后三纸小异”。这两部经早于凉译大本前阙佚，费氏既未及见，所云内容，也难可信。至东晋时，高僧法显于摩竭提国巴连弗邑，得到该地优婆塞伽罗(一作罗汰私婆迷，见《法显传》)写赠的《大本涅槃》前分的梵本，归至建康道场寺，于义熙十三年(417)与梵僧佛陀跋陀罗译出为六卷(或作十卷)，名《大般泥洹经》，或称《方等大般泥洹经》。内容相当于《大般涅槃经》的前五品，为现存的此经的最早的异译本。此后数年，即北凉玄始十年(421)才有天竺三藏昙无谶因沮渠蒙逊之请，在姑臧出译此经为三十六卷(后作四十卷)，分作十三品：一、《寿命品》，二、《金刚身品》，三、《名字功德品》，四、《如来性品》，五、《一切大众所问品》，六、《现病品》，七、《圣行品》，八、《梵行品》，九、《婴儿行品》，十、《光明遍照高贵德王菩萨品》，十一、《师子吼菩萨品》，十二、《迦叶菩萨品》，十三、《憍陈如品》，即名《大般涅槃经》。

此经的译者昙无谶，原在天竺遇见白头禅师，得到树皮《大涅槃经》本而专业大乘，后来赍着此经的前分并《菩萨戒经》、《菩萨戒本》等梵本来至龟兹，因龟兹人多小乘学，不信《涅槃》，遂至敦煌(见《出三藏记集》卷十四《昙无谶传》)。后因沮渠蒙逊于玄始十年攻入敦煌，迎谶同至姑臧，并请于同年十月出译此经，时西河高僧慧嵩、道朗相与笔受助译，翻成此经三十六卷(见《记集》卷十四《昙无谶传》)，一作四十卷(见未评作者的《经记》)。关于此经梵本的来源，据《记集·昙无谶传》：谶先携来前分梵本十二卷译出，又以经本品数不足，还至本国去寻求，嗣于于阗更得经本。回到姑臧续译合成三十六卷。但另据《大涅槃经记》则说此经初十卷五品原本是智猛从天竺赍至高昌(据《记集·智猛传》云得自天竺华氏城大婆罗门、名罗阅宗家，法显先于其家得到一部)，逊遣使往高昌取至，命谶译出，第六品至十三品梵本，则在敦煌，由胡道人送来姑臧云云。以上两说显然有异。但考《智猛传》，猛于元嘉元年(424)才由天竺出发东归，这时昙无谶已译出此经，其后谶又到处寻访，或者又得到智猛本和敦煌本加以补订，遂至补成为如经记所述的四十卷，也未可知。

此经四十卷本于元嘉七年(430)由凉地传至江南建业(见《三论游意义》)，时宋京名僧慧严、慧观等因它文言质朴而品数疏简，遂共谢灵运加以修治，并依法显译六卷《泥洹经》增加品目：《寿命品》分出为《序》、《纯陀》、《哀叹》、《长寿》四品，又由原本《如来名品》分出为《四相》、《四依》、《邪正》、《四谛》、《四倒》、《如来性》、《文字》、《鸟喻》、《月喻》、《菩萨》十品，改为二十五品，三十六卷。世称此为《南本涅槃经》，而以昙无谶原译本称为《北本涅槃经》。

此经于六世纪间曾由汉译本转译成突厥语。据《北齐书》卷二十《斛律羌举传》，北齐后主(565～576)命侍人刘世清作突厥语翻《涅槃经》，送突厥可汗。并命中书侍郎李德林为此作了一篇序言。

此经的藏文译本有二种：一名《大乘大涅槃经》，由胜友、智藏、天月从梵本译出，相当于此经从初至《大众所问》的前分五品。或法显所译的六卷《泥洹经》。另一名《大般涅槃

经》，由王宝顺、善慧、海军从汉译本重译出，相当于此经全部四十卷和《大涅槃经》后分二卷。

此经的梵文原本，据道朗《大涅槃经序》说："梵本正文三万五千偈，于此方言数减百万言，今数出者一万余偈。"但《经记》则说是"梵本都二万五千偈"，又八世纪间义净在印度亲见此梵本经目，说："其大数有二十五千颂，翻译可成六十余卷，检其全部竟而不获，但得初《大众问品》一夹，有四千余颂"（见《大唐西域求法高僧传》卷上《会宁传》）。又据由梵本译出的藏译本经后也说："经文二万五千颂，其中至《一切大众所问品》竟，有三千九百偈颂。"由此可知此经原来似为二万五千偈，又其中前分《大众所问品》（相当于译本前五品）约四千偈，一直到后世印度尚存有其本的。

又此经的梵文断片，有日本高野山宝寿院藏有相当于《如来名品》第四之一的开始部分的梵文纸本一叶，现收载于《大正藏》本经的后面。又近世新疆出土的遗品中，有相当于《如来性品》第四之六末至之七初的梵文纸本一叶。

此经的英文译本，现存有比耳的译本，1871年，比耳就此经卷十二、三十九两卷加以翻译，收载于他所编辑出版的《中国佛教经典集》中。

此经的内容，分十三品。

一、《寿命品》（卷一至三），说佛在拘尸那城阿利罗跋提河边娑罗双树间，二月十五日临涅槃时，宣告大众：如有可疑，今可来问。那时众生悲啼号哭，声闻、菩萨四众、无龙八部人非人等都来集会，奉请供养，佛只受优婆塞纯陀的最后供养，并为说施食的果报。纯陀请佛住世，佛为说法，并令他去再办供养。大众又哀请住世，佛也给以慰语，并告诸比丘：应受持大乘，自他安住解脱、法身、般若三法；又为宣说无常、苦、空、无我，了知常、乐、我、净，离四颠倒。更为迦叶菩萨说佛身长寿的菩萨因行，以平等心视诸众生，如来常住不变易法，世出世间的差别，涅槃即法性义，佛法僧三归依处等。

二、《金刚身品》（卷三），佛为迦叶宣说如来法身常住、金刚不坏，及成就无量微妙功德，并说成就此金刚身由于护持正法的因缘。

三、《名字功德品》（卷三），更为宣说此《大般涅槃经》的名义和所具的功德等。

四、《如来性品》（卷四至十），佛为迦叶先说开示大般涅槃的自正、正他、能随问答、善解因缘义四义，这四义即是一义、空义。次说如来常住不变易义。又如来随顺世间神通变化，已于无量劫中成佛，更示现种种色相化众。次说如来所说实无秘藏，只因声闻少慧，为说半字九部经，迨机成熟，便说大乘毗伽罗论，即如来常住不变易说。次述大般槃百句解脱义，又四种人应持此经为世间依。及比丘当依法不依人等四依，佛说与魔说种种差别，众生悉有佛性，九部经中未说犯不犯戒的区别。并分别四圣谛法、四颠倒相、我与无我、三归依处、如来秘藏、众生皆有佛性、十四音字义、一切异法常无常等、佛性常住真实无变等义。乃至闻此经得菩提因，重罪众生得灭诸恶，唯除一阐提。又此经是如来密语，唯有菩萨知其实义。更为文殊师利说佛性非"本有今无"偈，又为迦叶说诸佛、菩萨、声闻、缘觉同一佛性无差别等义。

五、《一切大众所问品》（卷十），佛受纯陀最后供养，又以化身受大众供养，为纯陀说除一阐提、一切布施的功德；又为文殊说如来说法有余、无余之别；更为迦叶说无余义，及此经所得的功德。更为此三人授记。佛自现身疾，右胁而卧。

六、《现疾品》（卷十一），迦叶问佛：佛故现有病相？佛起跌坐，放大光明，广为演说如来的秘藏，并说实无有病，大般涅槃是诸佛的甚深禅定。又三种人（谤大乘、五逆罪、一阐提）非声、缘、菩萨所能治，有五种人（四果及辟支）于大乘涅槃有病行处，而非如来。

七、《圣行品》(卷十一至十四),佛为迦叶说菩萨应修圣行、梵行、天行、婴儿行、病行五种行。次即广说菩萨的圣行,谓于大般涅槃闻思修行,护持净戒,观四念处、四圣谛、知四圣谛的上中二智。又为文殊说世谛、第一义谛、实谛及临般涅槃而转无上法轮的意义。又为迦叶说二十五三昧。为住无垢藏王菩萨说从牛出乳等五味相生,以形容佛说法次第增胜乃至说大般涅槃。迦叶称赞此经并愿舍身书写流通,佛又为说过去世为雪山童子的为闻半偈而舍身的因缘。

八、《梵行品》(卷十五至二十),广说菩萨应修的梵行。先说菩萨住七善法,能具梵行。次说慈、悲、喜、舍四无量心的梵行,更说菩萨能得四无碍,名无所得。又重释"本无今有"偈义,及说三乘、一乘、常、无常等义。又佛所说法,菩萨能知见觉,由于菩萨念佛、法、僧六念处等。次述阿阇世王归佛的因缘,又佛也为一阐提说法,并为阿阇世王说应索心观身二十事等,使发菩提心。以下说《天行品》"如《杂花》(即《华严经》)说",遂不详说。

九、《婴儿行品》(卷二十),说菩萨应修婴儿行。谓如来不起(不起诸法相)、不住(不着一切诸法)、不来(身行不动摇)、不去(已到大般涅槃)、不语(虽为众生演说诸法而实无所说),如婴儿等。

十、《光明遍照高贵德王菩萨品》(卷二十一至二十六),佛为高贵德王菩萨说修行大般涅槃经得十事功德:第一功德得闻所不闻等五事,有不生生、不生不生、生不生、生生四句,乃至不到到、不闻闻等四句,及涅槃的体和因,一阐提也不断佛性,如来常住、菩萨能永断诸漏等。又菩萨观四大、五阴、六入、六尘烦恼、修戒定慧解脱达于常乐我净的经过,又不见佛性的涅槃和见佛性的大涅槃的区别,及大涅槃有八大自在、四大乐、四大净等。次说第二功德得昔所不得等五事。第三功德舍世谛慈,得第一义谛慈。第四功德根深难倾拔等十事。第五功德诸根完具等五事。第六功德安住金刚三昧。第七功德得以亲近善友等四法为大般涅槃的近因,并明涅槃的八相、六相、断烦恼、化众生、见佛性等义。第八功德断除五阴、远离五见、成就六念处、修习五定、守护菩提心、亲近四无量心、信顺一道大乘、心善解脱、慧善解脱等。第九功德成就信心等五事,并说一阐提断善根而不断佛性,能得菩提。第十功德修习三十七道品、入大涅槃的常乐我净,为诸众生分别解说大涅槃经,显示佛性,信此经得入大涅槃等。

十一、《师子吼菩萨品》(卷二十七至三十二),师子吼菩萨问佛性义,佛为宣说菩萨具足智慧、福德二种庄严即知佛性,佛性名第一义空,名智慧,名中道,名佛,名涅槃,及一切众生悉有佛性义。次说菩萨具足成就十法,虽见佛性而不明了,佛见佛性明了的原因。又分别解说持戒破戒,佛性的因,众生于佛性有退不退,菩萨修习三十二相的业因缘,众生烦恼系缚,修习戒定慧诸相,乃至于拘尸那城涅槃的原因,及庄严娑罗双树常乐我净义,涅槃无十相名无相,修习定慧舍相能断十相得无相,名大般涅槃,即得明了见于佛性。菩萨成就信心具足等十法,能明见涅槃无相。并说业有轻重,有定不定,及善恶果等,乃至身戒心慧修与不修的人所受业报的轻重差别。又众生悉有佛性,但须修习无漏圣道才能得见;及菩萨以苦行等锻炼,得不退心。又大涅槃经如大海,有八不思议,及如来示现胎生不受化身的意义。最后师子吼菩萨说偈谠佛。

十二、《迦叶菩萨品》(卷三十三至三十八),佛为迦叶演说三子、三田等譬喻,譬说如来先教菩萨、次教声闻、后教阐提,为菩萨说十二部经中微细义,为声闻说浅近义,为一阐提说可生诸善等世间义,并述善星比丘的因缘故事,说一阐提尚未断未来世善根,故得成菩提。又如来具知诸根力,为调伏诸众生故,对于有智的不作二说,于无智的人作不定说,更列举诸弟子众所怀的四十种疑执的见解,一一加以解说摧破,而诫生决定想。并继说

断善根人出入地狱的还生善根，及如来为众生说法有四种答。佛性中道，非有非无，亦有亦无。十二部经或随自意说、或随他意说、或随自他意说等。又如来说法为众生故有七种语，次述恒河七众生的譬喻，说明众生悉有佛性，一阐提人必成菩提，四果、辟支必当成道；又众生佛性常如虚空，非三世摄，遍一切处；又说烦恼因果乃至梵行、无常等十想。最后迦叶说偈赞佛。

十三、《憍陈如品》（卷三十九至四十），佛为憍陈如说五蕴无常乃至非寂静，五蕴灭可得解脱常住及至涅槃寂静，知道这个道理名具足沙门婆罗门法。这时有诸外道听闻此说，与阿阇世王同来佛处问难，婆罗门阇提首那、梵志婆私吒、先尼、迦叶、富那、清静、犊子、纳衣、婆罗门弘广等次发问，佛一一为之说法解答，令得正果。其时阿难在婆罗林外为魔所挠，佛赞阿难为多闻藏，具八善法，能持十二部经，令文殊摄归阿难，并令与梵志须跋陀同来见佛，佛度须跨陀得阿罗汉果，大众皆得法益。

此经义理丰富而精至，其内容要点，即为针对灰身灭智的小乘涅槃说，而阐述佛身常住不灭，及常乐我净义。又不同于大乘中的三乘五姓说，而显示众生悉有佛性，一阐提和声闻、辟支都当得成大觉义；并广说与涅槃有关的一切菩萨法义。因之此经可称为大乘佛教的极谈。

但部派佛教中的大众部义与此经颇有契合之处。如此经说："一切人中天上地及虚空寿命大河，悉入如来寿命海中，是故如来寿命无量。"（卷三《寿命品》）这就同于大众部的"诸佛寿量无边际"（见《异部宗轮论》，以下同）义；又说："如来身者是常住身、不可坏身、金刚之身，……不生不灭、不习不修、无量无边。"（同卷《金刚身品》）即同于大众部的"如来色身实无边际"义；又说："佛性亦尔，烦恼覆故，众生不见。"（卷八《如来性品》）即同大众部的"心性本净，客尘烦恼之所杂染"义；又说："佛以一音说一切法，彼此异类各自得解，各各叹言，如来今日为我说法。"（卷十《如来性品》）即同于大众部的"佛以一音说一切法"义；又说："菩萨摩诃萨为众生故，虽在地狱受诸苦恼，如三禅乐。"（卷十八《梵行品》）即同于大众部的"菩萨为欲饶益有情，愿生恶趣"义；又说："菩萨摩诃萨当以苦行自试其心，……虽受如是无利益苦，然不退于菩提之心。"（卷三十二《师子吼品》），即同于大众部的"苦能引道"义。

此经与《般若经》也非常接近，如卷八《如来性品》引《般若经》说："如我（佛自称）先于摩诃般若波罗蜜经中，说我与无我无有二相。"又经中说："从方等经出般若波罗蜜，从般若波罗蜜出大涅槃。"（卷十四《圣行品》）又说："诸佛世尊从六波罗蜜，三十七品十一空来，至大涅槃。"（卷十七《梵行品》）又说："佛性者名第一义空。"（卷二十七《师子吼品》）均显示此经和《般若经》义相联的关系。

此经还显示了与《法华经》的一致思想，如卷九《如来性品》说："是经（《大般涅槃经》出世，如彼果实，多所利益安乐一切，能令众生见于佛性，如《法华》中八千声闻得受记莂，成大果实。"又《法华经》的"会三归一"的思想在此经中也非常显著，如卷五《如来性品》说："一切菩萨、声闻、缘觉，未来之世皆当归于大般涅槃，譬如众流，归于大海。"又卷十七《梵行品》说："是三乘之法，说言一乘；一乘之法，随宜说三。"

此经于《华严经》说也数数引用，如卷十八《梵行品》说："诸佛菩萨修习是施，……广说如《杂花经》。"又卷二十一《高贵德王菩萨品》说："尸罗尸罗波罗蜜，乃至般若般若波罗蜜，如《佛杂华经》中广说。"又卷二十将说《天行品》时，即云："《天行品》者如《杂花》说。"因之此经与《华严经》义也相当接近。

由于此经畅演大乘，议论宏辟，精义迭宣，因而从开始译出以来，即在中国佛教界发生重大的影响。即在五世纪间，昙无谶译出

经时，这一常乐我净、乃至阐提成佛的学说出现，使当时参加译场的“道俗数百人，疑难纵横”，而昙无谶“临机释滞，未尝留得”。又此经传入宋地以前，高僧道生看见了法显所译的六卷《泥洹经》，就理解到一阐提人可能成佛，而发表阐提成佛说，给江南佛教界以震动。其后梁译大本传到宋京，果如道生所说。当时竟至有“生公说法顽石点头、僧嵩非难因而舌烂”的传说，这都反映出此经震动其时佛教界而获得重视的情形。另在凉州方面，曾经亲助昙无谶译此经典的河西道朗撰制了经序，并著《涅槃义疏》，释佛性义，为以后诸师讲说此经所依据。又同时笔受者智嵩也著有《涅槃义记》，并在凉地讲授，辩论深义。此经传入建业后，更经慧严、慧观、谢灵运等加以再治，称为南本，遂在南北各地弘传更广。

从宋初以来，江南名匠均盛行讲述。其中僧宗一生讲授此经百遍，宝林、慧静、僧锐、法瑶等并各制义疏。至梁代此经的弘传更为殷盛，梁武帝肖衍并命宝亮总集此经诸家注撰成《集解》七十二卷，又自讲此经并制成《涅槃讲疏》，曾以致送于扶南国（今柬埔寨，参照《佛祖统记》卷三十七）。另以此经《义疏》赠百济国（《梁书》卷五十四）。萧衍并依此经《四相品》（据南本，即北本《如来性品》部分），自撰断酒肉文，又广集僧尼于华林殿前，令光宅寺法云宣讲立制。另在中国北方，此经的传持讲述也颇盛。北齐后主令译此经为突厥语，遗赠突厥可汗，即当时此经盛行弘传所影响。

隋代义学高僧如慧远、灵润、道洪、行等、吉藏诸德，对于此经均盛行讲述。隋王朝更于开皇十六年（596）立涅槃众，先后以法总、童真、善胄为涅槃众主，领众转读此经并开讲。又其时行等一生讲述此经至百遍，灵润讲至七十遍，道洪讲至八十七遍。高僧智颤并依据此经立五时教判，又广泛运用此经中的法义名相，开显天台一宗的教义。其后章安灌顶又以天台宗义疏释此经，盛为后世学人所传习。唐代以来天台学者如玄朗、湛然、道暹、行满乃至宋智圆、元必才等，都对此经钻研讲习，或制述章疏，给予后世以相续的影响。

古来学者在研究习讲中，对于此经文义的章段分剖，最早有“河西五门”说，即凉州僧朗以：一、今昔接引有缘门（卷一至二）。二、略广门（卷三至十）。三、涅槃行门（卷十一至二十）。四、喜萨功德门（卷二十一至二十六）。五、不可思议中道佛性门（卷二十七至四十）。五门概括全经的文旨（见灌顶《疏》卷一），为初期诸师讲习此经的指南。其后随此经在南朝的盛行，又有梁武帝萧衍的“两段”（中前 中后）说，开善寺智藏的“二分”（序分、正宗分）说，光宅寺法云的“三分”（序、正、流通）说等。至六世纪间，因元魏达摩菩提传译出了印度婆薮槃豆（世亲）的《涅槃论》的“七分”说，即：一、不思议神通反示分（《序品》，见南本，以下同），二、成就种性遣执分（《纯陀》、《哀叹》二品），三、正法实义分（《长寿品》至《大众问品》），四、方便修成分（《现病品》至《高贵德王品》），五、离诸放逸入证分（《师子吼品》），六、慈光善巧住持分（《迦叶品》），七、显相分（《憍陈如品》），七分剖摄经义（见本论），为北方地论学者讲述此经所依用。另在江南又有山门法朗的“兴皇八门”说（一、引接今昔有缘门、二、破疑除执门、三、略广门、四、行门、五、位门、六、行中道门、七、方便用门、八、邪正不二门），为其时三论学者所凭藉。但于后世传播较广的，则为章安灌顶的“五门分科”说，即：一、召请涅槃众（《序品》），二、开演涅槃施（《纯陀品》至《大众问品》），三、示现涅槃行（《现病品》至《高贵德王品》），四、问答涅槃义（《师子吼品》），五、折摄涅槃用（《迦叶品》、《憍陈如品》）。五门分摄全经始终文义，广为后来学人所依据。

由于此经宣说半满二字、牛乳五味等形容佛所说法的深浅先后，因而启发了此土学人对释迦教相判释的施设。最初是道场寺慧

观立顿、渐、不定三教(一说顿、渐二教),以此经为渐教中最高的第五时常住教;齐僧柔、慧次、梁法云、智藏皆宗此说。随后虎丘笈师在这三教的基础上,于渐教中立三时教,宗爱立四时教,均以此经当于最后时的常住教。另在北地,慧光立四宗,以此经为第四常住宗。至隋天台智顗依此经《圣行品》义立五时教,以此经为第五时教,味当醍醐;又立四教,以此经为非顿非渐非秘密非不定而追说追泯的圆教。因而此经在中国佛教流传史上,均被认为佛陀最后最高的教说。

关于此经的疏释,现存有印度世亲造的《涅槃论》一卷(元魏达摩菩提译),《涅槃经本有今无偈论》一卷(陈真谛译),中土梁宝亮等撰的《大般涅槃经集解》七十一卷,隋慧远撰的《义记》十卷,吉藏撰的《游意》一卷,灌顶撰的《玄义》二卷、《疏》三十三卷,唐法宝撰的《略疏》十五卷,道暹撰的《玄义文句》二卷、《疏私记》九卷,行满撰的《疏私记》十二卷,宋智圆撰的《治定疏科》十卷,《玄义发源机要》四卷,《疏三德指归》二十卷,清净挺撰的《末句偈》一卷,新罗元晓撰的《宗要》一卷等。

已佚的此经注疏,尚有隋吉藏撰的《疏》二十卷,唐行满撰的《音义》一卷,元皓撰的《天台注》及《科文》十卷,慧沼撰的《义记》十卷、《科文》一卷,义寂撰的《义记》五卷、《纲目》二卷,新罗憬兴撰的《述谠》十四卷,《料简》一卷,太贤撰的《古迹记》八卷,极太撰的《疏》六卷等。

阿 含 经

《阿含》是北方所传原始佛教经典汇编的名称,其意义为依着师承的展转所传。一般佛教文献里。都将它看成声闻乘三藏中的经藏。它区分为四大部,称为四《阿含》,即《长阿含》、《中阿含》《杂阿含》和《增一阿含》。唐玄奘译本《难提蜜多罗所说法住记》参照南方上座部所传五《尼柯耶》的分法,也说有第五《杂类阿含》,不过通常以此类经典为杂藏,列在经律论三藏之外。据各种广律的记载。释迦佛涅槃之后,其弟子辈就结集了四《阿含》,但实际《阿含》编成的时期是比较在后的。

四《阿含》的分别编纂,主要依据于所收经典篇幅的长短以及形式上和法数的关系,同时也照应到各经所说的义理及其适用的范围(参照《撰集三藏及杂藏传》和《萨婆多毗尼毗婆沙》)。《长阿含》各经的篇幅最长,所说事实多涉及长远的时间(如过去七佛以及世界成坏劫数等),又有重点地简别外道异说以显示佛教的优越,故为宣教者所专习,《中阿含》各经的篇幅酌中,且常有成对的同类经典,所说义理合乎中道,又着重于深入四谛,辨析空理,破除痴惑,所以为学者所专习。《杂阿含》各经的篇幅短小,近于细碎,记诵较难(因此译者翻译经题为“杂”),所说由能、所、所为,三方面区别事类,各经即依其性质随类编次(因此译家也翻译经题为“相应”),此一《阿含》的重点在说各种善法,故为修禅者所专习。《增一阿含》各经大都和法数有关,从一到十或十一顺序编次,所说多为施、戒、生灭、涅槃,渐次趋入的道理,其侧重之处在于随世人的根机,由各方面而说一法,并收有种种因缘故事,所以为劝化者所专习。这样四《阿含》的应用各有所宜,因而佛教中有些部派随着实际活动的范围,常常偏某重一种《阿含》,如大众部之重视《增一阿含》(见《分别功德论》卷一),根本有部之重视《杂阿含》(《瑜伽师地论》卷八十五,《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷三十九)等。

声闻乘佛教和重要部派各有自部所传的四《阿含》(南方上座部所传称《尼柯耶》),其内容经典及其排列次序,各部传本都不尽同。这到第七世纪时,还存在上座部、大众部、正量部、化地部、饮光部、法藏部、有部的七种异本(见《大慈恩寺三藏法师传》卷六),不过各种整部的梵本《阿含》现已无存,零本断片在

中亚地带发现的亦只十余种，所以要明了四《阿含》的内容结构，只有从中国的译本上见其一斑。

四《阿含》的中国译本是从东晋末年到南北朝初期短短的五十年中间陆续译出的。《中阿含》和《增一阿含》译出最早。《中阿含经》系于姚秦建元二十年(公元384)由昙摩难提译成，共五十九卷，现在全部已佚，只存一些零本。此译文句未能尽惬原意，所以后来东晋隆安二年(398)更由僧伽提婆改译，六十卷，现存。此本新译专名随后仍有些改为旧译，笔受者道慈特将新旧译名并录为一卷，附在目录之后以待审定，这一卷现已不存。《增一阿含经》于建元二十一年(385)也由昙摩难提译成，共四十一卷，现存(但改成五十一卷)。其后半十五卷每品或每大段末尾原有的摄颂未译，经道安与法和加以补订。但全经译文亦未尽善，后来僧伽提婆也曾略加修改。《长阿含经》在其次译出，乃于姚秦弘始于十五年(413)由佛陀耶舍与竺佛念译成，共二十二卷，现存。《杂阿经》译出最后，时在刘宋元嘉中(435～453)，由求那跋陀罗译成，共五十卷。这一译本后来传写时似乎未得好好的整理，因而现存的本子卷次不顺，并佚去两卷，误以求那跋陀罗所译《无忧王经》编入(以上参照《出三藏记集》卷二、卷九)。除去这些整部的译本而外，现存各种《阿含》的部分翻译，还有三国时代(220～265)失译的《杂阿含经》，一卷，收二十七经。又三秦时代(351～431)失译的《别译杂阿含经》，二十卷，收三百六十四经。又安世高译《杂经四十四篇》，一卷。此为《增一阿含》的一部分，收四十四经，但现行本和《七处三观经》、《积骨经》夹杂在一起，改题为《七处三观经》。至于四《阿含》中各经单本，从后汉到北宋，历代都有翻译，现存的还有一百三十余种。

这些大部译本的部派所属，从来有好些不同的说法。现在从各本的内容看，大体可以说：《长阿含经》的译者先诵出《四分律》，属于法藏部，既而又诵出本经，虽其中各经次序和《四分律》所说不同，但经文中表现了对于供养佛塔的重视以及阿罗汉身无漏的思想，都合乎法藏部的主张，故无妨看作和法藏部相近的部派传本(参照宇井伯寿《原始佛教资料论》，《印度哲学研究》第二卷第134～135页)。其次，《中阿含经》和结构和西藏文译本静天所著《俱舍论疏要用论》引用的有部《中阿含》极其相似，故为有部的传本(参照樱部建《印度学佛教学论丛》)。再次，《杂阿含经》的结构和《根本有部毗奈耶杂事》所说相同，其基本部分经文次第也和《瑜伽师地论摄事分》引用的有部《杂阿含经本母》所解释的吻合，故为根本有部的传本(参照拙著《杂阿含经刊定记》，《内学》第一辑)。最后，《增一阿含经》有《序品》，又有十一法，显然非有部所传，而经中承认大乘，又有些义理近乎大众部的主张，当是大众部的传本(参照宇井伯寿前引《研究》)。此外，《别译杂阿含经》似乎以《八众诵》为一经之首，当出于化地部或法藏部所传(参照《五分律》卷三十，《四分律》卷五十四)。《杂经四十四篇》的各经编次，和南方上座部所传《增支尼柯耶》相近，当是上座部的传本。至于单卷《杂阿含经》，内容简略，部属还不能定。

如上所说，四部《阿含》的中国译本所属部派几乎各不相同，从它们见到的内容结构，只限于这几部派的某一种《阿含》，一派的全貌尚不能得，可不用说。

译本《长阿含经》的内容结构是四分，四诵(这是以一天诵毕的分量来区分的段落)，合有三十经，成为一部。第一分，第一诵，收《大本缘经》第四经。第二分，第二诵，收《小缘经》等十五经。第三分，第三诵，收《阿摩昼经》等十经。第四分，第四诵，《世记经》，又细分《阎浮提州品》等十二品。

《中阿含经》的结构是四分，五诵，十八品，合有二百二十二经成为一部。现行本四分的段落不详，只有五诵。第一诵，诵名缺。

五品半，合有六十四经。此即一、《七法品》（收《善法经》等十经），二、《业相应品》（收《盐喻经》等十经），三、《舍梨子相应品》（收《等心经》等十一经），四、《未曾有法品》（收《未曾有法经》等十经），五、《习相应品》（收《何义经》等十六经），六、《王相应品》（前半品，收《七宝经》等七经）。第二诵，《小土城诵》，四品半，合有五十二经。此即六、《王相应品》（后半品，收《乌鸟喻经》等七经），七、《长寿王品》（收《长寿王本起经》等十五经），八、《秽品》（收《秽经》等十经），九、《因品》（收《大因经》等十经），十、《林品》（收《林经》等十经）。第三诵，《念诵》，一品半，合有三十五经。此即十一、《大品》（收《柔软经》等二十五经），十二、《梵志品》前半（收《雨势经》等十经）。第四诵，《分别诵》，三品，合有三十五经。此即十二、《梵志品》后半（收《鹦鹉经》等十经），十三、《根本分别品》（收《分别六界经》等十经），十四、《心品》（收《心经》等十经），十五、《双品》（前半品，收《马邑经》等五经）。第五诵，《后诵》，三品半，合有三十六经。此即十五、《双品》（后半品，收《说智经》等五经），十六、后《大品》（收《迦楼乌陀夷经》等十经），十七、《哺利多品》（收《持斋经》等十经），十八、《例品》（收《一切智经》等十一经）。

《杂阿含经》的结构，依据我们试为整理的本子来说，是四分，十诵。第一分，《五取蕴、六处、因缘相应分》，有六诵，即一、《五取蕴诵》，二、《六处诵》，三、《缘起诵》，四、《食诵》，五、《谛诵》，六、《界诵》。第二分，《佛弟子所说、佛所说分》，有二诵，即七、《佛弟子所说诵》，八、《佛所说诵》。第三分，《道品分》，一诵，即九、《念住等诵》。第四分，《结集分》，一诵，即十、《八众诵》。这十诵是依着契经中佛语有九事（即有情，受用，生起，安住，染净，差别，说者，所说，众会）而编次的（考照拙著前引论文）。《杂阿含经》所收经文大都是短篇，译本现存四十八卷，约共一千三百五十九经（依《大正藏》本编号计算）。《八众诵》各经有诵，故《有部毗奈耶杂事》称为《伽陀品》，余皆长行。别译《杂阿含经》只有此中的《八众诵》和《佛所说诵》二诵的各经。

《增一阿含经》的结构，旧传有四分，八诵（见僧肇《长阿含经序》），但现行本只余十一法的《牧牛品》品目下标注《第四分别诵》，其余段落不明。余经五十二品，四百七十二经。此即一、《序名》，二、一法，《十念品》等十三品（一百零九经），三、二法，有《有无品》等六品（六十五经），四、三法，《三宝品》等四品（四十经），五、四法，《四谛品》等七品（六十一经），六、五法，《善聚品》等五品（四十七经），七、六法，《六重品》等二品（二十二经），八、七法，《等法品》等三品（二十五经），九、八法，《八难品》等二品（二十经），十、九法《九众生居品》等二品（十八经），十一、十法，《结禁品》等三品（二十六经），十二、十一法，《牧牛品》等四品（三十九经）。

从中国译本所见四《阿含》的结构，不用说没有一种和相当的南方上座部传本《尼柯耶》完全相同。其中比较最为接近的，要算《长阿含》和《长尼柯耶》。《长尼柯耶》凡三分，三十四经。《长阿含》四分，只多出第四分一分。又《长阿含》所收三十经，和《长尼柯耶》相同者有二十七经，只余三经未收入《长尼柯耶》。其次是《杂阿含》和《杂尼柯耶》。《杂尼柯耶凡五》凡五分，五十六篇，二百零三品，约二千八百七十经。《杂阿含经》四分十诵，区分即比较简略，而所收一千三百五十九经中和《杂尼柯耶》相同的有八百八十三经，占三分之二强。再次是《中阿含》和《中尼柯耶》。《中尼柯耶》凡三分，十五品，一百五十二经。《中阿含》四分十八品，区分较多，而所收二百二十二经中和《中尼柯耶》相同的仅九十六经，不足一半。差别最大的是《增一阿含》和《增支尼柯耶》。《增支尼柯耶》凡十一法，一百一十一品，约二千三百经。《增一阿含》虽然也同是十一法，但区分五十二品，则极简略，又所收四百七十二经中和《增支尼柯

耶》相同的一百三十五经，不足三分之一。经上所说各《阿含》和各《尼柯耶》相同之经，其内容和排列顺序仍有一些出入，可不待言（参照赤沼智善《汉巴四部四阿含互照录》）。

关于四《阿含》的内容大概，另见于本书各《阿含》条目内，这里不再说及。

印度旧有的四《阿含》注书，都已无存，现只从中国译本中见到注释《增一阿含》的一种，即后汉末（147～220）失译的《分别功德论》，五卷。它只注解了经文从《序品》到《弟子品》的过半，并非完本。另有钞集四《阿含》中法相而以"三分法"编纂便于记诵的《四阿含暮钞解》一种，二卷。此书系贤胄部世贤所抄，众军所解，苻秦时鸠摩罗佛提等译。其异译本有《三法度论》，三卷，东晋时僧伽提婆译。此外，唐代玄奘译《瑜伽师地论》卷八十五至九十八《摄事分》引用的《杂阿含经本母》以及同《论》卷十七，十八《思所成地》引用的《杂阿含经》伽陀旧解，都可看成比较完备的《杂阿含》注书。还有同《论》卷八十三、八十四《摄异门分》，则为解释《杂阿含经》中异门法相之作。

律

菩 萨 戒 本

《菩萨戒本》是大乘律藏中记载菩萨戒的条文,并说明戒相的典籍,也是菩萨学习戒律的唯一依据。在汉文、藏文大藏经中,均有《菩萨戒本》的译本,而汉文有前后所出不同的四种译本,而汉文有前后所出不同的四种译本。

一、《菩萨戒本》一卷,北凉昙无谶译,从《菩萨地持经》卷四《方便处戒品》录出又加归敬颂等而成,后人为了区别于唐译《菩萨戒本》称它为《地持戒本》。昙无谶在敦煌停留的数年中,译出此本。其年代大概在他于北凉玄始十年(421)去至凉都始臧之前。

二、《菩萨善戒经》一卷,刘宋求那跋摩译。求那跋摩于元嘉八年(431)到建康(今南京),由祇洹寺僧彗义等请其译出《菩萨善戒经》二十八品,后来他的弟子又于定林寺代译出二品,成三十品。此一卷本《菩萨善戒经》,即弟子代译二品之一,是在缮写时分出单行的。

三、《优婆塞五戒威仪经》的前半卷,译者不详。《优婆塞五戒仪经》系失译本(见《出三藏记集》卷四),《大周刊定众经目录》中误以为求那跋摩译。(《周录》说依据)《宝唱录》,但此录早已失传,而较早的费长房《历代三宝记》亦未说此经是求那跋摩所译,故《周录》所说不可信。)

四、《菩萨戒本》一卷,唐玄奘译,从《瑜伽师地论．本地分菩萨地初持瑜伽处戒品》录出,一般称它为《菩萨戒本》;又为了区别于凉译戒本,也称它为《瑜伽戒本》。玄奘于贞观二十年(646)五月十五日至二十二年(648)五月十五日,在长安弘福寺翻经院译出《瑜伽师地论》一百卷,其中第四十卷末至第四十一卷即《菩萨戒本》。玄奘又于贞观二十三年(649)七月十五日于大慈恩寺翻出《菩萨戒羯磨文》一卷。同月二十一日别出《菩萨戒本》一卷,都是普光笔受。这是《菩萨戒本》的最后定本。

以上四种译本中失译与凉译内容略同,条文对照只少一条。凉译出自《菩萨地持经》,宋译出自《菩萨善戒经》、《地持》、《善戒》都是唐译《瑜伽师地论．菩萨地》的异译,所以这四种译本是同本的异译。

《菩萨戒本》构成的素材,出自佛说诸大大乘经中所列的开遮事例,这正如《瑜伽戒本》的末尾所说:“如是所犯诸事菩萨学处,佛于彼彼素怛缆中随机散说,谓依律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒,今于此菩萨藏摩怛履迦综集而说。”这说明《菩萨戒本》是总结了各种大乘经中佛所说的菩萨学处而成的。汉译题为弥勒菩萨说,藏译题为无著造,实际乃是弥勒、无著根据佛说及当时佛教界的情况纂集而成。

《菩萨戒本》汉文四种异译的结构互有出入。但四种译本主要内容同是说明菩萨戒相,包含四种重戒和四十余种轻戒。所说菩萨戒相分三大类,称为菩萨三聚戒,即摄律仪戒、摄善法戒、饶毅有情戒。此中摄律仪戒的戒相,同于七众别解脱戒和十善戒,再加以摄善法戒的六度善行和饶益有情戒的四摄利他,合成三聚圆满净戒。其七众别解脱戒和十善戒已于别处广说,故《菩萨戒本》中即不详列。此中所列四种重戒、梵、藏本皆云“似他胜处”,含有扩充声闻四重戒的意义。次列四十余种轻罪,即分别属于摄善法戒和饶益有情戒。

在四种译本中,唐译《菩萨戒本》不具备布萨时诵戒形式,而直接节录《瑜伽师地论·戒品》文(《戒品》主要解九门净戒,本书即录其第二门“辨一切戒”下“广明修学”的大部分)。其结构可大略分为三段:总明持戒,广辨戒相和总结劝学。

在广辨戒相中,先明重戒,列举菩萨四种

他胜处法:一、贪求利养、恭敬(余三译只说为利养)自赞或毁他(宋译只说自赞);二、他求财法,悭吝不施;三、忿恼有情,不受谏谢;四、谤大乘法、说相似说(失译只说谤法,宋译说见他谤法不应赞叹)。其次释他胜处罪名任犯随一重罪,现生就不能摄集菩提资粮,及证初地,故名他胜。再次辨舍不舍戒,若上品缠(现行烦恼)犯他胜处法即舍戒,软中品缠犯不舍戒,尚可忏悔清净。依四种缠分别三品,四种缠是:一、屡次现行,二、全无惭愧,三、深生爱乐,四、见为功德。四缠全备为上品,有见为功德而前三种不全备的为中品,没有见为功德而前三种随具多少的为下品。菩萨犯了重罪舍戒,现生可以重受,这和比丘犯别解脱戒根本重罪即不能重受者不同。

其次明轻戒,先说应了知恶作犯非犯相,次列举四十三恶作:一、不供养,颂赞、信念三宝,二、贪著利养、恭敬无厌(余三译只说贪利养),三、不敬长老、不答来问,四、不受他请,五、不受施物,六、求法不施,七、弃舍犯戒有情(余三译作不说法教化,以上七轻障施);八、于诸遮罪不应与声闻共学而共学(为护他心所制应共学,为少事业所制不应共学),九、为利他故七支性罪应开不开(余三译无),十、邪命不舍(宋译作受赞默然),十一、威仪不静,十二、不乐涅槃,十三、于恶声誉不护不雪,十四、护他忧恼不作调伏(以上七轻障戒);十五、报复瞋打骂弄,十六、犯他不忏谢,十七、不受他忏谢(以上二条宋译合为一条),十八、于他怀恨坚持不舍(以上四轻障忍);十九、染心畜徒众,二十、贪睡眠依卧,二十一、贪无义语虚度时日(以上三轻障精进);二二、不求教授,二三、不除盖障,二四、贪世间禅(失译作着禅功德,宋译无此条,以上三轻障定);二五、轻弃声闻乘,二六、舍菩萨藏专学声闻藏,二七、未精佛教研异学、外论、二八、受乐异、外论(以上二条宋译合为一条),二九、谤菩萨藏甚深法义,三十、怀爱恚心,自赞毁他,三一、不往听正法,三二、轻慢说法者(失译无此条,以上八障慧,以上三十二轻属摄善法戒);三三、不为助伴,三四、不瞻病苦(以上二轻障同事);三五、见作非理不为说正理(此一轻障爱语);三六、不报恩惠,三七、不慰忧恼,三八、求财不施,三九、不以财法摄受徒众(以上四轻障布施);四十、不随他心转(宋译无),四一、他实有德不欲赞扬,四二、不折伏行非法者,四三,不现神通引摄制伏(以上四轻障利行,上共十一轻属饶益有情戒)。依《瑜伽论记》,第八条可开为二条,又第二十九条也可再开为不信和毁谤二条,共为四十五条。

以上四十三种轻戒,若有违犯,都属“恶作”所摄。

恶作也分下、中、上三品。这些轻戒分别,如由邪见、爱染、不信、无惭愧、恨、恼、悭、嫉等发起的为有染违犯,仅由忘念、懈怠等而犯的为非染违犯,有正当因缘而开许的为无违犯。至于增上狂乱,重苦逼切及未受净戒,皆无违犯。又菩萨受戒之后,即应依对三聚戒的意乐护所受戒,若有毁犯,应如法悔除。

四种译本中的凉译,开头有归敬述意四颂;正文详列戒相,录《菩萨地持经·戒品》中四重戒和四十二轻戒;末后说戒法功能、护持心要和护戒利益。这些里面,除戒相引《地持》文外,余文皆编辑者所加,而在诸译中特别具备布萨时诵本的体裁。

其次,刘宋译本正文出于《菩萨善戒经》,《戒品》中明依戒修学以下的半品。开头广明受戒法,为其他三译所无。次广说戒相,结构略同唐译,但多出菩萨戒由二缘舍弃及经生不失的说法。至于戒相条文,和其他译本出入甚大。重戒中还加了别解脱戒的四根本戒于菩萨四重之前,成为八重,这是其他三译所没有的。轻戒中与唐译对勘缺四条,合并二条。又于唐译第三条后多“为求过听菩萨戒”。第十八条后多“贪心共比丘尼一道行,未发菩提心从非亲里比丘尼受食”二条。第

三十五条后多“畜白衣物”，“用金银器受食”二条。第三十九条后多“坐高床”一条，共加六条。这样总计轻戒数仍为四十三条。

又次，失译本开头有归敬劝学六颂，正文列四重戒，四十一轻戒(比凉译“少轻慢说法者”条)，最后述菩戒功德。并有回向发愿三颂。它略具布萨诵本的形式，但不如凉译完备。

在四种译本中，除唐译外，其余都没有开性罪的一条。这一条是《菩萨戒本》中最能引起疑难和争论的。唐译本对于护持遮戒与行菩萨行所有的违难，在第八条已作了总的解决；至于护持性戒与行菩萨行所有的违难，则在此条解决。唐译于七支性罪的开缘各有详细说明。如开杀生、开不与取、开欲邪行、开妄语，都是在救脱利益多数有情的条件下，以及专对在家菩萨而开的。故唐译所说开性罪，有的并不犯别解脱的根本戒，如开不与取和妄语条。有的限于在家菩萨，如开欲邪行条。有的轻重相权，虽犯根本戒却不得不开的，如开杀生条。但能开杀生等的菩萨，依藏文译本各家注解，有说必须是已登地的菩萨，有说必须是多劫修行善巧方便成就大悲的菩萨，最胜子等注释中说：“是无染获得自在清净意乐菩萨所行，非少善根智慧驽钝贪著自利于素怛缆藏如言取意者之所行境。”在古代因为开性罪部分有时与国家的法律可能发生冲突，故凉、宋译人都避忌而不译。但没有这一条就不能彻底解决菩萨戒与声闻戒之间，摄律仪戒与摄善法戒、饶益有情戒之间可能发生的抵触。唐译为此补译完全，它在四种译本中文义最完备明晰，现在一般都采用此本。

至于菩萨戒在中国的传授，在鸠摩罗什以前，传来的戒律只限于声闻乘。自昙无谶以后，大乘戒始盛传于中国北方，南方传大乘戒，则以求那跋摩为始。昙无谶在敦煌译出《菩萨戒本》后，有张掖沙门道进闻风驰往，求受菩萨戒。后凉州名僧道朗，又自减少戒腊，从道进受菩萨戒，一时从受者甚多。玄奘译出《菩萨戒本》后，入室弟子多持大乘戒而称号大乘某，如窥基称大乘基等。窥基并且每日对弥勒像前诵菩萨戒一遍，以为常课，可见当时《瑜伽戒本》之受到重视。慧沼《劝发菩提心集》列正法藏所传受菩萨戒法，更可见慈恩后世弟子仍继续依《瑜伽戒本》受大乘戒。

《瑜伽戒本》虽曾这样盛行一时，但《梵网经》则更为通行。因为《梵网经》的若干戒条，很符合中国社会的伦理思想和佛教界的生活习惯，比较《瑜伽戒本》许开性罪的突出之点，更易为人所接受。所以《瑜伽戒本》传布不久，即随着唯识宗的销沉，华严等宗的兴起，出家比丘在受具足戒同时受菩萨戒，都依用《梵网戒本》，而《梵网经》在出家众中遂占了莫大的优势，通行范围大大超过了《瑜伽戒本》。

注释《菩萨戒本》的书，现在汉文中流传下来的很少，远不如《梵网经》注释的丰富。汉文注释，现存的仅四种：

一、《瑜伽师地论记》卷十，唐道伦集撰。

二、《瑜伽师地论略纂》卷十一，唐窥基撰。

三、《地持论义论》卷三下，隋慧远述。

四、《菩萨戒本经笺要》一卷，明智旭笺。

以上一、二两种系解释《瑜伽师地论·戒品》文，第三种系解释《菩萨地持经·戒品》文，第四种系解释凉译《菩萨戒本》。此外还有日本行性述《菩萨戒本笺解》三卷，亦系用汉文注释唐译《菩萨戒本》。

另外在藏文论藏中，译出了好几种印度关于《瑜伽戒本》的注释如下：

一、《瑜伽师地论菩萨地释》，海云造，静贤、戒胜合译(德格版，一至三百三十八页)。

二、《菩萨戒品疏》，德光造，慧铠、智军合译(hi 函，一百八十二 a 至一百九十一 a 页)。

三、《菩萨戒品大疏》，最胜子造，胜友、慧

铠、智军合译(hi 函,一百九十一 a 至二百二十一 a 页)。

四、《菩萨律仪二十颂》,月宫造,(hi 函,一百六十六 b 至一百六十七 a 页)。

五、《律仪二十颂疏》,静命造,明狮子、文殊铠合译(hi 函,一百六十七 a 至一百八十四 b 页)。

六、《菩萨律仪二十颂释难》,觉贤造,青玛噶喇、觉慧合译(hi 函,一百八十四 b 至二百一十七 b 页)。

藏文的注释,有宗喀巴著的《菩萨戒品释》,系集诸家注释的大成。此外,从前注释《梵网经》的古德,如法藏、义寂、法铣、胜庄等,都曾将《瑜伽戒本》各学处加以对照解释,也可资参考。

四 分 律

《四分律》,亦称《昙无德律》(昙无德意译法藏或法密),原四十五卷,现行本六十卷,姚秦弘始十年(408)罽宾佛陀耶舍于长安中寺译。它是汉语系佛教僧尼奉行的一部广律。

《四分律》因全部由四分构成而得名。初分为比丘戒,第二分为比丘尼戒和二十犍度中的前三个半犍度(北宋丽藏本,依旧写本如此,南宋、元、明藏本改作前二犍度),第三分为中间十四个半犍度(北宋、丽藏本如此、南宋、元、明藏本改作十六个犍度),第四分为最后二犍度等。这样的分段,道宣等都以为因结集时分四次诵出,但出来义净说是因梵本分为四筴故称四分。定宾《饰宗记》从义净说,元照《资持记》则仍依道宣之说。

《四分律》为昙无德部所传,一般称为五部广律之一。《僧祇律》后记说"优波崛多后遂有五部名生",昙无德名列于最初。故此部律系从优波崛多系统下分出。唐代玄奘到乌仗那国时,其地还是五部并行,并以昙无德为首(见《西域记》卷三)。

本律原属声闻乘,但律宗学者北魏慧光即已判为大乘。唐代道宣更明确的主张《四分律》通于大乘。象《行事钞》卷上三说:"四分宗义当大乘。"同书卷四说:"四分律一宗是大乘。"《羯磨疏》并以五义证"四分通明佛乘"。他所引的五义中有劝信颂及戒本回向文,都是昙无德部流传本所加。

《四分律》的译出,据《出三藏记集》说,是秦主姚兴因鸠摩罗什的建议迎佛陀耶舍来长安,因佛陀耶舍能诵《昙无德律》,司隶校尉姚爽就请他翻译。姚兴怀疑他只凭记忆会有错误,经过测验,耶舍能以三天功夫记忆药方户籍四十余纸,诵出一字一错,才加信服。译出的时期是弘始十年(408)。另据《四分律》序说:支法领曾在于阗遇着佛陀耶舍,知道他通《四分律》等,就在那里写出梵本,于弘始十年偕回中国,姚兴即于其年请耶舍译出此书。当时有持律沙门三百余人于长安中寺参加,而以支法领的弟子慧辩任校定之事。这样《四分律》又有校改的一本,唐定宾作《饰宗记》时,还是已校改本和未校改本并行的。《法经录》谓《四分律》题为佛念耶舍共竺佛念译,这大概是因《高僧传》总说佛陀耶舍曾共竺佛念译《长阿含经》等,就认为译《四分律》也是二人共译了。今通行本即从《法经录》之说。《宋高僧传.昙一传》说本书为佛陀耶舍共鸠摩罗什译,未详所据。

《四分律》主要说明僧尼五众别解脱戒的内容和受持的方法。但关天本书的主旨,古代诸律师说法不一:一、有说此律以止(二部戒)作(犍度等)为宗,二、道晖说以受(受戒时总发戒体)随(受戒后随事别修)为宗,三、有说以止恶为宗,四、法愿、智首说以教行(专精不犯,犯已能悔)为宗,五、有说以因(戒本及犍度所明止作)果(大小持戒犍度)为宗,六、道云以为戒在多处别说不可论宗旨,七、法砺说以止善为宗,八、道宣说以净戒为宗,九、怀素说以戒行为宗,十、定宾说以善说毗奈耶为宗(见《四分律开宗记》卷一,《律宗纲要》卷

上)。

本律内容,可分为序、正、疏通三分。初五言颂四十六颂半为劝信序,次长行“如来自知时”以上叙舍利弗请佛结戒因缘为发起序。此二序为序分。

正宗分包含二部戒及二十犍度。

二部戒中,初比丘戒(卷一至二十一),即四波罗夷,十三僧伽婆尸沙,二不定,三十尼萨耆波逸提,九十波逸提,四波罗提提舍尼,百众学,七灭诤法,共二百五十戒。每一戒下各各说明缘起(为何事结戒)、起缘起人(因谁结戒)、立戒(佛结戒的经过和所结戒的条文)、分别所立戒(条文的解释)、判决是非(是犯非犯和所犯轻重的判断)。每结一戒必说十句义(结戒的意义),即“摄取于僧,令僧欢喜,令僧安乐,令未信者信,已信者令增长,难调者令调顺,惭愧者得安乐,断现在有漏,断未来有漏,正法得久住”。(本律与今斯里兰卡所传的《巴利律》同出于法藏部,故内容极相近。特别是比丘戒堕罪手条文次第,二律多作对应的互换,例如《四分律》波逸提第四和第六条,在《巴利律》即为第六和第四条等,可见二律有近支的关系。)

次比丘尼戒(卷二十二至三十),即八波罗夷,十七僧伽婆尸沙,三十尼萨耆波逸提,一百七十八波逸提,八波罗提提舍尼,百众学,七灭诤法,共三百四十八戒。众学法及七灭诤法与比丘共,文中略去。波罗夷前四戒,僧伽婆尸沙前三戒,尼萨耆逸提前十八戒,波逸提前六十九戒,与比丘共,其缘起等已见比丘戒中,故此中仅有结戒条文。其余与比丘不共的各条,每条下也都有缘起等五段,如比丘戒。

二十犍度中:一、受戒犍度(卷三十一至三十五),说释迦佛出家成佛,度人出家受戒,立受戒法的经过,和所立的受戒法。二、说戒犍度(卷三十五至三十六),说建立说戒法的缘起和说戒法。三、安居犍度(卷三十七),说安居缘起和安居法。四、自姿犍度(卷三十七至三十八),说自恣缘起和自恣法。五、皮革犍度(卷三十八至三十九),说用皮革的缘起和各种开遮。六、衣犍度(卷三十九至四十一),说粪扫衣和受施衣等的开遮。七、药犍度(卷四十二至四十三),说关于饮食的各种开遮。八、迦绨那衣犍度(卷四十三),说迦绨那衣的制法、受法和舍法。九、拘睒弥犍度(卷四十三),说拘睒弥比丘僧破复合的经过和羯磨法。十、瞻波犍度(卷四十四),说作羯磨如法非法的分别。十一、呵责犍度(卷四十四至四十五),说呵责等七种羯磨的内容和如法非法的分别。十二、人犍度(卷四十五),说犯僧伽婆尸沙的治罪法。十三、复藏犍度(卷四十六),说行复藏法。十四、遮犍度(卷四十六),说遮说戒法。十五、破僧犍度(卷四十六),说调达破僧,舍利弗、目犍连复令僧和合的经过以及破僧的内容与果报。十六、灭诤犍度(卷四十七至四十八),说以一种毗尼灭四诤法。十七、比丘尼犍度(卷四十八至四十九),说比丘尼与比丘不共的受戒法,比丘应不应与比丘尼作羯磨等。十八、法犍度(卷四十九),说客比丘与旧比丘共住法和乞食等杂行法。十九、房舍犍度(卷五十至五十一),说关于房舍的各种开遮。二十、杂犍度(卷五十一至五十三),广说各种杂事的开遮。杂犍度后半部分有大小持戒犍度,为其余诸律所无。其内容从生信出家,沙弥十戒,防过十七事,守护根门等五种行,成化身等五胜法,最后得三种智明,为大小乘所共学。

最后流通分,包含五百结集,七百结集,调部毗尼和毗尼增一。五百结集(卷五十四)说迦叶集五百阿罗汉结法毗尼的经过。七百结集(卷五十四)说佛涅槃后百年上座一切去等七百阿罗汉论法毗尼审查跋阇子比丘所行十事非法的经过,调部毗尼(卷五十五至五十七),说优波离问佛诸戒是犯非犯的分别。毗尼增一(卷五十七至六十)为律学的法数,从一数乃至十三、十七及二十二。

本律全体的结构,依律中毗尼增一分五

大段：一、序，谓“知时”以前；二、制，谓僧戒本；三、重制，谓尼戒本；四、修多罗，受戒犍度以下；五、随顺修多罗，调部毗尼以下。又依五百结集说，比丘律、尼律、犍度、调部毗尼、增一，亦为五段。法砺、怀俵、定宾等则开为为三十七法，即比丘戒八法（波罗夷、僧伽婆尸沙、不定、尼萨耆波逸提、波逸提、波罗提提舍尼、众学法、灭诤），尼戒六法（少不定及灭诤，灭诤法智首以下都说应有，当是律文省略），二十犍度为二十法，二结集合为一法，调部及增一各为一法，共为三十七法。

中国比丘戒的传授是从昙柯迦罗始的。但昙柯迦罗只译了《僧祇戒本》。他来后不久，康僧铠和昙谛也来到洛阳。昙谛译出了《昙无德羯磨》，康僧铠译出了《郁伽长者》等四部经。《开元释教录》说唐时所得《四分杂羯磨》一卷即四经之一（此书不见于以前诸经录，故是否铠译尚有可疑）。《高僧传》说昙柯迦罗译出《僧祇戒本》后“更请梵僧立羯磨受戒”。这些梵僧所立羯磨属于何部虽无显明记载，但那时已有《四分羯磨》的译本，受戒所用很可能就是四分。又《智首传》云：“海内诵戒并诵法正（即昙无德）之文”。《续高僧传·明律篇·论》也说：“穷其受戒之源宗归四分”。道宣《续高僧传》对以前南方律师受（受戒）遵《四分》，随（行持）依《十诵》表示遗憾。可见自来受戒都依着《四分》的。就戒而言，所受的与所持的应当求得一致，故后来《四分律》的通行乃是必然的趋势，但已是《四分律》译出六十余年以后的事了。那时元魏北台法聪开始弘《四分律》，而南方还盛行《十诵律》，至唐中宗时明令禁止，而后《四分律》才南北通行。道宣《续高僧传·论》云：“今混一唐统普行四分之宗。”即指此而言。从唐时推行《四分律》，并发展为律宗，直至现在，汉地佛教僧尼一直奉行《四分律》不改。

属于昙无德部的律典多和本律有关，现存别译或集录而成的，就有：佛陀耶舍译《四分律比丘戒本》一卷，怀素校定《比丘戒本》一卷，《比丘尼戒本》一卷，道宣《删定僧戒本》一卷，宋元照《重定比丘尼戒本》一卷，明弘赞辑《武叉摩那尼戒本》一卷，曹魏康僧铠译《杂羯磨》一卷，昙谛译《羯磨》一卷，刘宋求那跋摩译《比丘尼羯磨》一卷，道宣集《删补随机羯磨》二卷，怀素集《僧羯磨》三卷、《尼羯磨》三卷。

关于本书的注疏，旧注将近二十家（见《云雨钞》），现多佚失，现存的重要注疏有下列各种：智道《疏》二十卷（只存第九卷），法砺《疏》十卷（一作二十卷），道宣《四分律删繁补阙行事钞》十二卷（一作三卷或六卷），《比丘含注戒本疏》八卷（一作四卷），《删补随机羯磨疏》八卷，《拾毗尼义钞》六卷，《比丘尼钞》六卷，怀素《开宗记》十卷（一作二十卷），定宾《戒本疏》二卷，大觉《行事钞批》二十八卷，志鸿《搜玄录》二十卷，后唐景霄《行事钞简正记》十七卷，宋允堪《行事钞会正记》（卷一、二及残册二卷存），《戒疏发挥记》（卷三存），《业疏正源记》八卷，《毗尼义钞辅要记》六卷，元照《行事钞科》十二卷，《资持记》四十二卷，《含注戒本疏科》八卷，《含注戒本疏行宗记》二十一卷，《业疏科》八卷，慧显《行事钞诸家记标目》一卷，道世《毗尼讨要》六卷，道言《释四分戒本序》一卷，明元贤《四分戒本约义》四卷，广莫《四分戒本缘起事义》一卷，智旭《重治毗尼事义集要》十八卷，《大小持戒犍度略释》一卷，《毗尼珍敬录》二卷（广承辑录，智旭会补），明弘赞《名义标释》四十卷，《四分戒本如释》十二卷，清德基《毗尼关要》十六卷，《事义》一卷，读体《毗尼止持会集》十六卷，《毗尼作持续释》十五卷。此外敦煌出土本还有法成《疏》的残简，和佚名的著作；《四分戒本疏》卷一至三，《律戒本疏》一卷，又一卷，《律杂抄》一卷，《宗四分随门要略行仪》一卷（《大正藏》古逸部），《四分律戒心疏》，《四分律颂》，《四分律行》，《四分律并论要用抄》卷上，《四分律及论明三宝义》第十二（《敦煌本古逸经论章疏》）。

僧祇律

《僧祇律》，具云《摩诃僧祇律》，即大众部所传的广律，四十卷，东晋佛陀跋陀罗共法显译。

大众部戒律的传来，远在曹魏嘉平二年(250)，时有中印度昙柯迦罗于洛阳白马寺译出《僧祇戒本》，并立羯磨受戒。晋咸康中(335~342)又有沙门僧建于月支国得《僧祇尼羯磨》及《戒本》，升平元年(357)于洛阳请外国沙门昙磨羯多立坛受戒。但此诸译本均已佚失。法显因慨律藏残阙，于东晋隆安三年(339)与同学慧景、道整、慧应、慧嵬等自长安出发往印度，后于摩羯提巴连弗邑阿育王塔南天王寺《法显传》中说是摩诃衍僧伽蓝)抄得《摩诃僧祇律》梵本，于晋安帝义熙十二年(416)持还扬州。义熙十四年二月于道场寺与佛陀跋陀罗共同译出。其后北魏明元帝元年(420)又有智猛等十五人往印度，于北魏太武帝始光元年(424)复于波吒釐子城罗阅宗婆罗门家得《摩诃僧祇律》梵本，持还凉州，此本未译。

据《法显传》说，本律乃根本大众部所奉行，成立于五部分裂之前。大众部实际是在佛灭后百年，由跋阇子(即婆麤富罗)比丘乞金银钱而引起七百结集，终于发生异议而分立。本律即跋阇子比丘一方面结集之律，故旧传为婆麤富罗律。以当时跋阇子人数众多，成为大众部，本律亦即是大众部律。后来五部并立之大众部律或与本律有广略之殊，但实质不会有多少出入。如本律叙七百结集处，承认乞金银钱之合法，又列举五种净法，即五种开许方便，均表见大众部戒律的特点。至于持律者传承出于陀沙婆罗一系，在本律五百结集文末，有明白记载。陀沙婆罗即七百结集时跋阇子方面上座，故本律之渊源所自，尤为明白了然。

本律的内容，卷一至二十二为比丘戒，包含四波罗夷、十三僧伽婆尸沙、二不定法、三十尼萨耆波夜提、九十二波提提、四波罗提提舍尼、六十六众学法、七灭诤法，共二百一十八戒。每戒之下，又有制戒因缘，结成条文及解释。其他广律各犍度的内容，可归于各条解释下的，都大量收入。特于波夜提第四戒下，将相当于《四分律》灭诤及拘睒等犍度的文字，几乎全归纳进去。波夜提第四十别众食戒阙，注云祇洹精舍梵本虫啖。

卷二十三至三十三上为杂诵跋渠，相当于《四分》第律的诸犍度，但组织不同。杂诵分十四跋渠，每一跋渠各含十法。各跋渠内容为：一、受具足戒法，折伏、不共语、摈出、发喜等羯磨法，二、举、别住、摩耶埵、出罪、应不应、随顺、他逻哋、异住、波罗夷学悔、觅罪相等羯磨法，三、举他、治罪法、驱出、异住、断事法、园田法、田宅法、僧伽蓝法、营事法、床褥法、恭敬法，四、布萨法、安居法、自恣法、迦絺那认法、衣法、五、病比丘法、药法、和尚法、阿阇黎法、弟子法、沙弥法、钵法、粥法、饼法、菜法、麨法、浆法，六、比尼断事法、障碍不障碍法、比丘尼八敬法、内宿、内煑、自煑、受生肉、受生谷、自取、更受、皮净。七、重物、无常物法、痴法、见不欲、破信施、革屣法、屣法、浴法、末屑法、杖络囊法，八、蒜法、复钵法、衣纽帖法、腰带法、带结法、乘法、共床卧法、共坐法、共食法、机法，九、为杀、不听食人等肉，蒜法、皮法、揩脚物、眠药、简、筹、盖法、扇法、拂法，十、刀治、灌筒法、剃发法、作具、破僧、和合僧、五百比丘结法藏、七百结集律藏、略说比尼，十一、毁呰、伎乐、香华法、镜法、担法、抄繋衣法、上树法、火法、铜盂法、回向法，十二、众生法、树法、樵木法、花法、果法、种树法、治罪法，十三、七灭四净事、调伏事、听法、油法、粉法、刷法、梳法、簪法，十四、塔法、塔事、塔龛法、塔圆法、塔池法、塔支提、供养具、伎乐供养法、收供养具法、难法。

卷三十三下至卷三十五为威仪法，约当

于《四分律》法犍度，有七跋渠、一、布萨、食上法、教弟子法、依止法，二、收床褥、治房、作厕屋法、上厕法、小便法、齿木法，三、衣席法、障隔法、房舍法、涕唾法、护钵法、行住坐卧法，四、客旧比丘法、洗脚法、行水受水法、作浴室法、浴法、器物法、衣法，五、阿练若比丘法、聚落比丘法、礼足法、语法、入众法，六、着衣法、前后沙门法、迎食法、乞食法、食时相待法，七、然灯法、禅杖法、丸法、持革屣法、尼师坛法、謦咳法、嚏法、频伸欠呿法、把搔法、放下风法。共五十条。

卷三十六至卷四十上为比丘尼戒，包含八波罗夷、十九僧伽婆尸沙、三十尼萨耆波夜提、一百四十一波夜提、八波罗提提舍尼、六十六众学法、七灭诤法，共二百七十九戒戒本二百九十戒）。波夜提中七十戒与比丘共，唯有摄颂而无解释。

卷四十下为尼杂诵，有五跋渠：一、坐法、簟席法、缠腰、�院衣、女人严饰服、畜婬女、园民女、僧祇支法、浴衣法，二、手拍、胡膠形、洗法、月期衣法、浣月期衣法、客浣衣处、悬注水、流水、根，三、羯磨、憍奢耶、僧祇支、庄严法、优钵罗花、结鬘法、纺缕法、坏威仪，四、钵事、复钵法、厕法、浴室法、阿练若处、迦绨那衣受捨，五、二众食净不净，三非比丘、三非比丘尼、无残食法、八上座法。

本律二部戒的波夜提和众学法，也以十法为一跋渠。比丘戒为九十二波夜提为九跋渠、六十六众学法为六跋渠、比丘尼戒一百四十一波夜提为十四跋渠。所有各跋渠之后，皆有摄颂，以便忆持。第一卷首有长行及九行颂明五事利益，相当于劝信序。卷四十末，有《摩诃僧祇律》私记，明本律传译经过。从上述内容，可见本律组织于诸部律中别具一格。

即在本律叙述两次结集文中，都说本律总的内容有九法序：一、波罗夷，二、僧伽婆尸沙，三、不定法，四、尼萨耆波夜提，五、波夜提，六、波罗提提舍尼，七、众学法，八、七灭诤法，九、法随顺法。本律篇聚，似以波罗夷、僧伽婆尸沙、偷兰遮、波夜提、波罗提提舍尼、众学（越毗尼）、威仪（越毗尼心悔）为七聚，此与《四分律》于五篇加偷兰遮（恶作）恶说为七聚者不同。《四分》及《巴利律》，突吉罗依身口业分为恶作及恶说，本律则以轻重分为越毗尼心悔及越毗尼。戒条次第于诸律中本律与《巴利律》最相近。特别是九十二波夜提的次第，与《巴利律》出入很少。

至于戒相的开遮，本律与《四分律》有些显著的不同。如离衣宿戒，《四分律》明相护衣（即明相出前须到衣所在地），而本律通夜护衣（即只须夜间一度到衣所在地）。又还衣法，《四分律》即座还衣，而本律得停至半月。至于捉金银戒多"染著者"三字，不染著者得使净人畜，也是毗舍离跋阇子比丘许乞医药值的痕迹。总之，本律的限制，是比《四分律》为宽的。

本律四波罗夷每条之后各载制戒时地。其时间为佛成道后五年冬分第五半月至六年冬分第四半月间。但盗、杀、妄三戒因缘中皆有阿难侍佛左右。阿难于佛成道夜生，为佛侍者决非佛成道后五六年间事。制戒处所与所为制戒的人名，本律也多与诸律不同。"听法"中说一切制听皆在舍卫等八大城。

本律既为大众部所奉持，故所许法相亦与大众部一致。如卷二说捨过去未来佛不名捨戒，与大众部许过未无体相合。卷十四说佛定中安慰五百客比丘，与大众部许佛常在定中而诸有情谓佛说法相合。又大众部为大乘所从出，故本律时流露大乘经意味。捉金银戒说浴金银菩萨形象；"塔法"说地下涌出迦叶佛塔；大妄语戒说比丘应善观察真实义；波罗提提舍尼中说尸摩利比丘尼入金刚三昧，皆显示大乘说法的萌芽。

本律波罗夷及僧残戒条解释下常引用本生经，亦为特点之一。此种引用，计有：一、舍利弗本事名称王及大臣陶利因缘，二、耶舍本事轻躁众生食地味缘，三、耶舍母本事名称王

夫人诱金色鹿缘，四、难提本事仙人童子俱舍频头缘（卷一），五、达腻伽本事众生最初不与取缘，六、又金翅与龙更相忏悔缘，七、又大象王与猎师缘，八、又大身象缘，九、取衣比丘本事婆罗门为羊所触缘（卷二），十、瓶沙王本事名称王畏罪缘，十一、又婆罗门杀那俱罗缘（卷三），十二、佛本生罗大波罗二鹦鹉缘，十三、轻躁比丘本事狼守斋缘，十四、增上慢比丘本事贫穷婆罗门缘（卷四），十五、优陀夷本事猕猴缘，十六、又嵩渠婆罗门缘（卷五），十七、二摩诃罗本事伽尸国婆国门以豆市驴缘，十八、林中比丘本事跋慷比丘畏鸟声缘，十九、又象怖树折缘，二十、譬喻龙王惜宝珠缘，二一、阐陀比丘本事镜面王猕猴缘（卷六），二二、提婆达多本事野干主破水罐缘，二三、六群比丘本事五百猕猴缘，二四、阐陀比丘本事奴阿摩由缘，二五、又奴迦罗呵缘，二六、又王头痛驱狗缘（卷七），二七、阿难本事鹦鹉遮秃枭为王缘，二八、优婆难陀本事水獭捕鲤鱼缘（卷八），二九、鸟生经（卷八），三十、《难提本生经》，三一、《三兽本生经》，三二、《象王本生经》（卷十二），三三、《怨家本生经》，三四、《长寿王生经》（卷十三），三五、《迦毗罗本生经》（卷十四），三六、《贤鸟生经》（卷十五），三七、《孔雀鸟本生经》，三八、《鸟本生经》，三十九、《鳖本生经》，四十、《罗睺罗六年在胎本生经》（卷十七），四一、《仙人弥猴本生经》（卷十八），四二、《释提桓因本生经》，四三、《弥猴王本生经》（卷十九），四四、《蛇本生经》（卷二十），四五、佛本生颠多鸟、猕猴、象三兽缘（卷二十七），四六、《举吉罗本生经》，四七、《颠多梨鸟本生经》，四八、《鳖生经》，四九、《鹦鹉鸟生经》（卷二十九），五十、《长者子及贼生经》（卷三十五），五一、五离车童子本事五天子缘，五二、跋陀罗比丘尼本事梳头人供辟支佛缘，五二、又婆罗门女供迦叶佛缘（卷三十八）。

此外，本律所引的经还有：一、《沙门果经》，二、《劫具契经》（卷八），三、《跋陀利经》，四、《优陀夷綖经》，五、《孙陀利经》，六、《柔软綖经》（卷十七），七、《善来比丘经》，八、《中阿含经》（卷二十），九、《毗卢綖经》，十、《六人綖经》（卷二十七），十一、《大爱道出家线经》（卷三十），十二、《增一线经》（卷三十一），十三、《大般泥洹经》（卷三十二）。由所引的经来看，可见本律集成时期是比较在后的。

有关本律的译本，有《摩诃僧祇律大比丘戒本》，题为佛驮跋陀罗译，又有《摩诃僧祇比丘尼戒本》，题为法显共觉贤译。《尼戒本》中众学法齐整着内衣条开为十条，齐整披衣条开为五条，少生草上大小便等二条，故《尼戒本》众学法为七十七条（明藏本内衣及披衣二条未开，多上树过人条，故为七十五条）。《比丘戒本》前有六念法，为余部戒本所无。二部戒本外，《出三藏记集》载有《摩诃僧祇部比丘随用要集法》，后汉失译，梁时已佚。

诸部戒本的传来，以《僧祇》为最早。最初汉地比丘受戒羯磨依《四分》，诵戒一直用《僧祇戒本》。比丘尼最初受戒，也依《僧祇戒本》和羯磨。至于《僧祇律》译出后即盛行，直至元魏之时北台法聪始罢讲本律而弘扬《四分》。宋慧询（375～458）、道营（396～478）、齐慧祐、慧光、隋灵藏（519～586）、洪迈等皆以善本律称，但均无疏释流传。唐初关中犹盛行本律，后乃衰微。

十 诵 律

《十诵律》，六十一卷，后秦弘始六至七年（404～405）间，弗若多罗、鸠摩罗什共译。此律是古萨婆多部的广律，全书由十回诵出，故有此称。

本律传译经过非常曲折。初，罽宾卑摩罗叉专精《十诵》，在龟兹（今新疆维吾尔自治区库车县）宏扬律藏，鸠摩罗什早年就从他学《十诵律》，公元382年凉州（今甘肃省境内）

的吕光伐龟兹,携鸠摩罗什东返,而卑摩罗叉避地乌缠。后来罗什于姚秦弘始三年(401年)到长安,同时有罽宾国的弗若多罗专精《十诵律》,也到长安。弘始六年十月七日集义学沙门六百余人于长安中寺,由弗若多罗诵出《十诵律》梵文,鸠摩罗什译为汉文,才完成三分之二,弗若多罗入灭。因当时所译只凭口传而无梵本,所以弗若多罗一去世,译事即行停顿。这时适有西域沙门昙摩流支也精于律藏,於公元405年到达长安,携有《十诵律》的梵本,庐山慧远乃写信请他和罗什续译,他遂与罗什共译此律成五十八卷。未及删定,罗什又入灭了。罗什生前,在乌缠的卑摩罗叉因闻罗什在长安大弘经教,也来长安。及罗什逝世后,他去寿春石涧寺讲《十诵律》,又补译出《善诵毗尼序》(或称《毗尼诵》)三卷,合罗什所译共成六十一卷,方称完本。罗什临终时说他所译经论三百余卷,只有《十诵律》一部没有来得及删除繁文,但保存了原来的语义,不会有什么错误,所以《十诵律》是罗什自己认为契合原本的译作。

《十诵律》梵本,今未发见,惟早在库车出现有梵本《别解脱经》与《十诵律》中比丘戒本极为相近(1913)年有刊本)。此外在西域地带发见的梵本中尚有与《十诵》相同之尼戒本及十七事的断片。

十诵律的内容:初诵(卷一至六)、二诵(卷七至十三)和三诵(卷十四至二十),包括四波罗夷法、十三僧残法、二不定法、三十尼萨耆法、九十波逸提法、四波罗提提舍尼法、一百七众学法、七灭诤法。四诵(卷二十一至二十八)包括七法:即受具足戒法、布萨法、自恣法、安居法、皮革法、医药法和衣法。五诵(卷二十九至三十五)包括八法:即迦絺那衣法、俱舍弥法、瞻波法、般荼卢伽法、僧残悔法、遮法、卧具法、诤事法。六诵(三十六至四十一)包括调达事、杂法(初二十法、中二十法、比丘尼法、后二十法)。七诵(卷四十二至四十七)为尼律,包括六法。八诵(卷四十八至五十一)为增一法。包括一法至十一法。九诵(卷五十二至五十五)为优婆离问法。十诵(卷五十六至五十九)包括比丘诵、二种毗尼及杂诵、四波罗夷、僧伽婆尸沙法。最后附善诵毗尼序(卷六十至六十一),分四品:前二品述结集的始末,后二品集录有关羯磨、说戒、安居、衣食、医药、房舍等的开遮。这样《十诵律》将受具足戒等十七事部分揉述在僧尼律中,是它特有的结构。

此律为说一切有部所传,后来唐义净广译根本说一切有部律,他认为根本说一切有部的律仪轨则大旨与《十诵律》相似,但他又说《十诵律》也不是根本说一切有部。我们知道说一切有部是佛灭后第三百年初自上座部分出。据清辨传说,根本说一切有部又是后来从说一切有部分出来的。因此,《十诵律》应较根本说一切有部律为古。我们试将义净所译各种律文与《十诵律》比较,如义净译《根本说一切有部毗奈耶》五十卷(702年译)和《根本说一切有部苾蒭尼毗奈耶》二十卷(710年译)相当于《十诵律》的比丘及比丘尼戒法,但净译内容稍广,而法数也有删订的现象,象众学法的学处数目,《十诵律》作一百七,而净译本作九十九。又义净译《根本说一切有部出家事》四卷,《随意事》一卷,《安居事》一卷,《皮革事》二卷,《药事》十八卷,《羯耻那衣事》一卷,相当于《十诵律》的犍度法的受具足戒、自恣、安居、皮革、医药、迦絺那衣等法。又义净译《根本说一切有部毗奈耶破僧事》二十卷,《杂事》四十卷,《尼陀那》五卷,相当于《十诵律》的杂诵中调达事、杂法和增一法的前半。两译对照,内容大纲是两者一致的,可知其同属一系而非异部。但净译本缺乏相当于《十诵律》犍度分中的布萨法、衣法、俱舍弥法乃至净事法等七法,而藏文译本有部律中则有从出家事至破僧事的十七事,依此知净传根本有部律还不完备。又义净译律文比《十诵律》繁广,而且多载《十诵律》所无的本生因缘等事。关于此点,《大智度论》卷二说优波

利结集毗尼法藏，以二百五十戒义作三部（《十诵律》初、二、三诵）、七法（四诵）、八法（五诵）、比丘尼毗尼（七诵）、增一（八诵）、忧波利问（九诵）、杂部（六诵）、善部（十诵），内容大纲和《十诵律》相同。又据《出三藏记集》卷三《新集律来汉地四部序錄》说，律文本有八十诵，大迦叶传承以后至第五师优波掘始删为十诵，这是以十诵为八十诵的略本。又《大智度论》卷一百说，毗尼有八十部，也分二种，第一是摩偷罗国所行的毗尼，包括阿波陁那（譬喻）、本生、有八十部；第二是罽宾国毗尼，除却本生、阿波陁那，但取要用者为十部。由此看来，义净译本与摩偷罗国所行广释相合（有譬喻、本生），而罗什译的十诵律与罽宾的“取要用者”相当，它之名为“十诵”当是依此分部标目的，这由各诵间长短相差极大（极少四卷、极多八卷）可以推知。

《十诵律》较现行的根本说一切有部各律更为原始，这由原始佛教的流传状况也可加以推定。罽宾本为阿难弟子末田地传教之地。末田地同门舍那婆私则传教于摩偷罗，舍那婆私的弟子优波笈多也毕生传教于该地。优波笈多既曾删订旧律，以后摩偷罗国的大天又以五事引起僧伽中的诤论，上座僧徒尽迁罽宾，这应当是《十诵律》流传罽宾的原因。由此也足证《十诵律》为现行较古的一部广律。

此律在古代本为口口相传，公元402年法显在南亚次大陆北部求戒律时，各地的戒律仍然是“师师口传，无本可写”。同时弗若多罗来长安和鸠摩罗什共译《十诵律》时，由翻译的情况看来，可知也未有原本。后来昙摩流支来长安，就带来有《十诵律》的梵本。在这以后二十年间，中国陆续译出了好几部广律，如法藏部的《四分律》（410～412年罽宾佛陀耶舍译，六十卷）、大众部的《摩诃僧祇律》（416年佛驮跋陀罗共法显译，四十卷），化地部（弥沙塞部）的《五分律》（原本法显由师子国取来，423～424年罽宾佛陀什译，三十卷）。据《异部宗轮论》，法藏部出于化地部，而化地部又是佛灭第三百年中从说一切有部分出。又据清辨的《异部精释》，化地、法藏、铜锞（南传上座部）、饮光（迦叶毗部）同属分别说部而非上座部的正统。《十诵律》既来自说一切有部的根据地罽宾，因此，它在戒律中可说是较为原始的文献。关于本律的传承，僧佑的《萨婆多部记目录序》（见《出三藏记集》卷二）列有两个系统：一系是大迦叶以下至达摩多罗五十三人次第相承，另一系是阿难以下至佛大跋陀罗的萨婆多部六十人次第相承。

此律译出后，卑摩罗叉曾携至江陵（今湖北江陵县）宏扬，江左慧猷从他受业，大明《十诵》，为一时宗师，著有《十诵义疏》八卷。同时有河内僧业（367～441），在长安从鸠摩罗什受学，专攻《十诵》，后弘法于姑苏（今江苏苏州），并依新的大本《十诵》改正《戒心》文句，成为一种通行的戒本。还有赵郡慧询（375～458）也从罗什受学，善《十诵》和《僧祇》，曾重制条章。后在广陵（今江苏扬州）大开律席。又有宋京慧观，曾在江陵听卑摩罗叉讲说《十诵》，记录有关律制轻重各说成书二卷，携归建康，江南僧尼，竞相传写。又僧业的弟子慧光、僧璩，继承僧业的学风，常讲此律；僧璩并撰有《僧尼要事》二卷。又有慧曜、昙斌、僧隐、成具、超度（著《律例》七卷）、法颖（416～482）撰《十诵戒本》本《羯摩》等，法琳（？～495）、智称（430～501、著《十诵义记》八卷）、僧祐（445～518，著《十诵义记》十卷）、道禅（458～527，交趾人）、昙瑗（著《十诵疏》十卷，《戒本》、《羯磨》疏二卷）、僧辩、法超（456～526）、智文（509～599，撰《律义疏》十二卷《羯摩疏》四卷，《菩萨戒疏》二卷等）、道成（532～599，著《律大本羯磨诸经疏》三十六卷）等人都祖述《十诵律》，著述宏扬，其中尤以智称最为知名，为当时所宗仰。梁慧皎曾总结《十诵律》在中国的流传状况说，虽然诸部的律文都已传译，而《十诵律》一本当时在

东国(今中国东部江淮一带)最为盛行。

上文所述各代律家有关《十诵》的著述,只有刘宋僧璩所撰《十诵羯磨比丘要用》一卷尚存,其中载受三归五戒文、受八戒文乃至僧中说清净文等,是从《十诵》犍度法中的受具足戒法、布萨法、安居法,以及尼律单堕法、善诵毗尼序等中抄出羯磨等文而成。此外,与《十诵律》有关的律部,译为汉文的现存有《萨婆多毗尼毗婆娑》九卷,失译,是比丘戒法中除众学法余七法的随释。又刘宋时僧伽跋摩译《萨婆多部毗尼摩得勒伽》十卷(435 译),又名《摩得勒伽经》补说增一法、优婆离问法及比丘诵,且列优婆离问法中的一些要目。又《大沙门百一羯磨法》(又名《大沙门羯磨法》或《百一羯磨文》)一卷,失译,内容相当于十诵犍度法中的布萨法、自恣、医药、衣、迦絺那衣、僧残、悔等法的羯磨文。

十 地 经 论

《十地经论》,世亲造,内容是解释《华严经》中的《十地品》义。在中国有汉、藏两种文字译本。汉文译本作十二卷,由菩提流支、勒那摩提同译,佛陀扇多传语,于公元 508 年夏译出。藏文译本,由藏族译师智军、德积和印度的妙吉祥藏、慧胄同译,译出年代不详,大略在公元八世纪后半。

本论作者世亲本来是小乘学者,后在阿瑜陀国听人读诵《十地经》而信仰大乘(《西域记》卷五,多罗那他《印度佛教史》第二十二章)。他所作的这一部论在中国佛教教义发展中上曾起过相当的作用。汉译者菩提流支和勒那摩提原来都是世亲一系的学者,世亲和安慧的著述最初由他们传到中国。《历代三宝纪》依《宝唱录》说此论原来是流支和摩提分别翻译,后人合为一本,但依崔光所作论序,未有此说。

本论的内容:汉译本卷一至卷三,释十地中的初欢喜地,分为序分,三昧分,加分,起分,本分,请分,说分,较量胜分八分。卷四释第二离垢地,分为发起净分,自体净分二分。卷五释第三明地,分为起厌行分、厌行分、厌分、厌果分四分。卷六释第四焰地,分为清净对治修行增长因分、清净分、对治修行增长分、彼果分四分。卷七释第五难胜地,分为胜慢对治分、不住道行胜分、彼果胜分三分。卷八释第六现前地,分科和五地相同,在前第四地中所说的是对治由于人我执引生的悟解法的增上慢,第五地中说对治在清净中相续不同的增上慢,而在这第六地中则说对治由于法我执所成的杂染清净分别的增上慢。卷九释第七远行地分为乐无作行对治、彼障对治、双行、前上地胜、彼果五分。卷十释第八不动地,分为总明方便作集地分、得净忍分、得胜行分、净佛国土分、得自在分、大胜分、释名分七分。卷十一释第九善慧地,分为法师方便成就、智成就、入行成就、说成就四分。卷十二释第十法云地,分为方便作满足地分、得三昧满足分、得受位分、入大尽分、地释名分、神通力无上有上分、地影象分、地利益分八分。

《十地经》文比较难解,梁《高僧传》卷二《佛陀耶舍传》记鸠摩罗什译《十住经》(即《十地经》)时,疑难犹豫一个多月未能动笔,后来他的师父佛陀耶舍来到长安以后,两人共同讨论才明确了辞句义理。世亲这部释论不仅使经文的义理得以纲举目张,而且从经文中发掘出许多新义为后来大乘教义发展的张本。

首先,论中举出六相以释经文中各种十法的意义。这六相是从初地菩萨第四愿中菩萨方便行的经文提出来的。汉译论文(卷一)所举六相之名为总相、别相、同相、异相、成相、坏相。这六相的释义在后来华严宗的著作中得到广泛的应用。

其次,论中解释五地菩萨为饶益一切众生要善知世间的一切文字、学术等,对于这些世间的学术如文字、论典、算术、医方等等特

别说明是人类为了消除外界的各种障害的对治。这种说法体现了《华严经》文(八十卷本,卷三十六)的涵义,使佛法和世法有所会通。

最后,论中解释有支缘起和大乘观法(第六地)。如卷三释缘起(原译作因缘)有三类:一、自相,包括名色至有;二、同相,即生、老、病、死等过患;三、颠倒相,指众生不觉为我我所而受苦恼。此中自相又有三种:(一)异熟相(原译报相),即与名色俱生的阿赖耶识;(二)彼(指阿赖耶识)因性相,即指名色,与彼不离故,又依彼共生起故;(三)彼果次第相,即从六入至有各支。卷八释六地时,则依缘起(原译"因缘集")立三种观门:一、成立、答难和相的建立,这也叫做有支相随(原译次第)缘起观。二、胜义谛的建立,即指经文"三界唯心"。三、世俗谛的建立,又分六观:(一)杂染依止观,所谓十二有支皆依一心。(二)因观,又分他因观、自因观二种。(三)摄过观,即以烦恼道、业道、苦道三者摄苦因苦果。(四)护过观(断除过患),说防护三种过患。(五)不厌厌观,对于细苦粗苦心生厌离。(六)深观,依龙树《中论·观因缘品》"诸法不自生"一颂而作解释。此外,论中又举大悲随顺观,分四种:一、愚痴颠倒,摄成立、答难、相观;二、余处求解脱,摄胜义谛观和杂染依止观,指凡夫不知三界唯心,不于阿赖耶及转识中求解脱,而于余处我我所中求解脱;三、异道求解脱,摄因观至不厌厌观;四、求异解脱,摄深观。又举一切相智分别观,分九种,亦如上相配合。

本论自译出后即由道宠、慧光等宏阐发扬而形成为地论师,在公元六世纪中分为南道、北道两派,盛极一时(参见本书第一册"地论师"条)。后来本论义理为一部分禅家所吸收,并促成中国初唐时华严宗的成立(贤首的《探玄记》引用本论甚多)。又本论释经,纲举目张,要言不烦,对后来注释经典的体裁颇有影响。

本论的注疏,有隋慧远的《义记》十四卷(现存八卷)。唐法藏也有《疏》若干卷,佚名《注十地论》二十卷(以上佚)。佚名《十地五门实性论》六卷(现存一卷)。又敦煌出土古写本中有北周保定五年(565)写本法上后记的《十地义疏》第三卷,释论之初地后半及第二地。国外也藏有敦煌写本释初地一部分(阙首尾)的《义疏》(笔迹与上本相同)和《十地义记》卷第一的另本(敦煌写本)。以上三种都收于大正藏第八十五卷内。

大 智 度 论

《大智度论》一百卷,龙树造,姚秦弘始四年(402)夏,鸠摩罗什于长安逍遥园中西明阁上创译,至七年十二月二十七日乃讫(见《大智论记》和《开元释教录》)。此论是解释《摩诃般若波罗蜜经》(也称《大品般若》,即一再翻译过的《放光般若》、《光赞般若》和后来唐玄奘译的《大般若经》第二分)的论著。首缘起第一,略述佛说摩诃般若波罗蜜的因缘。继释经初品中如是我闻一时第二,乃至释初品中信持无三毒第五十二,是为释《序品》第一。顺次以下释《报应品》(《即奉钵品》)第二,乃至释《嘱累品》第九十,是为释摩诃衍(大乘)论。般若波罗蜜,摩诃衍一义,但名字异(论卷四十六)。摩诃衍空般若波罗蜜亦空,空又一故(卷五十二)所以《大智度论》释般若也就是释摩诃衍论。《龙树传》说他著有《优婆提舍》(论议)十万颂,这种体裁是解释经文并加以发挥的,可能就是指的《大智度论》。

罗什译《大智度论》不久,又兼译《大品般若》,首先对旧译用原文作了订正,以后又据《大智度论》再次改动经文,并从经本楷定论义。如于《大品般若》品目名称的确定,就是以释论精神作依据,对《光赞》、《放光》的品目有所整理改定,把《序品》之外的各品都改动了,一方面对旧本略有开合,另一方面改定了

一些品名。在改定中还可以看出贯彻龙树释论的精神之处。最明显的要算第七品。罗什名这品为《三假名》(法假、受假、名假),而《放光》名为《行品》,《光赞》名为《分别空品》,玄奘译的《大般若经·二分》又标《善现(须菩提)品》,都不能象罗什用“三假”一名那样能表现出这一品的主要内容。三假不仅是这一品的中心,也是全经的中心,在龙树看来,般若的整个精神就在以假成空,以假显空。主要以三假贯彻于般若的全体,从而构成空观。《大智度论》对般若学的重要于此可见。

此论的译本一百卷,尚非全译。僧叡在《大智释论序》中说:“论之略本有十万偈,偈有三十二字,并三百二十万言。胡夏既乖,又有繁简之异,三分除二,得此百卷,于大智三十万言,玄章婉旨朗然可见。”只有论的初品三十四卷解释经文初品的一品,是全译出的。二品以下,罗什认为华人喜简,不习惯于繁琐议论,只略取其要,以释经文大意,不再备译广释,仍有一百卷。因为经文初品主要阐述名相事数,恰是二百多年来中国佛学家一直搞不清楚的问题,详译出来,原原本本地加以解释,就可适应学者研究的要求;至于其余阐明义理部分,简化一些也无妨,因此删节不少,三分除二。

此论的体裁,《大智释论序》中说:“其为论也,初辞拟之,必标众异以尽美;卒成之终,则举无执以尽善。”就是说光举出对法相的各种不同解释,以此为尽美;最后归结为无相、实相,以此为尽善。这种方法在论的初分尤为明显。

龙树所著的《大智度论》等书中,大小乘的最初交涉,历历可见。

一、龙树所讲的空,是般若波罗蜜的中道实相,以二谛相即来解释实相,从真谛来看是空,从俗谛来看是有,既看到空,也看到非空,同时又不着两边,于是便成为非有(空)非非有(非空)的中道,即般若波罗蜜。所以论第十八卷中说:“若人入此三门,则知佛法义不相违背,能知是事即是波罗蜜力,于一切法无所挂碍。若不得般若波罗蜜法,入阿毗昙门则堕有中,若入空门则堕无中,若入蜫勒门则堕有无中。”可见龙树所主张的是中道实相。

二、此论性质本非毗昙,当时大乘无独立毗昙,其分别法相所资自必取诸小乘。不同小乘的意义而同小乘的体例。《智论》于小乘毗昙引文不下三十余处(参照吕澂《阿毗达摩泛论》)。

三、大乘小乘对举,境行果三法法皆对。大小乘有以境为对的:声闻乘多说众生空,佛乘说众生空法空(卷四)。声闻中无犍闼婆城喻,有种种余无常喻;色如众沫,受如泡,想如野马,行如芭蕉,识如幻等(论卷六)。大小乘有以行为对的,阿毗昙义中,是空解脱门缘苦谛摄五众,无相解脱门缘一法所谓数缘尽,无作解脱门缘三谛摄五众。摩诃衍义中是三解脱门缘诸法实相,以是三解脱门观世间即是涅槃(卷二十)。大小乘有以果为对的,声闻极大思维所断结生分住分灭分三时断;佛则不尔,一生分时尽断。声闻人见谛所断结使生时断、思惟所断三时灭、佛则见谛所断思惟所断无异。声闻人初入圣道时,入时与达时异,佛则一心中亦入亦达。声闻人有二种解脱,烦恼解脱少障解脱,佛有一切烦恼解脱,亦有一切法障解脱,佛自然得智慧,诸声闻人随教道行得(卷二十四)。

四、小乘也说大乘,慈以乐与众生故,《增一阿含》中说有五功德;慈心于《摩诃衍经》处处说其功德,如《明网菩萨经》中说菩萨处众生中行三十二种恶,渐渐增广转成大悲(卷二十)。

五、大乘不离小乘。三十七品,三三昧等皆声闻法,菩萨用三十七品到涅槃城,用三三昧入城三门,而以四禅、四空、四无量、八背捨、八胜处、九次第定,十一切处试心知得柔软自在,随后能入。

六、般若必以空为用。佛法中不可得空,于诸法无所碍;因是不可得空,说一切佛法十

二部经，譬如虚空，本无所有，而一切物皆依其长成(卷二十五)。

七、同一事而有二种意义。般若有二种，一与诸天声闻菩萨共说，二与十住具足菩萨说(卷三十四)。无所得有二种，一所求不如意名无所得，二实相无决定名无所得(卷十八)。

八、备举两端。诸佛二种说法，先分别诸法，后说毕竟空(卷二十六)。法亦有二种，一者三藏二十部法聚，二者三学圣道解脱涅槃法义(卷二十二)。观相有二种，一者观一切法有相，地重水湿风动火扬；二者观一切法无相，和合因缘生无自性(卷十八)。菩萨行有二种，一者观一切法自性本空，二者从不捨离一切众生(参照欧阳渐的《大智度论初品序》)。

《大智度论》于释义中，繁征博引，保存了许多已散佚而有价值的论议。如罗睺罗的《赞般若偈》二十一颂，对般若性德的各方面描写得很彻底，特别第四颂把佛、般若、涅槃统一起来，认为是“三则一相，其实无有异”。又第十六颂：“言说为世俗，怜悯一切故，假名说诸法，虽说而不说。”提出说而不说，把俗谛和真谛统一了起来。

《蜫勒论》失传难考，《智论》卷十八谓其中有随相门、对治门等种种诸门。随相谓：“但说自净其意，则知诸心数法已说；但说四念处，当知已说四正勤等余门。何以故？同相同缘故。对治门如但说四颠倒，当知已有四念处义，譬如说药已知其病，说病已知其药。”由此可推知《蜫勒论》门的一般体例。

龙树的《大智度论》、《中论》《十二门论》和提婆的《百论》这四部论，构成一个完整的体系，各论之间有着内在的联系。如僧叡在《中论序》中说：“《百论》治外以闲邪，斯文袪内以流滞，《大智释论》之渊博，《十二门》观之精诣，寻斯四者，真若日月入怀，无不朗然鉴彻矣！”在《大智释论序》里，僧叡更详细地说到这一组织的内在关系：“释所不尽，则立论以明之；论其未辨，则寄折中以定之；使灵篇无难喻之章，千载悟作者之旨，信若人之功矣。”就是说《智论》是依经作释，解释不能完全穷尽义理，因而立论以明之。”论”指《中论》、《十二门论》、《智论》所没有完全讲清楚的，《中论》等则以“折中”(即中道)的思想予以决定。换句话说，三论全部归宿于中道。

后来随吉藏创立三论宗，弘扬关河三论，不把《大智度论》列入，也是因为“秦人好简”，就把百卷大部的《智论》除外，而四论的整个学说体系不算完备，实为可惜。

东晋慧远曾把《智论》节抄成二十卷的略本，在《大智论抄序》中说：“辄依经立本，系以问论，正其位分使类各有属。谨与同止诸僧共别撰以为集要，凡二十卷，虽不足增晖圣典，庶无大谬。”这也是为的适应华人好简的习惯，可惜仅存载在《出三藏记集》中的序文而已。注《智论》的书有南北朝进蜀地潼州迁善寺沙门释慧影抄撰的《大智度论疏》，但已残佚，仅存第一，第六，第十五，第十七与第二十四卷，也不完全。

现观庄严论

《现观庄严论》，弥勒造。他著了五部论书，《现观庄严》就是其中的头一种。弥勒的书都由无著传述而流传，但这一部似乎流行比较迟，所以以翻译介绍弥勒、无著学说著弥的玄奘法师，就没有提到它。

《现观庄严论》是解释《大般若经》的。它用《优婆提舍》(论议)的体裁，将经文逐段的大意，写成提纲，归纳在各种句义之内，并不拘于字句的解释。《大般若经》内容很复杂，玄奘法师的译本有十六会即十六个部分。其中最基本的，是开头的五部分。《现观庄严论》所解释的相当于第二分，即《二万五千颂般若》。这一分前后流传的本子也略有变化，论中写出的纲要和晚出的本子最吻合。多罗

那他的《印度佛教史》里就有一段传说，提到世亲的门人圣解脱军先感觉论文和经文不相应，后来在波罗奈斯见到南印普陀洛传来的《二万颂八品般若经》，才解决了这一疑问，原来论文次第是和那部经符合的(见《印度佛教史》第二十三章，德格版第六十八页)。现存的《二万五千颂般若经》梵本也就是这一种本子，所以写本常在前面附有《现观庄严论》颂文，而本文的段落也依论中的句义条目区分，并在逐段末尾注了出来。

《现观庄严论》全部分为八品，共二百七十四颂。除掉开头的归敬颂用豹戏调，又最后一品内有五颂用天帝杵调而外，其余都用赞颂调。八品是：一、《一切相智品》(七十三颂)，二、《《道相智品》(三十一颂)，三、《一切智品》(十六颂)，四、《现证一切相品》(六十三颂)，五《顶现观品》(四十二颂)，六、《渐次现观品》(一颂)，七、《一刹那现观品》(五颂)，八、《法身品》(四十颂)。在八品前有归敬颂一颂，最后有总结两颂。

就在第一品的一、二颂里说明了为何造论，三、四两颂标出了八句义，总括一经的纲领，第五颂到十七颂细列各句义理的条目，一共有七十义。以上可称为本论的序分。从此以下到论末，分品解说七十义的详细内容，其中更有许多细目，并夹有旁论解释疑难等。

本论这样的组织，完全是从实践方面即从如何修行成佛的全部过程来理会《般若经》的。所以用当前实证的“现观”来做论名。“庄严”是一种文体，也含有如实开示道理的意义(见《瑜伽师地论》卷六十二)。八品的次第依着狮子贤的解释是这样：为了求得佛果的菩萨应该普遍知道一切法相，所以最初就举出果位的一切相智性来做目标。一切相智须遍知声闻等道才成就，所以其次说道智。道智又须遍知一切事才成就，故又说一切智。由此为了对这已经了解的三类智能够完全自在而修习，先总的得着概括相、道、事的一切相现等觉。其次由迈进的方法而修习达于最胜的边际，得着顶现观。又次对已知道的义理或分或合，整理、巩固来修习，得着次第现观。再加以充分修习，最后证得一刹那现观。次一刹那即证得究竟的法身。这是八品次第相生的意义，也概括了二万五千颂般若全经的全貌。

八句义还可简化为六句和三句，这是在本论最后两个结颂所说的。六句是包括三种智的相，它的加行(这指一切相现观，即修行的总体)，加行的极点(顶加行)，加行的次第(渐次加行)，加行的究竟(一刹那现证)，加行的异熟果(法身)。三句义更为简略，乃是将八句合并为境(即修行时智慧所思虑的境界)、行(种种修行)、果(修行之所得)三者。

《现观庄严论》以这样整齐的条理解释般若全经的内涵，明白地指出大乘修行的全程，价值是很大的。并且它所依据的理论和弥勒其他著作从瑜伽一系唯识道理出发的又有不同。它处处都用般若性空的说法(如第一品二十八~三十一颂、七十二颂，第三品十二颂，第四品十一颂、五十九颂、六十三颂，第五品十八颂、二十一颂等)。所以藏文学者说它属于中观的学说一类，宗喀巴更以为它和后来月称一系的见解即应成派相通。宗喀巴还说从前大师们注解《般若经》的虽有陈那、齿军等，但都不是依据中观宗的，不能当作般若经根本的注解，只有《现观庄严论》显示经中修证之道，和龙树《中论》阐明性空道理的相照应，才有重要的意义。

《现观庄严论》在印度流行之后就受到学人的重视。最初有世亲弟子圣解脱军替它作注解，接着他的弟子大德解脱军也作了注解，这两人生在四世纪中到五世纪初，而活动于中印度一带。后来到了八、九世纪时，东印度波罗王朝达磨波罗王(在位年代约770~810)，特别推重《般若经》，他的王师狮子贤龙以精通《般若经》和《现观庄严论》著名。他著有解释此论的四种书，其中的《现观庄严般若波罗蜜多教授论释》(也称为《发明义理疏》和

《八千颂般若波罗蜜多疏现观庄严明义》两种最为重要。其后注解《现观庄严论》的大都以二者为据，而从此到十三世纪初佛教在印度衰落为止，四百年间，此论一向宏传很盛。传译到中国西藏地区注书连解脱军和狮子贤所作的在内，现存有二十一种之多，都收在藏文丹珠尔之内。作者如宝生寂、智生慧都是十一世纪初之人，为当时著名学府超岩寺的守门大师，又如无畏护也是十一世纪时人，曾先后做过金刚座寺、超岩寺和那烂陀寺的主座。这几位都是一代大师，兼通显密的学说，而都替《现观庄严论》作了注解，可见此论对佛教学说发生影响之大。总之，此论在印度佛学晚期历史上占有重要位置是无疑的。

本论传入藏地也很早，传说在前宏期约九世纪之初，译师吉祥积就已翻译过了，现在藏文丹珠尔内还存有他所译的狮子贤《小注》和觉吉祥智所作《集颂难语释》，到了后宏期，大译师宝贤(958～1055)译出了狮子贤的《大注》。而对后世影响最大的要算翱译师(1059～1109)重译的《现观庄严论》颂文和校改旧译的大小二注。这一类校改本现在成为我国蒙、藏地区通用本。他并还为《现观庄严论》作了注解，是为藏族学者这类注书的创始。其弟子慧燃和再传的菩提智，相继于卫藏地区宏扬本论，并著有注解数种，为后来注家的典据。如菩提智弟子慧精进和童戒以及他们的弟子愿戒都作注疏。愿戒疏文详细解释解脱军和狮子贤二家之作，影响尤广，至此《现观庄严论》乃成西藏佛教各派所必须学习之要典，而各派学者亦各有注书(上述翱译师和其后学都属于迦当派，故此派对此论尤为重视，发生的影响也很深远)。

至十四、五世纪时，西藏格鲁派创始者宗喀巴(1357～1419)也特别重视《现观庄严论》，著了注解《详解善说金鬘疏》，为藏族学者著述中最详尽明白的作品，他的重要门人如嘉曹杰、克主杰、僧成等各有注疏，后来学者著述不绝，至十七、八世纪妙音笑金刚(1648～1742)之时，已近百种之多。他就见过这些注书，并易作注解《宝灯论》(一称八品论和七十义论)，这些书在蒙、藏地区声誉甚高，影响也大。因为格鲁派寺院的学制，《现观庄严论》规定为五种学科中般若科必读的书，有名的注疏也就为参考所不可少的了。

《现观庄严论》的梵本已于1929年经谢尔巴茨基和奥贝米勒校订合藏文译本印行，又1954年，校刊附梵藏索引本。汉文译本有法尊译连同略释的印本(1938)。

华严经疏钞

《华严经疏钞》八十卷，唐澄观撰。作者先于兴元元年到贞元三年间(784～787)撰《大方广佛华严经疏》(略称《大疏》)六十卷，解释唐译《大方广佛华严经》文，后来又为弟子僧睿等百余人撰《大方广佛华严经随疏演义钞》(略称《演义钞》)九十卷，解释疏文。《疏》、《钞》原来别行，到了宋代，晋水净源(1011～1088)才录疏以配经，编为一百二十卷，称为《华严经疏注》(现缺第二十一至七十卷、第九十一至一百卷)。后人更会钞入疏，称为《华严经疏钞》。

唐译《华严》于唐武后证圣元年(695)译出后，法藏即撰《新译华严经略疏》，写到第十九卷而圆寂，弟子慧苑继承遗业，撰《续华严略疏刊定记》，但《刊定记》所说往往和法藏所说不同：一、慧苑依《究竟一乘宝性论》立四种教，异于法藏的五教教判；二、慧苑立德相、业用两重十玄、异于法藏的一重十玄说，都是其荦荦大端。澄观的《大疏》和《演义钞》，便是为破斥慧苑异说、复兴贤首大义而作的。

《大疏》立十门解释经文，《演义钞》分四段解释疏文。《大疏》十门是：第一，教起因缘，述佛说《华严经》的缘由在因及缘两方面各有十义。第二，藏教所摄，《华严经》在经律论三藏中属经藏摄，在声闻菩萨二藏中属菩

萨藏摄。在小、始、终、顿、圆五教中，是圆教所摄。第三，义理分齐，《华严》圆教乃是别教一乘，由所依体事，摄归真实、理事无碍、周遍含容(即事事无碍)四个十门以显无尽。此中周遍含容十门是：同时具足相应、广狭自在无碍、一多相容不同、诸法相即自在、秘密隐显俱成、微细相容安立、因陀罗网境界、托事显法生解、十世隔法异成、主伴圆明具德。此即依《华严教义章》及《探玄记》的十玄门而立。第四，教所被机，《华严》所被，有五类机根，其中第一类一乘圆机，正是《华严》教摄。第五，教体浅深，说教体从浅到深，大略有音声言语、名句文身、通取四法(声、名、句、文)、通摄所诠、诸法显义、摄境从心、会缘入实、理事无碍、事事无碍、海印炳现十门。该罗收摄，无一不是教体，但后二门是《华严》所宗。第六，宗趣通别，通述昙隐所立因缘、假名、不真、真实四宗，又总收佛一代的教法为我法俱有、法有我无、法无去来、现通假实、俗妄真实、诸法但名、三性空有、真空绝相、空有无碍、圆融具德十宗。别明《华严》一经的宗趣，以法界缘起不思议、或因果缘起理实法界不思议、或法界理实缘起因果不思议为宗。第七，部类品会，此有四门。一、彰本部，说《华严》有略本(指晋、唐两译)、下本、中本、上本、普眼、异说、主伴、眷属、圆满十类。二、显品会，说晋译《华严》说佛七处八会，唐译说七处九会。三、明支类，先显从大本《华严》流出的别行经，有《兜沙经》、《菩萨本业经》等。次说《修慈经》、《金刚鬘经》、《如来不思议境界经》等，都是《华严》的流类。四、辨释，有龙树的《大不思议论》、世亲的《十地经论》、北齐刘谦之的六百卷《华严论》及北魏灵辨的一百卷《华严论》等。第八，传译感通，先明晋、唐两经翻译及补阙的年代，次明传道感应的事迹。第九，总释名题，先用十门，解释经的题目，次分四段，解释《世主妙严品》的名称。第十，别解文义，先举十例，后用三分科说，以第一《世主妙严品》为序分，第二《如来现相品》以下为正宗分，第三十九《入法界品》："尔时文殊师利从善住楼阁出"以下为流通分。又依佛说此经之处分全经为七处九会：初会在菩提场，说毗卢遮那如来依正因果法门，即《世主妙严品》以下六品。第二会在普光明殿，说十信法门，即《如来名号品》以下六品。第三会在忉利天宫，说十住法门，即《升须弥山顶品》以下六品。第四会在夜摩天宫，说十行法门，既《升夜摩天宫品》以下四品。第五会在兜率天宫，说十回向法门，即《升兜率天宫品》以下三品。第六会在他化自在天宫，说十地法门，即《十地品》一品。第七会重会普光明殿，说等觉法门，即《十定品》以下十一品，前六品明因圆，后五品明果满。第八会三会普光明殿，说普贤行法，六位顿修，即《离世间品》一品。第九会在室罗伐城逝多园林，说入法界法门，即《入法界品》一品。更就能诠之文归纳九会为四分，初会《世主妙严品》以下六品为举果劝乐生信分，第二会《如来名号品》到第七会《如来出现品》三十一品为修因契果生信分，第八会《离世间品》一品为托法进修成行分，第九会《入法界品》一品为依人证入成德分。又就所诠之义说《华严》一部有五周因果：初会六品，前五品显示毗卢遮那的果德，后一品阐明他的本因，叫做所信因果。从第二到第七会中《随好光明功德品》共二十九品，前二十六品辨因，后三品明果，叫做差别因果，或生解因果。第七会二品，前《普贤行品》辨因，后《如来出现品》明果，叫作平等因果，或出现因果。第八会中初明五位因，后明八相果，叫作成行因果，或出世因果。第九会中初明佛果大用，后显菩萨起用修因，叫做证入因果。

《演义钞》的四段是：第一总序名意，解释《疏序》的文意；第二归敬请加，演绎《大疏·归敬偈》的文意；第三开章释文，说《大疏》开十门以释经义；第四谦赞回向，说《大疏》最后的《回向偈》。

澄观之作虽以恢复法藏的真意为己任，但因其早年曾遍就三论、天台及禅宗南北两

系的学者受学，特别是受禅宗、天台的影响很深，因之他的学说搀加这二宗的成分很多，就和法藏的原说有了出入。象他在《华严归敬偈》的疏钞中，就说作疏的目的是："用以心传心之旨，开示诸佛所证之门；会南北两宗之禅门，撮台衡（南岳）三观之玄趣；使教合七言之旨，心同诸佛之心。"而他在《疏钞》中常将《华严》和禅融会而谈，象解释《菩萨问明品》的"非识所能识，亦非心境界，其性本清净，开示诸群生"一偈，先说了别就不是真知，不是识所能识，以除遣南宗以了见心性为真知的病。次说瞥起也不是真知，不是心的境界，以除遣北宗以起心看心为真知的病。后说心体离念不是有念可无，说性本清净，是双会北宗的离念和南宗的无念。又法藏说明五教中顿教，只举《维摩》所显离言不二等。《演义钞》却说"达摩以心传心正是斯教"。《大疏》还说法藏所立五教，"大同天台，但加顿教"；这和慧苑说法藏的五教大都受天台的影响，"唯加顿教令别"，依然相同。又在明十宗中，把法藏所立"一切皆空"、"真德不空"、"相想俱绝"、"圆明具德"四宗，改为"三性空有"（又作"二谛俱有"）、"真空绝相"（又作"二谛双绝"）、"空有无碍"（又作"二谛无碍"）、"圆明具德"四宗，来和始、终、顿、圆的次第配合。其次，疏钞又将华严、天台两家最大的异点性起和性具相结合。象《大疏》在卷二十一中援用天台家的"性具善恶"之说，解释《夜摩天宫偈赞品》说："心是总相，悟之名佛，成净缘起；迷作众生，成染缘起。缘起虽有染净，心体不殊。……是以如来不断性恶，亦犹阐提不断性善。"《演义钞》卷四十二又说："此即《涅槃经》意，天台用之，以善恶二法同以真如为性，故无尽也。"《演义钞》卷一解释《疏序》"真妄交彻即凡心而见佛心"句又说："若论交彻，亦合言即圣心而见凡心，如湿中见波，故如来不断性恶，又佛心中有众生等。"皆是其例。

宋净源录疏注经以后，明世宗嘉靖年间（1522～1566），有妙明法师，厘经入疏，厘疏入钞，成《华严疏钞会本》，鐫板流通，存武林（杭州）昭庆寺，世称昭庆本。现行《续藏》本，即以此为底本，但真可的弟子道开在神宗万历年间（1573～1619）撰《藏逸经书标目》评斥昭庆本说："起止配合，率多牵强。"到熹宗天启年间（1621～1627），嘉兴叶祺胤，即以《南藏》别行本校订昭庆本重刻，《玄谈》八卷，《疏钞》八十卷，收入嘉兴《续藏》。清龙藏本及金陵刻经处的刊本，都系以此本为底本。但以原来删节不全，会合不当，所以龙藏本及金陵本都跟着有讹略。1939年《华严疏钞》编印会，广泛搜集藏本及其他流通本，参互校勘，简择异同，经过六年而编印告成，可称为《疏钞》较善的刊本。此外关于《疏钞》的《悬谈》部分述作，有辽鲜演撰《华严经谈玄决择》六卷（现阙初卷），元普瑞撰《华严悬谈会玄记》四十卷等（《频伽藏》收有《大方广佛华严经疏演义钞》二十九卷，实在也是一种《疏钞》的《悬谈》部分会本，卷首有《疏钞序》的注解一段，大概是编者所撰）。

法华经玄义

《法华经玄义》具名《妙法莲华经玄义》，略称《法华玄义》，十卷（或二十卷），隋智颤说，灌顶记。这是天台宗详释《妙法莲华经》题名的主要著述，为天台三大部之一，即天台宗开祖智顗大师立五重玄义解释《妙法莲华经》的标题，开说一经的要旨，弟子章安灌顶笔录成书。智颤开说《法华经》的要旨有两次：第一次是陈废帝光大元年（567），在金陵瓦官寺；第二次是隋文帝开皇十三年（593），在荆州玉泉寺。现行的《法华玄义》，是第二次讲说的记录。

本书详说《法华经》的义旨，并且阐明《法华》开显法门的纯圆独妙，以确定《法华经》在佛一代所说诸经中的位置。

本书的组织，是以释名、辨体、明宗、论

用、判教五重玄义为骨干，更在前面作七番共解。七番是标章、引证、生起、开合、料简、观心、会异七科，通解五重玄义。然后就五重玄义的每一重又各各详细分别解释。

七番共解的第一番标章，内分列释名、辨体、明宗、论用、判教五章的名称及其要略；第二番引证，援引佛语来证明建立五章的根据；第三番生起，阐明五章前后生起从粗到细的次第；第四番开合，五章通释《法华》一经，为令易于了解，而作五种、十种及譬喻等三种开合解释；第五番料简，问答料简有关五章的异议；第六番观心，令从标章到料简一一都入观心一门；第七番会异，会释五章与四悉檀的同异。

正说五重玄义的第一重释名，其中又分作四段：一、判经名的通别，"妙法莲华"是别名，"经"是通名。二、定妙法的先后，标题为便于称名，所以先妙后法，解释为便于析义，所以先法后妙。三、出旧解，略举道场观、会稽基、北地师、光宅云四家的旧解。四、正解"妙法莲华"经名。

"法"即十界十如权实之法，亦即宇宙万法，把它概括作众生法、佛法、心法三种，而依《法华经》圆融三谛的义旨，说这三种法融妙不可思议、无差别。

"妙"有相待、绝待二种：和粗相对待而称为妙，叫作相待妙，例如半字和满字相对待，半字是粗、满字是妙，常无常、大小亦然；不因和粗相对待而称为妙，叫作绝待妙，例如法界是一个整体，不再有其他的法可以和它互相形比，无可对待而称为妙。众生法、佛法、心法，都具备相待、绝待二妙，所以称为妙。更开迹门如来从久远之本，以垂近成之迹)、本门(如来开近成之迹，以显久远之本)两种十妙，这两种也都具备相待、绝待二妙。迹门十妙是：一、境妙，是说如下的智妙所观照的宇宙一切万法，智𫖮把它概括作十如、十二因缘、四谛、三谛、二谛、一谛、无谛七科。十如等境都是圆融不可思议的妙法，只有佛才能够穷尽，是诸佛所师，所以称为境妙。二、智妙，是说照了十如等境妙的观智，有一世智乃至二十妙觉智等，境既然妙，智自然也和它相称，境智不可思议，所以称为智妙。三、行妙，是说用智妙观察境妙的修行，有一行三昧、止观、闻思修或戒定慧、四念处、五门禅、六波罗蜜、七善法、八正道、九种大禅、十境或十乘观法等，行行融通，一行即一切行，由于智妙，行也随着圆妙不可思议，所以称为行妙。四、位妙，是说修行所历的阶位，有十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉等，是妙行所契，所以称为位妙。五、三法妙，是说妙位所住的真性、观照、资成三法，也就是三轨(三种轨范)：真性轨是说在果位的境妙，即真实的法体；观照轨是说在果位的智妙，即破惑显理的智用；资成轨是说在果位的行妙，即彼此相依起用的万行。名字虽然有三种，只是一个大乘法。前面所阐明的诸谛即是真性轨的相貌，诸智即是观照轨的相貌，诸行即是资成轨的相貌；而前面所阐明的诸位，只是修行此三法所证果。宇宙的法法都妙，并非只此三法，一切三法亦复如是，三轨、三道、三识、三佛性、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三宝、三德等，彼此同一意义，自它类通，所以称为三法妙。六、感应妙，是说具备上述的四妙与三法，成就因圆果满的佛身，寂而常照，众生能以圆机相感，即以妙应相应，如同水不上升，月不下降，而一月普遍影现在众水当中，不可思议。七、神通妙，是说佛为化益众生，示现药树王身如意珠王身等身轮，毒鼓天鼓等口轮，随自意随他意等心轮，善权方便，称道机宜，转变自在，不可思议。八、说法妙，是说如理圆说十二部法，令众生开示悟入佛之知见，能诠的言教、所诠的义理都甚深微妙不可思议。九、眷属妙，是说佛出世时，十方诸大菩萨，或以神通来生，或以宿愿来生，或以应现来生，辅佛行化，如同世间眷属，天性亲爱，更相臣顺。十、利益妙，是说诸佛所作感应、神通、说法三妙都不唐捐，沾溉地上清凉益、小

草益、中草益、上草益、小树益、大树益、最实事益等七种利益。如同云行雨施，草木各得生长。以上是迹门十妙。本门十妙是：一、本因妙，是说甚大久远的畴昔，释迦牟尼佛本初在因位发菩提心、行菩萨道时所修的妙因。二、本果妙，是说本初所行圆妙之因，初证得究竟常乐我净的妙果。三、本国土妙，是说本佛所住的净妙国土。四、本感应妙，是说既已成果，即有本时所证二十五王三昧，一一三昧中皆有慈悲誓愿冥熏法界，机感妙应，寂而能照。五、本神通妙，是说昔时所得的无记化化禅（任运成就，不须作意，化复能化）和本初在因地时的各种慈悲相合，现希有事，启发最初可度的众生。六、本说法妙，是说往昔初坐道场始成正觉所说醍醐妙法，令诸菩萨发大道心，至今皆住不退。七、本眷属妙，是说迹化的眷属，其实是过去久远本地本佛的内眷属。八、本涅槃妙，是说迹化的涅槃，是常住本寂的涅槃垂迹。九、本寿命妙，是说本地本佛的寿命，劫数长远，不可思议，和迹化的寿命有长短远近不同。十、本利益妙，是说远从本地成道以来，八番十番饶益本时的业、愿、通、应等眷属，皆令得到利乐。

以上解释妙法，以下解释莲华，妙法深意，借"莲华"的譬喻来加以显示。莲华具有六义，即以譬喻佛法界的迹本两门：一、为莲故华，譬喻为实施权。二、华开莲现，譬喻开权显实。三、华落莲成，譬喻废权立实。这三种譬喻迹门从初方便引入大乘，终竟圆满，称为迹门三喻。四、华必有莲，譬喻从本垂迹。五、华开莲现，譬喻开迹显本。六、华落莲成，譬喻废迹显本。这三种譬喻本门始从初开终至本地，称为本门三喻。又莲华还譬喻十如、十二因缘、四谤、三谛、二谛、一谛、无谛等法。

"经"是梵语"修多罗"的意译，古来有翻译的，有不翻的，今和合两家，分列五义：一、明有翻，二、明无翻，三、和融有无，四、历法明经，五、观心明经。

第二重辨体，分作七段：一、正显经体，二、广简伪，三、一法异名，四、入体之门，五、遍为众经体，六、遍为诸行体，七、遍为一切法体。其中正显此经以一实相印（宇宙万法当体即是实相的妙体）为体。妙有、真善妙色、实际、毕竟空、如如、涅槃、佛性、如来藏，中道、第一义谛等，都是实相的异名。众经、诸行、一切法都以实相为体，而入体相之门是教行。

第三重明宗，分作五段：一、简宗体，二、正明宗，三、众经同异，四、明粗妙，五、结因果。其中正明此经是以佛自行因果为宗，或以合师弟因果为宗。

第四重论用，分作五段：一、明力用，二、明同异，三、明历别，四、对四悉檀，五、悉檀同异。其中正明此经是以断疑生信为用，即用佛菩提的权实二智，在迹门中断三乘的权疑，生一乘的实信；在本门中，断菩萨执着方便近迹的权疑，令生本地久远实成深远不可思议的实信。

第五重判教，分作五段：一、大意，二、出异，三、明难，四、去取，五、判教。其中先批判"南三北七"的旧说，次立"五时八教"的教判，而判《法华经》为超越八教纯圆独妙，并以涅槃五味中的醍醐为臂。

本书末尾附有《记者私錄异同》一篇，是灌顶记录智觊所说后的附记，其中分为杂记异闻与推尊师说二段。杂记异闻中又分为四：一、阐明《般若》与《法华》的同异，二、阐明经论中诸藏的离合，三、阐明四教名义的依据，四、批判古时"七阶五时"教判的穿凿。

本书的注释，有唐湛然的《法华玄义释籤》二十卷，宋法照的《法华经玄义读教记》五卷，宋从义的《法华玄义补注》三卷。本书的节本，有明传灯的《法华经玄义辑略》一卷，智旭的《法华经玄义节要》二卷。此外有关的撰述，有唐湛然《法华经玄义科文》五卷，宋善月的《法华大部妙玄格言》二卷，有严的《法华经玄籤备检》四卷，智铨的《法华经玄籤证释》十卷，清灵耀的《法华经释籤缘起序指明》一卷。

本书虽是解释经题，内容却是判释佛一代时教，也可说是天台宗对于全佛教的概论，可称为以往中国佛教学人卓越的佛教研究成果。

法华经文句

《法华经文句》，具名《妙法莲华经文句》，略称《法华文句》，十卷（或二十卷），隋智𫖮说，灌顶记。是天台宗对于《妙法莲华经》本文的主要解释，为天台三大部之一。即天台宗的开祖智𫖮大师，于陈后主祯明元年（587），在金陵光宅寺开讲《妙法莲华经》，就经中字句及其意义详加解说，弟子章安灌顶笔录成书。

本书以天台宗的见地，将《法华经》二十八品大别为本迹二门：以前十四品为如来迹（垂迹）门的说法，它的要旨是"开权显实"，即开三乘之权而显一乘之实，阐明过去佛以方便力，于一佛乘分别说三；现在开方便的权门，示真实的妙理，会三乘归一佛乘，令众生开示悟入佛之知见。以后十四品为如来本（本地）门的说法，它的要旨是"开近显远"，即开近成的化迹而显久远的实本，阐明释迦牟尼佛不是新近在菩提伽耶方才成道的新佛，而是从远在三千尘点劫以前久远实成的本地本佛垂迹。

本书将《法华经》二十八品，先依佛家通例分作序、正、流通三分：以最初的《序品》为序分，以从第二《方便品》到第十七《分别功德品》第十九行偈共十五品半为正说分，以从那以后到经末共十一品半为流通分。又将全经大别作迹、本二门，从第一《序品》到第十四《安乐行品》，是迹门法华；从第十五《从地踊出品》到经末，是本门法华。这本、迹二门，又各有序、正、流通三分。

第一《序品》是迹门的序分，从第二《方便品》到第九《授学无学人记品》是迹门的正说分，第十《法师品》以下五品是迹门的流通分。其中正说分又分作略、广两部分：从"尔时世尊从三昧安详而起"以下是略说开三显一；从"尔时世尊告舍利弗：汝已殷勤三请，岂得不说"，以下是广明开三显一。广明开三显一共七品半，总分作三个阶段：一为上根人法说，二为中根人譬说，三为下根人宿世因缘说，这称为法华三周。在第一周，佛为上根人说三乘方便、一乘真实，这时候只舍利弗一人领解其说，即第二《方便品》中所说，这称为法说周。在第二周，佛为中根人在法说周中不能领解真实的妙理，更说三车、一车的譬喻，起初羊、鹿、牛三车是施权，后来等赐一大白牛车是显实，这时有摩诃迦叶、大目犍连、须菩提、摩诃迦旃延等四大弟子领解其说；这就是从第三《譬喻品》到第六《授记品》特别是《譬喻品》所说，称为譬说周。在第三周，佛为下根人在以上二周中不能领解，于是说宿世的因缘并举化城的譬喻，令其领解"如来方便之力于一佛乘分别说三"，有富楼那弥多罗尼子等千二百学、无学声闻弟子因此领解；这就是第七《化城喻品》以下三品特别是《化城喻品》所说，称为因缘说周。

从第十五《从地踊出品》开始到"汝等自当因是得闻"是本门的序分。从同品"尔时释迦牟尼佛告弥菩萨"以下到第十七《分别功德品》弥勒说十九行偈是本门的正说分，其中第十六《如来寿量品》是正开师门的近迹、显佛地的远本。第十七《分别功德品》中：佛说长行是总授法身记，弥勒说偈是总申领解。从《分别功德品》弥勒说偈以下到第二十八《普贤菩萨劝发品》是本门的流通分，其中：从弥勒说偈以下及第十八《随喜功德》、第十九《法师功德》、第二十《常不轻菩萨》三品是劝持流通；从第二十一《神力品》到第二十八《普贤菩萨劝产品》是付嘱流通。

本书以天台宗一家的见地把《法华》一经分作以上的科段，而其解说经的文句，也用一家所特创的四种释，即：一、因缘释，二、约教

释，三、本迹释，四、观心释。因缘释是以世界悉檀、为人悉檀、对治悉檀、第一义悉檀等四悉檀为因缘业解释法义。四悉檀义原出《大智度论》卷一，龙树论师用它说明释迦如来一代说法的方式，智顗转用作释义的准绳。悉檀原来的意义是成就。智顗追随慧思，说悉檀是梵汉兼举，悉是汉语，意思是遍，檀是梵语，翻译作施。世界悉檀，是随顺众生所乐欲令生喜悦。为人悉檀，是随顺众生的机宜令发起正信，增长善根。对治悉檀，是以种种法药遍施众生令除遣贪欲、瞋恚、愚痴等恶病。第一义悉檀，是令悟入诸法实相的妙理。约教释是依藏、通、别、圆四教来解释法义，起初用藏教意作浅近的解释，其次通教、别教，最后依圆教意作深入的解释。例如初说一心是意识，其次说是阿赖耶识，又次说是如来藏，最后说是一念三千诸法。本迹释是依本地、垂迹二门来解释法义。例如经初的“如是”，依释尊最初成道来解释，是本；依释尊中间以及现今作佛说经来解释，都是迹。观心释是依观行来解释法义（此如解释“王舍城”时，说王即八识心王，舍是心王的住处即五阴。观心时，把五阴加以分析而观为空，这是藏教。体达五阴即空，即空是涅槃，是通教。观由伏灭五阴中色获得常色，受、想、行、识亦复如是，是别教。观五阴即法性，法性无受、想、行、识，一切众生即是涅槃，不可复灭，毕竟空寂。如此的涅槃即是真如法体，是圆教）。

本书于显自宗义外，随处举破他家之说，尤以梁光宅法云的《法华经义记》（二十卷，世称《法华光宅疏》）所说为重点。

本书系灌顶于二十七岁时在金陵听受笔记，又六十九岁时在丹丘删补（见“序品”标题下附注）。唐玄宗天宝七年（748），有东阳郡清泰玄朗和尚，感于本书的文势有时凌乱、失次，因加以排比令相贯串（见卷首神迥的《天台法华疏序》）。现行本当即此本。又宋孝宗淳熙三年（1176），诏令福州东禅寺刊天台教藏同大藏流通（见《佛祖历代通载》卷二十），本书亦当在其中。

本书主要的注释，是唐湛然的《法华文句记》三十卷。此外有关的撰述，有唐道暹的《法华经文句辅正记》十卷，智云的《妙经文句私志诸品要义》二卷，《妙经文句私志记》十四卷，宋法照《法华经文句读教记》七卷，从义的《法华经文句补注》四卷，有严的《法华经文句签难》四卷，善月的《法华经文句格言》三卷，清道霈的《法华经文句纂要》七卷，还有湛然《法华经文句科文》六卷。

瑜伽师地论

《瑜伽师地论》一百卷，弥勒菩萨说，唐玄奘译。旧传佛涅槃后九百年，弥勒菩萨下降中印度阿踰陀国讲堂，为无著菩萨宣说五部大论（一、《瑜伽师地论》，二、《分别瑜伽论》，三、《大乘庄严经论》，四、《辨中边论》，五、《能断金刚般若波罗蜜多经论》），《瑜伽师地论》即为其中最根本的一部论。

本论的梵文原本，以前只存在《菩萨地》部分，这已于1930～1936年间由日本荻原云来校订印出，1936年印度罗睺罗更于西藏萨迦寺发现本论梵本，录写归印，已有部分刊行。

本论在唐译以前，已经有几种部分译本：一、《菩萨地持经》十卷，昙无谶于北凉玄始三年到十五年间（414～426）译出，相当于唐译本论第三十五至五十卷前半《本地分菩萨地》。二、《菩萨戒本》，一卷，昙无谶在和前经同时译出，相当于本论第四十至四十一卷《本地分菩萨地戒品》。三、《菩萨善戒经》，九卷，求那跋摩于宋元嘉八年（431）译出，相当于《本地分菩萨地》，和《地持经》大同，但另有《序品》。四、《优婆塞五戒威仪经》，一卷，求那跋摩在和前经同时译出，这是《菩萨戒本》的异译。五、《十七地论》，五卷《已佚》，真谛于梁大宝元年（550）在富春译出，相当于本论

第一至三卷《本地分五识身相应地》和《意地》。六、《决定藏论》，三卷，真谛于梁代（一作陈永定元年到太建元年间，即557～569）译出，相当于本论第五十一至五十四卷《摄决择分五识身相应地意地》。以上皆本论的部分异译。

本论另有西藏文译本，总题《瑜伽行地》，区分前十二地（二十六卷），声闻地（二十卷），菩萨地（二十二卷），摄决择（四十三卷），摄事（二十二卷），摄调伏，摄异门，摄释（都不分卷），共八部分。题为无著造。同译，收在西藏大藏经丹珠尔中。

本论的译者唐玄奘法师为求取本论全文赴印游学，从戒贤法师得到了传授，回国后，即于贞观二十一年（647）五月，于弘福寺翻经院开始传译。当时列席译场的，有名僧灵会、灵隽、辩机、文备、神泰等二十余人，到二十二年五月译完。次年（649）七月，又在大慈恩寺翻经院译出《菩萨戒羯磨文》一卷（本论第四十、四十一卷的一部分）。同时译出《王法正理论》一卷（本论第六十一卷别译）。《菩萨戒本》一卷（本论第四十卷末及第四十一卷的别译，和昙无谶译《菩萨戒本》及求那跋摩译《优婆塞五戒威仪经》的前半相同）。在这以后不空于天宝十二年到大历九年间（753～774），译出《佛为优填王说王法政论经》一卷，和玄奘译《王法正理论》大同。

本论题名《瑜伽师地》，瑜伽译云相应，并有一致、和合等义。依《瑜伽师地论释》，本论说三乘行者（即瑜伽师）所观的境、所修的行、所证的果位（即瑜伽师地），互有方便善巧、相应的意义，故总以瑜伽师地为名。

本论内容大别五个部分：第一《本地分》，五十卷（从第一卷到第五十卷）；第二《摄决择分》，三十卷（从第五十一卷到第八十卷）；第三《摄释分》，二卷（从第八十一卷到第八十二卷）；第四《摄异门分》，二卷（从第八十三卷到第八十四卷）；第五《摄事分》，十六卷（从第八十五到第一百卷）。此中《本地分》是全论的基本部分，把瑜伽师所依、所行的境界区分十七地，以详说三乘观行的根本事相，因此本论旧有《十七地论》之称。后四分是释论，以决择解释论本兼及经律的要义。

第一《本地分》，广分别十七地。一、五识身相应地，就前五识的五方面说：（一）自性，是了别色、声、香、味、触五境；（二）所依，是五根与意根及一切种子阿赖耶识；（三）所缘，是五境；（四）助伴，是俱有相应的心所；（五）作业，是了别自境。二、意地，就第六、第七、第八三识说，也有五方面：（一）自性，是心、意、识；（二）所依，是意及一切种子阿赖耶识；（三）所缘，是一切法如其所应；（四）相伴，是具有相应的五十三种心所；（五）作业，有共不共业；和前五识相同的是共业，特殊的是不共业。由此更用色聚、相应品等十门以解释其义用。这是因为一切诸法依识而起，以识为体，识法最胜，故先建立以上二地。三、有寻有伺地，四、无寻唯伺地，五、无寻无伺地：寻是（思或慧）于所对境粗略推求；伺是（思或慧）于所对境详细审察。在欲界及色界初静虑的根本定和它的未至定，都有寻、伺，是为有寻有伺地。静虑中间即在初静虑和第二静虑间的中间定，只有伺而无寻，是为无寻唯伺地。第二静虑以上七地的根本定及近分定，都无寻伺，是为无寻无伺地。这三地都用界、相、如理作意、不如理作意、杂染等起五门加以说明，并分别阐明这三地的有漏、无漏诸法。六、三摩呬多（等引）地，就定地说，有五方面：（一）总标，有静虑（四静虑）、解脱（八解脱）、等持（空、无愿、无相三三摩地等）、等至（五现见、八胜处、十遍处、四无色、无想、灭尽定等等至）四种三摩呬多；（二）安立，只此等四种是三摩呬多地，欲界的心一境性不在其内；（三）作意差别，有了相作意等七种根本作意及缘法作意等四十种作意；（四）相差别，有所缘相、因缘相、应远离相、应修习相四种相，又有自心相、外相、所依相等三十二相；（五）略释诸经宗要，依经总释解脱等三种定义。

七、非三摩呬多地，即修定中未能如法，一切散乱，自性不定，有十二种相。这两地总摄一切定非定位所有诸法。八、有心地，九、无心地，都用地施设、心乱不乱、生不生、分位、第一义五门建立。其中五识身相应、意、有寻有伺、无寻唯伺四地是有心地。无寻无伺地中，无想定、无想生及灭尽定是无心地，其余是有心地。但依第一义建立，只无余依涅槃界中，阿赖耶识永灭，是无心地。十、闻所成地，是于五明处听闻解了，包括其中内明处有事施设建立相、想差别施设建立相、摄圣教义相、佛教所应知处相四种相；医方明处有于病相善巧、病因善巧、已生病断灭善巧、已断病后更不生方便善巧四种；因明处有论体性、论处所、论所依、论庄严、论堕负、论出离、论多所作法七种；声明处有法施设建立相、义施设建立相、补特迦罗施设建立相、时施设建立相、数施设建立相、处所根栽施设建立相六种；工业明处有营农工、商估、事王、书算计度数印、占相、咒术、营造、生成（畜养）、防邪（裁缝等）、和合（调解斗讼等）、成熟（成熟饮食）、音乐十二种类。十一、思所成地，是于自性清净、思择所知、思择诸法三种相相应善巧。其中自性清净是审谛思惟所闻诸法的道理等，有九种相；思择所知是思惟决择一切所应知的法义，于有法了知有相，于非有法了知无相；思择诸法是思惟决择经文和偈颂的法义。十二、修所成地，是修道中于四处、七支相应善巧。四处是修处所、修因缘、修瑜伽和修果，这四处又可分摄为生圆满、闻正法圆满、涅槃为上首、能成熟解脱慧、修习对治（瑜伽）、世间一切种清净、出世间一切种清净七支。十三、声闻地，阐明声闻的种姓、发心、修行和得果。有四瑜伽处：初种姓瑜伽，第二数取趣（补特迦罗）瑜伽，第三安立瑜伽，第四世出世瑜伽。十四、独觉地，阐明独觉的种姓、发心、修行和得果。独觉原摄于声闻类，今只略说独觉种姓、道、习、住、行五种相。十五、菩萨地，阐明菩萨的种姓、发心、修行和得果，分四持瑜伽处：初持十八品，总明菩萨所学之法，叫作初持瑜伽处。第二持四品，是随初持所学法而起修，叫作随法瑜伽处。第三持五品，由修习而成满，叫作究竟瑜伽处。第四持一品，重明以前诸品次第的意义，叫作次第瑜伽处。十六、有余依地，阐明有余依涅槃有三种相。十七、无余依地，阐明无余依涅槃有三种相。

依《瑜伽师地论略纂》所说，此十七地可以境、行、果三种相摄。即前九地是三乘境，其中由于一切法以识为体，故五识及意二地是境体；寻伺三地有上下粗细的不同，是境相；等引、非等引，有心、无心四地有定散隐显的分别，是境用。次六地是三乘行，通修三慧行，故闻、思、修三地是通行；三乘都随机修法，成就自乘、故声闻、独觉、菩萨三地是别行。后有余依、无余依二地是三乘果。

第二摄抉择分，对于本地分中的问题加以抉择，并抉发本地分所没有祥述的深隐要义。分十二大段：一、抉择五识身相应地意地，先以略义十门建立阿赖耶，阐明唯识的道理；后以广义六门解说六善巧，阐明法相的道理。二、抉择有寻有伺等三地，初杂抉择，分辨龄摩因饶益众生而称为法王以及大海水咸等因缘。次正抉择烦恼杂染、业杂染和生杂染。三、抉择三摩呬多地，初杂抉择，次引经解释，次抉择修定三种因缘及六顺出离界修定法，次抉择四静虑及四种修定法等。四、抉择非摩呬多地，阐明十二种不定地和十二种不定地的对治法。五、抉择有心地，言诸心差别而转，略由五相：（一）由世俗道理，（二）由胜义道理，（三）由所依（阿赖耶识）能依（七转识），（四）由俱有，（五）由染净建立，并加以解释。六、决择无心地，说由七种因缘，心不得生。七、抉择闻所成慧地，初释归依，次释沙门、婆罗门的差别，次释欲、有、梵行三求，次释内明，次杂抉择闻所成慧地的义理。八、抉择思所成慧地，初就四种思议等五门杂抉择，次就有色无色、有见无见等二十九门分别。

九、抉择修所成慧地，阐明声闻乘相应的作意和大乘相应的作意等十六种修。十、抉择声闻地及独觉地，只抉择声闻地，初就成立无种姓等七门分别，次辨声闻种类，次辨四圣谛等，次分别律仪，次声闻行果，后杂抉择。十一、抉择菩萨地，先次第抉择前三持瑜伽，后引《宝积经》解释十六法门以及一切菩萨行果等。十二、抉择有余依、无余依二地，分别二种涅槃界中离系、寿行、转依、住等多门差别。

第三摄释分，解释十七地有关诸经特别是《阿含经》的说法和解释的仪则，初明说法应知的五分，次明解经的六义。第四摄异门分，略释十七地有关诸经特别是《阿含经》所有诸法的名义差别。第五摄事分，略摄十七地有关的三藏特别是《杂阿含经》等众多要事义。初阐明契经事，次明调伏事，后明本母事。

本论抉择分等四分，引用多种旧籍，如本地分思所成地引《法句经》本母释，摄抉择分菩萨地引《小品宝积》及《解深密经》的本母释，摄事分引《杂阿含经》本母释等，又释异门分实即《阿含经》的释名。

本论的印度旧注，现存的有：汉藏文译本《瑜伽师地论释》，最胜子等造（藏译本不题作者），汉译本唐玄奘译。藏译本缺译人名，旧录或作胜友译。卷首有归敬序，次总释《瑜伽》一论的大纲，分所为、所因、名义、宗要、藏摄、释文六门，释文门中更略释十七地的名义。据玄奘法师说这部释论大约有五百卷（见《瑜伽论记》卷一上），现只翻译了一卷。这是《瑜伽》注疏中最古的一种，后来的注疏，大都采用它。此外印度旧注，还有仅存藏文译本的《菩萨地释》、《菩萨戒品释》，都是德光所造。前一种是然灯吉祥智、戒胜同译，后一种是慧铠、智军同译。又《菩萨戒品广释》，胜子造，胜友、慧铠、智军译。又《菩萨地释》，海云造，寂贤、戒胜同译。其次，中国的注疏，现存《瑜伽师地论略纂》，原十六卷，唐窥基撰，这是《瑜伽》从第一卷到六十六卷的注释，卷首依《释论》作归敬序，次依释论用叙所为、彰所因、明宗绪、显藏摄，解题目、释本文六门料简。又《瑜伽论劫章颂》，一卷，唐窥基撰，全文都是七言颂，共三十六颂半，乃是将《瑜伽》卷二中有关劫的名目、次第、数量及成住坏空四时期和始终名义结成颂文以便记诵的。又《瑜伽论记》，四十八卷，唐遁伦集撰，在第一卷首，也依《释论》和《略纂》用叙所为等显六门发端，和《略纂》大同，本文采集玄奘门下景、泰、备、基四大家及余师十余家之说。《瑜伽师地论义演》，四十卷，今存二十二卷（后半杂入澄净科文），唐大安国寺沙门清素于贞元十七年(801)撰述，卷首略释《瑜伽》的名义，次用叙起论因、彰说论意、明论宗体、藏乘所摄、辨总别题、依文制释六门料简。此外敦煌本《瑜伽师地论分门记》（已印出六卷），《瑜伽论手记》（已印出四卷），都是唐法成所讲述，听者笔记，前一种是大科，后一种是略解，并有对照藏文本注出异义。又有《瑜伽师地论叙》，二卷，近代欧阳渐撰，全叙分作总略、五分、十要、十支、十系、绪言六项。以上都是研究本论的参考要籍。本论的注疏已佚的有二、三十种，其中重要的有惠景《疏》二十卷，神泰《疏》十卷，文备《疏》十三卷，元晓《疏》四卷，憬兴《疏》十卷，《释论记》三十六卷，行达《料简》一卷，智周《疏》四十卷，太贤《纂要》三卷，《古迹记》四卷，极太《羽足钞》五卷等。

阿毗达摩集论

《阿毗达摩集论》（略名《集论》）是无著所撰简略汇集《阿毗达摩经》中要义的两部论书之一，乃以三乘共同的法相为依据写作的（另外一部是《摄大乘论》，据大乘不共的法相而写作）。纯粹的《阿毗达摩论》书在小乘的典籍里，虽然数见不鲜，但大乘中仅有此论一部。又大乘理想中的完整《阿毗达摩论》应该具备“对法”（说趋向涅槃法的圣道），“数法”

(说数的即不止一次的解释诸法的自相和共相),“伏法”(说制伏异说的论议法门),“解法”(说释通经义的解释法门)这四个方面(见《大乘庄严经论·述求品》),而这部《集论》就是完全合乎这样标准的论书。

《集论》全文约一千五百颂,分为五集。“相集”第一,这属于一论的基本法相部分,所以也称为“本事”。其中区分解释蕴、处、界三类法,相摄、相应、成就四大段。首段以九门详细解释蕴等诸法的体性,这就是:一、蕴等所有种类,二、只有这些种类的原由,三、蕴法别名“取蕴”的意义;四、蕴等相状,五、建立蕴等的理由,六、蕴等前后次第的所以,七、蕴等的名义,八、经中对蕴等所说譬喻的意义,九、以实有假有等六十门广分别。在最后诸门分别中又每门都以法门的意义、种类以及用此门观察之所为,这三层来作分别。诸门分别原是“数法”的中心部分,所以本论在这方面显示出大乘特别的精神。小乘《阿毗达摩论》里所有诸门分别只为了成立法体的实在,而在本论则门门都显示舍离“法有自性”的执着,而归趋于法空。第二大段从诸法体性相同的方面说其相摄的关系,这有“相”等十一种摄,熟习了这些就可以在观察境界时易于得到略集思的效用。第三大段从诸法体性不同的方面说其相应的关系,这有“不相离”等六种相应。相应的意义特别显著于各种心法的统一上面,因而熟习了它就易于了解“相应依据心法并无实我”的道理。第四大段从诸法在相续中有增有减的方面说其“成就”的意义,这有“种子”等三种成就,熟习了这些就能对世间法的兴衰不作决定的看法。如上运用摄,相应,成就三种法门都着重在帮助法空的理解,这和小乘的《阿毗达摩》是有不同的。以上四大段相当于《阿毗达摩》中“数法”的一方面。其次,“谛决择集”第二,详说四谛法。苦谛说有情世间及器世间,集谛说烦恼和从他增上所生的诸业,灭谛说在诸法实相上断灭诸有漏法,道谛说资粮等五道能断集证灭。再次“法决择集”第三,在十二分教的基础上详说佛教的意义。再次,“得决择集”第四,说能修习的种种人(补特伽罗)和所修的种种现观。以上决择的谛是佛教所诠之理,法是佛教能诠之教,而得是依教修行,合拢来相当于《阿毗达摩》里“对法”的一方面。最后,“论议决择集”第五,用义理等六门说明释通诸经要旨的方法,又从论轨法门说明论议胜他的方法,这一决择即相当于《阿毗达摩》里“解法”和“伏法”两方面。这样全论五集表现了《阿毗达摩》的四个方面,所以说它是一部规模完备的论书。

另外,《阿毗达摩大乘经》是大乘瑜伽学系立说的重要典据,但是此经既未翻成他国的文字,原本也早散失了。《摄在乘论》虽以经为据,只是解释其一品,而不完全。惟有《集论》才是遍集经义,也就是汇集一经所有应该思考分别的观点而无所遗漏。由此,我们从论文里,特别是和《瑜伽论》说法有不同的地方,可以想见《阿毗达摩经》的全貌,这是极有意义的。

《集论》原本在印度已经散失,后来印度人在中国西藏发现了此论的梵本断简(约存全论的五分之二,为十一世纪初叶的写本),1950年,经普拉汉校订并从汉、藏译本返译梵文补其残缺而出版。

无著撰成《集论》之后,其门人觉师子曾为作注,对于论说多所补充,后来安慧更糅合本释二文以为一体,成《集论释》,原本现存一部分。此外还有净月所作的释论,原本已佚。

《集论》在中国唐代永徽三年(652)由玄奘译出,题名《大乘阿毗达摩集论》,七卷。其内容依据论首的总集颂将原来第一集的四大段分开为摄、相应、成就三法,共四品,总名为“本事分”,其余四集为四品,总名为“决择分”。安慧所糅合的《集论释》则在其前六年的贞观二十年(646)早经译出,题名《大乘阿毗达摩杂集论》十六卷。其内容和《集论》译本一样,改成二分八品。又因其体裁和《杂心

论》之发展《心论》别成一书的有些相似，所以译本改题为《杂集论》。又此论即代替《集论》为瑜伽十支论之一，因此玄奘门下十分重视它，作注甚多。现存的有窥基的《杂集论述记》十卷，玄范的《疏》十卷。已佚的有灵隽的《疏》十六卷，智仁的《疏》五卷，胜庄的《疏》十二卷，元晓的《疏》五卷，太贤的《古迹记》四卷等。另外，《集论》有藏文译本。论注也有藏译，十卷，五品，作者题为最胜子。此外还有杂糅论释藏译本。以上各本的译者，胜友即系安慧的再传弟子，他对本论的传授是有其渊源的。从他传与译人智军、龙种等，这样相承而下，直到布敦、法祥，宗喀巴，传授不绝，现在格鲁派的教学中，将此论和俱舍等观，以为对法学的基本曲籍。学者注疏著名的，即有布敦的《日光疏》，结曹的《善释对法海藏疏》等。

因明正理门论

《因明正理门论》一卷，陈那造，唐玄奘于贞观二十三年(649)在弘福寺译出。书名“因明”一词，梵本原来没有，译者为要表示此论的性质而加上去的。大藏中另存义净(635～713)所译《因明正理门论》一卷，论本部分和奘译完全一样，仅仅开头多了“释论缘起”一段。这一段最后说：“上来已辨论主标宗，自下本文随次当释。”可见义净拟译的是一种释论而非论本，他只译了一点，后人取奘译论本凑足一卷，录家因而误传，大藏中亦相沿未改。

作者陈那，传说是世亲门人，擅长因明。其有关因明的著书凡有八论，《理门论》即其一种。(见义净《南海寄归传》卷四，八论除《理门》外，余七为《观三世论》、《观总相论》，《观境论》、《因门论》、《似因门论》、《取事施设论》、及《集量论》，其中《因门》、《似因门》二论，现不传，余有汉译或藏译本。)陈那因明著述，可分两个时期，前期以论法为中心，后期以认识论为中心。《集量论》为后期代表作，《理门论》则为前期代表作。故论文开首即标出宗旨：“为欲简持能立能破义中真实，故造斯论。”全论分两大段，第一大段论述能立及似能立，第二大段论述能破及似能破。

本论首段分真能立和立具。在真能立方面，唯取随自意乐而立宗义，并须避免种种相违的似宗。此类似宗可分析为五：一、自语相违，二、自教相违，三、世间相违，四、现量相违，五、比量相违。其次，依因之三相改五支论式(宗、因、喻、合、结)为三支比量，使因明论证开始具有演绎推理的必然性。论式中的因(或中词)须立敌共许，方能令敌生忆念。依此忆念方生了智，依此了智方能成宗。所以违背因之初相——遍是宗法性(遍有法皆具此因，)就犯四不成过：一、两俱不成，二、随一不成，三、犹予不成，四、所依不成。依因之后二相——同品定有性与异品遍无性，配合成为九句，以为因的真似的刊定。九句即：一、同异品共有，二、同品有异品无，三、同品有异品俱，四、同品无异品有，五、同异者均无，六、同品无异品俱，七、同品俱异品有，八、同品俱异品无，九、同品俱异品俱。在这九句中，只有第二同有异无与第八同异俱无是正因，第四、第六属“法自相相违”，其他五种都犯“不定”过(威利布萨那《印度逻辑史》中认为发现二、八为正因，据他所知道的是以陈那为第一人)。二、八所以成为正因，其关键不在于同有或同俱，主要是在于异无。如立“声是无常，所作性故，同喻如瓶，异喻如空”。同品之瓶，有“所作性故”这个因，而异品之空却没有，同有异无，当然是正因。但如立：“声是无常，勤勇无间所发性故，同喻如瓶如闪电，异喻如空。”这“勤勇无间所发性故”因，于瓶有，而于闪电无，虽不同于第二同品遍有，而依“勤勇无间所发性”因，仍祇成立声是无常宗，不会成立声是常宗，所以也是正因。玄奘所译因明论书，对于因之第二相，不译成同品

遍有性而译成同品定有性，正是体现了陈那将正因分为同有异无和同俱异无两类的精神。陈那由第四、第六句和正因相反的方面，又发展说有四相违与“相违次定”的相违因。在喻支方面，陈那又明确了论式上合和离的正确作法，同喻的合作法，是以因(中词)合宗(大词)，举例说：什么法上有所作法，就什么法是无常，异喻陈那的离作法是由宗离因，举例说：什么法不是无常，什么法上便没有所作性，反此，就有“倒合”、“倒离”之过。其次，谈到立具，即是现量与比量。现量有四类：一、五识，二、和五识同起的意识，三、贪等心所的自证分，四、定中离教分别的瑜伽现量。比量有两层：一、从现量或从比量而来的审了宗智，这是远因；二、忆因之念，才是近因。因为由于回忆才明白因与宗有必然的联系，如正面了解有烟应有火，所作应是无常，反面也明确了无火必无烟，常必非所作。可见比量的决定智(果)实合审宗智(远因)与忆因念(近因)而生。至于陈那为什么只说现比二量，其根本理由，就是所量之境不外自相(特殊)与共相(一般)。事物的本身或者它的特定的意义，各依附着它的本身而不通到其他方面的叫做自相，譬如风声，无关其他的声音，就是事物的本身。无常只指风声而不指其他，这叫做特定的意义，都是属于自相。如有法体或义象缕贯华，那就是共相。譬如“声”的概念，通于人声、钟声、鸟声、树声、雨声等。又如“无常”的概念，通于瓶盆草木鸟兽等，都属于共相。认识自相的叫做现量，因为是对现在的事显现现成证知的。认识共相的叫做比量，因为是有待三相推比才决定知道的。在人类知识的领域内，除了自相共相，再也没有所量之境，所以能知之量，也只限于现量和比量，不容增减。

本论第二大段述能破与似能破。在能破方面，可分为六类：一、支缺(缺一有三，缺二有三而无全阙)，二、宗过，三、因过不成，四、因过不定，五、因过相违，六、喻过。似能破方面，用以上能破的标准，衡量过去所说的过类，只取其十四种：似宗过破有一，叫做常住相似。似缺因过能破有三：一、至不至相似，二、无因相似，三、第一无生相似。似喻过破有二：一、生过相似，二、第三所作相似。似不成因破，凡有四种：一、无说相似，二、第二无异相似，三、第二可得相似，四、第一所作相似。似不定因破有九：一、同法相似，二、异法相似，三、分别相似，四、犹予相似，五、义准相似，六、第一第三无异相似，七、第一可得相似，八、第二可得相似，九、第二无生相似。似相违破有一，叫作第二所作相似。除了重复以外，共有十四过类。

本论详于立破，对于现比量论述则较少，这表示作者在著此论时，还保留一些旧观点，并未形成量论(包括认识论和逻辑)的整个体系。但作者不久即以本论为基本资料，而另著《集思论》，不再以现比量为能立的资具，而予以独立的地位，大成了量论的组织，所以本论也含有从论法到量论的过渡意义。

译者玄奘在印度游学时，对于因明反复钻研，有很深的造诣。他回国五年继译商羯罗主《入正理论》之后译出了本论。译本既出，他门下弟子，竞作注疏。后人相继撰述，可考者，有神泰的《述记》一卷(今存本不全)，太贤的《古迹记》一卷，大乘光的《记》二卷，圆测的《疏》二卷，文轨的《疏》三卷，净眼的《疏》三卷，胜庄的《述记》二卷，憬兴的《义钞》一卷，道证的《疏》二卷、《钞》二卷，玄范的《疏》二卷，定宾的《疏》六卷，文备的《疏》三卷、《注释》一卷、《钞》一卷，崇法师的《注》四卷，以上可惜大都已佚失不传。此外，窥基《因明大疏》尝引本论论文(日人宝云等尝引用以注疏本论)，但也详前略后。随后慈恩宗势力衰微，《理门》一论遂至无人过问了。近代中外学者研究成果较大的有如下列：

一、欧阳渐撰：《因明正理门论本叙》(1930)，将此论的要义和《入正理论》、法称因明的同异详略问题，做了极其扼要的叙述。

二、吕澂与释印沧合撰:《因明正理门论本证文》(1927),此作对勘《集量论》,考正译文,注出同异,可助理解,兼明学说的渊源。

三、丘檗撰:《因明正理门论斠疏》六卷,依据证文广为辑引解释,据其例言:"斠疏辑成,綦难匪易。一疑之析,动经浃旬,一词之出,遍征众籍,采缀纶贯,几经审慎。"显见他费了不少功力。

四、日人宇井伯寿撰:《因明正理门论解说》(1929),篇首有序论,将陈那的因明、《正理门论》在因明的地位以及西欧与印度学者对《正理门论》及《入正理论》混淆的说法,都作了相当详尽的批判叙述。其解释部分,除依据旧说,更采取西欧学者新的研究并征引梵本,作出正确的解释。宇井伯寿后更于1950年,将《正理门论》译成日文,列入所著东洋的论理附录。

五、意人将《正理门论》译成英文(1930),对照《集量论》,详加附注。

因明入正理论

《因明入正理论》,一卷,商羯罗主造,唐玄奘于贞观二十一年(647)在长安弘福寺译出。作者商羯罗主的历史已难详考,据窥基《因明入正理论疏》说他出于陈那门下。今从他的著作对于陈那晚年成熟的量论学说很少涉及,他可能是陈那早年的弟子。又陈那久在南印度案达罗一带讲学,而天主此论的主要内容后来也被吸收在南印泰米尔语文学作品之内,由这些事实的旁证,作者可能是南印度的人。

本论之名"入正理",有两层意义:其一,陈那早年关于因明的重要著作是《正理门论》,文字简奥,不易理解,本论之作即为其入门阶梯,所以称为入正理。其二,正理是因明论法的通名,本论为通述论法的门径,所以称为入正理。窥基曾说此论"作因明之阶渐,为正理之源由",这是很恰当的论断。

本论的全部内容,在开头有总括一颂说:"能立与能破,及似唯悟他。现量与比量,及似唯自悟。"这就是后人通说的"八门(能立、似能立等)二益(悟他、自悟)",实际包涵了诸因明论所说的要义。

这八门二益虽然不出陈那诸论的范围,但本论是做了一番整理补充的功夫的。特别是在似能立一门里,依照宗、因、喻三支整理出三十三过,以便实用,可说是一大进展。这三十三过是似宗九过,其中相违五种,不极成或极成四种;似因十四过,其中不成四种,不定六种,相违四种;似喻十过,其中由于同法的五种,由于异法的五种。本论对于这些过失,都作了简要的说明,并举了适当的例证。

本论辨别三支过失那样的精细,完全是以构成论式的主要因素"因的三相"为依据。这三相即遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性。三相的理论虽然从世亲以来就已组成,又经过陈那用九句因刊定而渐臻完备,但到了商羯罗主才辨析得极其精微,象他对于因的初相分析,连带推论到宗的一支,需要将宗依即有法(论题中的主辞)和能别(论题中的宾辞),从宗体(整个论题)区别开来,而主张宗依的两部分须各别得到立论者和论敌的共同承认而达于极成。因此在似宗的九过里也就有了能别不极成、所别不极成、俱不极成三种,这些都是陈那著作中所未明白提出的。另外,他对因的第二、三相的分析,连带将陈那所立因果里的相违决定和四种相违一一明确起来,不能不说是一种学术上的发展。

本论是一部极其精简的著作,词约而义丰,但仍包括不尽,所以在论末更总结了一颂说:"已宣少句义,为始立方隅,其间理非理,妙辩于余处。"这是要学者更参照陈那所著的理门集论而求深入的。

本论的内容和特点,大概如上。

本论的译者玄奘在印度游学时,对于因明到处参闻。他回国三年之后就译出了本

论。译本既出，玄奘又口授讲义，都是创闻新说，所以他门下弟子，奉为秘宝，竞作注疏。其中大庄严寺文轨和慈恩寺窥基所作尤为流行。轨《疏》三卷，制作较早，后称“旧疏”。基《疏》三卷，解释繁广，后称“大疏”。奘门最后惟窥基一系独盛，他门下慧沼相继撰《义断》一卷，《纂要》一卷，《续疏》(这是补足基《疏》末卷的)一卷；再传智周，又撰《前记》三卷，《后记》三卷，都简别他家异义而宣扬窥基之说。此外还有道邑的《义范》三卷，道巘的《义心》一卷，如理的《纂要记》一卷，也是发挥窥基学说的，可惜已佚失不传。

本论在玄奘门下，不但传习很盛，并且立破方法还被运用到各家著述之中，因而成为研究慈恩一宗必需通达的要籍。只是历史不久，即跟着此宗势力的衰微，而逐渐无人过问。此论流传于日本，反而得着很大的发扬，传承不绝，著述解说也极多。直到清代光绪二十一年(1895)，杨仁山居士才从日本将窥基的《大疏》刻本取回中国，核对流通，这才重新引起学人对于本论的研究。

本论的梵文原本因为一向受印度耆那教徒的重视而保存。在第十二世纪时，耆那教徒子贤曾为之作注，相继有胁天的复注和吉祥月的复注，现都存在。1930年，德鲁瓦校刊了本论梵本和师子贤注、胁天复注原本，合册出版。次年，米洛诺夫又从注书里辑出论本刊登于《通报》之上。1933年宇井伯寿又对校各梵本勘成本论的定本，附载在所著《佛教论理学》之末(并还作了新的日文译本)这样本论的原来面目就大白于世了。

其在西藏，本论曾有过两种译本。初译的一种是从汉译本重翻，这是汉人胜藏主和度语教童所译，并经汉人法宝校订，但误题本论作者之名为方象(即是域龙的同意语，乃陈那一名的翻译)。后译的一种是从梵本直接译出，这是迦湿弥罗一切智护和度语名称幢祥贤所译，时间较晚，故在《布敦目录》等旧录上未载。这一译本，大概是受了旧译本误题作者名字的影响，也将著论者题作陈那，并还错认本论即是陈那所作的《理门》，而在译题之末加上一个“门”字。以上两种译本都收入《西藏大藏经》丹珠尔中，经释部第九十五函，但德格版、卓尼版均缺第二种译本。又第二种译本1927年拔查恰尔雅校刊出版，收在他所校刊的梵文本《入正理论》的第二部分。

就因为西藏译本上一再存在着错误，近人费德雅布沙那在所著《印度逻辑史》中依据藏译详细介绍了本论，也看成它是《理门》同本而出于陈那手笔，由此在学者间对于本论与《理门》是一是二，以及作者是陈那还是天主，引起很长久的争论。其实，如果相信最早传习此论的玄奘是学有师承的，那末，他说本论作者是天主，也一定确实不容置疑的。至于本论和《理门》完全为两事，则玄奘另有《理门》的译本存在，更不待分辨而明了。

大乘百法明门论

《大乘百法明门论》，世亲造，唐玄奘于贞观二十二年(648)在长安北阙弘法院译出。

作者世亲为印度大乘佛教瑜伽系学者，著述弘富，有千部论师之称。其所造论译成汉文的约三十部，此《百法明门论》即其一种，被称为瑜伽十支论之一。本论是据《瑜伽》五分中本事分、略陈名数的著作。内容略以三门分别：一、引经标宗，即“如世尊言”等；二、寻经起问，即“何等一切法”等；三、依问次第作答：先明“百法”以解答“何等一切法”问题，复明“二无我”以解答“云何为无我”问题。

关于明一切法的部分，分五大类，共有百法：第一类心有八法；第二类心所有，有五十一法，又分为六位：一、遍行有五法，二、别境有五法，三、善有十一法，四、烦恼有六法，五、随烦恼有二十法，六、不定有四法；第三类色有十一法；第四类心不相应行有二十四法；第

五类无为有六法。在说明无我方面：初明人无我；后明法无我。本论对于一切法与无我法，都作了简要的分析，并各举了实例，极易了解。

本来百法的名称，散见于《瑜伽》、《显扬》、《集论》和《五蕴论》等中，但采集百法区分为五大类而加以有系统的说明的无疑是从《百法明门论》开始的。此论主要是剖析一切法和无我理。在一切法摄为五大类的次序上，还贯彻了唯识的精神。论文讲得非常清楚，它说："一切最胜故（心），与此相应故（心所有），二所现影故（色），三分位差别故（必不相应行），四所显示故（无为）。"这是说在有为法中，心法最为殊胜，所以首先提出。其次说心所与八识常相适应；其中有无论那一识起时，必定俱起的，立为"遍行"一类；有对特殊境界才能生起的，另立为"别境"一类；有惟在善心中得生的，另立为"善"之一类；有能引生随烦恼的，另立为"烦恼"一类；有由根本烦恼派生的，另立为"随烦恼"一类；有不同于以上五种心所，于善恶皆不定的，另立为"不定"一类。再次说色法不是独起的，乃是依着心法及心所法而变现的影像。再次说不相应行法、如得、命根等二十四种法，也都不是独立的法，乃是依著心法、心所法及色法差别假立的。再次说无为法需要借着前四种法断染成净而显示。由此可见五类的区分，虽有些象《俱舍论》等之说，而其实是世亲借以建立唯识理论的基础，一举心识就百法齐彰、系统秩然。其次，此论是剖解无我道理。此包括补特伽罗无我和法无我。五蕴心法色法都是相互依缘而有，其中都无实我可得，如执蕴为我，蕴则非一，究竟色法是我？还是心法是我？一一心所法是我呢？如执离蕴是我，我又在哪里？故知"人"之一名，但依五蕴假立，都无主宰实自在用，由此说补特伽罗无我。其次蕴、处、界诸色法心法，也是相互依缘而有，绝没有独立常存之一物。换句话说：即一切法都无实自性可名为我。此二无我理概括大乘教义是非常重要的概念。义忠《百法明门论疏》说："天亲降跡造论时代，正显第三非空有教、初陈百法明遣执空，后答无我为除有执。若但判文明法中无我者，虽除有病，空执仍存。"由此可见本论基本精神之所在。

本论译出以后，玄奘门下制疏者有好几家，但后来唐潞府沙门义忠的《疏》最为流行。义忠十三岁时听慧沼（650～714）讲《涅槃经》，二十岁后与慧沼就学于慈恩，遂作百法论疏，因为它文义安排得当，移解二无我段以后，不象基师等疏文那样繁琐，所以一直盛行到宋代不衰（见《宋高僧传》卷四），而且由于忠《疏》的盛行，各家热烈地学习，就提高此论的地位到与唯识、因明并驾。唐五代就有许多以专讲这部论名家的。如唐长安青龙寺释道氤，"为众推许，乃登首座，于《瑜伽》、《唯识》、《因明》、《百法》等论，竖立大义六科"。又唐京师西明寺释乘恩也重撰《百法》论疏并《钞》行于西土，其疏祖慈恩而宗潞府，终后弟子传布。又梁滑州明福寺释彦晖，对《因明》、《百法》二论各讲百许遍，著《滑台钞》，盛行于世，又后唐会稽郡大善寺释虚受，对《百法论》有别行义章，汉洛阳天宫寺释从隐，进具后讲《百法论》，周魏府观音院释智佺，前后讲《百法论》可百许遍。

至于旧时《百法论》的注书，在义忠《疏》以外；有窥基的《决颂》一卷、《玄赞》一卷、《述记》二卷；圆测的《疏》一卷；义寂的《总述》三卷、《注》一卷；普光的《疏》一卷；太贤的《疏》五卷、《古迹记》一卷；泰师的《疏》一卷；林师的《疏》一卷；金刚的义门《钞》二卷；择邻的《疏钞》二卷；玄沼的《钞》七卷；义幽的《显要钞》五卷、《科》二卷；崇琏的《聚拾钞》十六卷；景猷述、慧涉删补的《钞》十六卷；诠明的《金台义府》十五卷、《科》二卷、《大科》一卷；智因的《纲要略释》一卷；从芳的《显幽钞》十卷；广陵的《义选钞》四卷，……以上撰著今已多数佚失。

大乘起信论

《大乘起信论》,一卷,马鸣造,梁真谛译。这是以如来藏为中心理论,为发起大乘信根而作的一部大乘佛法概要的论书。

此论的内容分为五分:一、因缘分,二、立义分,三、解释分,四、修行信心分,五、劝修利益分。此中第一章因缘分,列举制造此论有八种因缘,即是造论缘起。第二章立义分,显示大乘的实质有二:一法,二义。法即是众生心,心能摄一切法,有心真如相和心生灭因缘相;义有体大、相大、用大三大,这是诸佛菩萨所乘,故名大乘。第三章解释分,根据立义分的法义,分三大段加以解释:一、显示正义,二、对治邪执,三、分别发趣道相。此中初段显示正义,即显示立义分所说的法义。先释心真如门,显示真如是一法界(即一切法)的总相法门体,不生不灭,离言说相,离心缘相,毕竟平等,无有变异;但依言说分别,有如实空和如实不空二义。次释心生灭门,显示一切法的体、相、用——即依如来藏有生灭心转,它是不生不灭与生灭和合,非一非异,名阿黎耶识。此识有觉和不觉二义;又觉中有本觉和始觉,始觉有不觉、相似觉、随分觉、究竟觉四种差别。在不觉中,又有根本不觉和枝末不觉;由不觉故,生无明业相、能见相、境界相三种细相;又由境界缘故,生智相、相续相、执取相、计名字相、起业相、业系苦相六种粗相。其次说生灭因缘,众生依心(阿黎耶识)、意(业识、转识、现识、智识、相续识)、意识(分别事识)转,一切诸法由此而生,唯心虚妄,由于不了达真如法界,念起无明,有六种染心。其次分别生灭相,说有粗细二种生灭,又有真如、无明、妄心、妄境界四种染、净法薰习;由于此等熏习之力,而生流转还灭之果。以上解说心生灭的法。此下显示大乘自体、相、用三大的义:真如的体、相,不因凡圣而有增减,从本以来自性清净、光明遍照、满足一切功德,即是如来法身。真如的用是报、应二身:报身是菩萨所见,应身是凡夫二乘所见。最后显示由生灭门入真如门的道理。第二段对治邪执,说一切邪执依于人、法二种我见,即凡夫五种人我见、二乘声闻的法我见应加对治。第三段分别发趣道相,是说菩萨发心修行的过程,有信、解行、证三种发心,是信满乃至十地菩萨发心修行之相。以上是本论解说大乘的部分。第四章修行信心分,是本论解说起信的部分。是就未入正定聚的众生显示修行而起信之相,要有信根本真如、信佛、信法、信僧四种信心,修施、修戒、修忍、修进、修止观五种修行。另又为修大乘法心怯弱者显示净土法门,令专念佛往生净土。第五章劝修利益分,叙说闻持此大乘法的利益功德。

在以上五分中,第一因缘分又为此论的序分,第二、三、四三分又为此论的正宗分,第五劝修利益分又为此论的流通分。或又以此论最初归敬颂为序分,最后回向颂为流通分,全论文五分为正宗分。

此论文义明整,解行兼重,古今佛教学人盛行传诵。据传当时真谛和他的弟子智恺都造有疏释,随后隋代昙延、慧远也各造疏记、智颉、吉藏的著述中也引用此论文;唐代佛教界对于此论的传习更广,相传玄奘在印度时曾谈到此论的真如受薰之说,彼地学者闻之惊异。玄奘回国后,又将此论译成梵文,传往印度。而在中国由于贤首、天台二宗的兴起,弘赞此论,智俨、法藏、元晓、澄观、宗密各有疏记,湛然著作中也吸收了此论的思想。因而此论入宋以来,流通更盛,一直到近世教、禅、净各家,都以此论为入道的通途而重视它。

此论通传是马鸣菩萨造、真谛三藏译,但在《马鸣菩萨传》和《付法藏因缘传》中,都没有马鸣造《起信论》的记载。又此论所谈如来藏缘起、阿黎耶识转现等义,和马鸣只说空、

无我义(见《尼乾子问无我义经》等)也不相类,因而说是马鸣菩萨造已属可疑。至于此论的译语,和真谛译的《摄大乘论》、《金光明经》、《佛性论》等用语也颇不一致,而译出的年月和地点,一说是梁太清三年(549)于富春陆元哲宅所出(见《历代三宝纪》卷十一),一说是梁承圣三年(554)九月十日在衡州始兴郡建兴寺译出(见智恺《起信论序》),一说是陈世初叶(557~569)译出(见隋彦琮《众经目录》),也莫衷一是。隋法经的《众经目录》卷五则将此论列入疑惑部,认为"《大乘起信论》一卷,人云真谛译,勘真谛录无此论,故入疑"。唐均正的《四论玄义》卷十也说:"《起信论》一卷,或人云,马鸣菩萨所造。北地诸论师云,非马鸣造论,昔日地论师造论,借菩萨名目之,故寻觅翻经论目录无有也,未知定是否。"(此系日僧珍海《三论玄疏文义要》第二转引,现存《四论玄义》无此文。)可见古来对此论的撰造和译者已有疑问。

此论的异译本,有唐实叉难陀译的《大乘起信论》二卷,他的梵本来源有问题,据说是"于阗三藏法师实叉难陀赍梵文至此,又于西京慈恩塔内获旧梵本"(见《新译起信论序》)。其实当时印度已无此论,而此论梵本或系玄奘依据汉文还译之本。如《续高僧传》卷四《玄奘传》说:"又以《起信》一论,文出马鸣,彼土诸僧,思承其本,奘乃译唐为梵,通布五天。"后来此梵本在印度也不存在,因而也没有藏文的译本,如《至元法宝勘同总录》卷九说此论"蕃本阙"。

但此论在汉地佛教界甚为风行,如法藏、元晓、宗密、知礼都说此论通依诸大乘经,慧远、智旭说此论是别依《楞伽经》而作,又因此论劝修净土,因之唐、宋以来在汉地发展的贤首宗、天台宗、禅宗、净土宗各派学人对于此论盛行弘讲。而此论思想对于近世佛教学术界的影响也很大。

关于此论的注疏等撰述甚多,现存的有梁代智恺(?)的《一心二门大意》一卷,隋代昙延的《论疏》二卷(现存上卷),慧远的《义疏》二卷,法藏的《义记》五卷、《别记》一卷,宗密的《注疏》四卷,昙旷的《略述》二卷(敦煌写本)、《广释》若干卷(同上),宋代子璿的《疏笔削记》二十卷、《科文》一卷,明代真界《纂注》二卷,正远的《捷要》二卷,德清的《直解》二卷、《略疏》四卷,通润的《续疏》二卷,智旭的《裂纲疏》(释新译)六卷,清代续法的《疏笔削记会阅》十卷,民国梁启超的《考证》一卷等。

此外,据《历代三宝纪》卷十一说:真谛三藏于梁太清三年出有《起信论疏》二卷,这大概是传说。其他的佚失的疏记,有梁代智恺的《论疏》一卷(?)、《论注》二卷(?、见《义天录》),唐灵润的《论疏》若干卷(见《续高僧传》中《灵润传》),智俨的《义记》一卷,《疏》一卷,宗密的《一心修证始末图》一卷,传奥的《随疏记》六卷(均见《义天录》),慧明的《疏》三卷(见《东域传灯录》),宋代知礼的《融会章》一篇(见《四明教行录》),仁岳的《起信黎耶生法图》一卷(见《佛祖统记》),延俊的《演奥钞》十卷,元朗的《集释钞》六卷,智荣的《疏》一卷(均见《义天录》)等。

此论在朝鲜、日本流行亦广。朝鲜古代僧人有关此论的著述,现存有元晓的《疏》二卷、《别记》二卷,大贤的《古迹记》(即《内义略探记》)一卷,见登的《同异略集》二卷。此外已佚本还有元晓的《宗要》一卷、《大记》一卷、《料简》一卷,憬兴的《问答》一卷。

日本有关此论的章疏亦多,现存有湛睿的《决疑钞》一卷、圆应的《五重科注》一卷、亮典的《青释钞》五卷、即中的《科解》二卷、贯空的《注疏讲述》一卷、昙空的《要解》三卷、藤井玄珠的《校注》一卷、《讲述》一卷、村上专精的《达意》一卷、《科注》一卷、汤次了荣的《新释》一卷,望月信亨的《研究》一卷、《讲述》一卷等。此外日本学者有关法藏的《义记》的注释也多至数十种。

中　论

《中论》，龙树菩萨造，是破斥部派知见而显示自宗基本理论的著作。姚秦鸠摩罗什法师以弘始十一年（公元409年）于长安大寺译出。龙树造《无畏论》十万颂，其中有自作《中论》的注（见《龙树传》）。此文五百颂在罗什时就有七十多家的注解，罗什认为青目的注最好，一同译出共四卷。此论讲实相中道，揭橥中观，故名《中论》。即影法师在《中论序》中所说："不滞于无则断灭见息，不存于有则常等冰消，寂此诸边故名曰中，问答析微所以为论，是作者之大忌也。亦云中观，直以观辨于心，论宣于口耳。"

《中论》对"中观"下一定义，见于第二十四品《观四谛品》末颂，画龙点睛，一语道破全书要义："众因缘生法，我说即是空。亦为是假名，亦是中道义。"中国佛学家如三论宗、天台宗等，都很重视这一颂。因颂中有三个"是"字遂称为"三是偈"，天台宗把"空、假、中"看成是谛，又称为"三谛偈"。颂的原意是批判部派佛学的知见。佛学的根本原理是缘起，其中"一切有部"主张偏有，把凡是从因缘而生的法都说成是实有。此颂就是针对它的。"众因缘生法"是指缘起。缘起之法有两个方面，第一是无自性，即空"我说即是空"。这空是存在认识之中，以言语表现出来的，所以说"我说"。所谓法、事物、现象等本身，无所谓空与不空。仅仅这样认识空还是不够的，第二还应该明白诸法是一种"假名""亦为是假名"。如果光说空，不是否定了一切了吗，世界上何以又有千差万别的事物呢？因此说法虽是空，还有假名。"假"在别处也译为"施设""假设"，都是指概念的表示。概念表示不外乎语言、文字（佛学也叫"名言"）。对缘起法，不仅要看到无自性（空），而且还要看到假设（假有）。因其无自性才是假设，因为是假设才是空。这样看缘起法，既不着有（实有），也不着空（虚无的空），就"亦是中道义"。中观思想是直接由缘起空思想发展来的，这就是龙树的中观方法，对中观下的定义。"中"是从"空"发展出来的，是对空的进一步认识，由此连带产生着假又综合"空""假"而成立"中"。部派佛学把"空"看成极端而误解为否定一切，一说空就会破坏四谛、四果、四向、三宝等佛法；佛法的因果既无，世间因果也不能离佛说因果而存在，也破坏了世间法。为了清除这种误解，龙树对空的真义作了进一步说明，也有一颂："汝今实不能，知空空因缘，及知于空义，是故自生恼。"说他们对空的三重意义；一、空的本身，二、空的因缘，三、空的意义不了解，所以产生误解。要不误解，应先了解空的本身是什么，同时要知道为什么要讲空，最后还要了解空的实际应用和它的意义所在。空的所为，在于显示胜义谛。佛学把佛说法分成层次，有了层次才能了解佛法的真义。要分层次就得有个标准，这个标准叫谛。一般以二谛为标准，以世俗谛来说一切法是有，以胜义谛来说一切法是空。所以说"空"的作用之一是为显示胜义谛。空的实际应用就在于有空才能有种种设施，如四谛、四果、四向、三宝等等。如果没有空，一切法都有决定不移的自性，就无法作这些安排。所以中观把空同假名设施连带起来看，是对空的进一步认识的必然。

《中论》一书集中表现了龙树的主要思想。原始要终地讲，就是论中所提出的"八不中道"和"实相涅槃"两种理论。前者属于"境"的部分，后者则与"行""果"相关。

八不中道见于《中论》开头的两个归敬颂，虽只是本文的引子，但正如青目《释》指出的，它解明了写这部论的目的。后来无著写《顺中论》解释这二颂全名为《顺中论义入大般若初品法门》，即认二颂为大般若初品十万颂的入门。论开头还说"如是论偈，是论根本，尽摄彼论"。这可代表印度学者的看法。

中国的三论宗人对这二颂也说成是"诸佛之中心,众圣之行处","正观之旨归,方等之心髓",将它看得特别重要。原来佛学的根本思想就在于正确说明因果现象,即所谓缘起的道理。原始佛学是从十二缘起,即无明缘行乃至生缘老死来解释人生现象的。后来有所发展,不但涉及到人生现象,而且以人生为中心扩大到宇宙的一切现象去,看成都是互相依待,并看出其中的主要条件所在。因此就在缘起的基础上,发展出两种极端看法:一是有部认为一切都有缘起做根据,不是凭空产生,所以一切现象都是实有的;一是大乘初期的方广道人,认为因缘生法是空,一切不实在,一切虚无,又陷入"空"的极端。到龙极时期,他认为释迦提出的缘起是全面的,不单纯说有说无,而是有无的统一。从因果关系上说有无,所能推论出来的现象不外生灭、常断、一异、来去等现象,这些都是由时空上因果相望而说的。真正的缘起说对八个方面都不能执着,因而提出八不中道:"不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出。"如果偏执生或灭等就等于无用的废话或不正确的戏论。而佛所说的缘起是超出戏论,消灭戏论,也可说寂灭状态,所以颂说"能说是因缘,善灭诸戏论"。用这种观点讲因果,是过去所有各种因果说中说的最完善的,所以说"我稽首礼佛,诸说中第一"。缘起理论超出这一戏论,才能得出对现象实在的认识,达到真实,名为实相。

八不中道是关于认识"境"的理论。从"行"、"果"的实践方面,佛学最终目的追求涅槃。随着缘起说的发展,讲涅槃也联系到一切法,不是消极的消灭就了,而是应该去掉不相干的戏论,显示一切法的本来面目,即实相;其实践的基础就是"显示实相",涅槃究竟境界乃来自对实相的认识、应用。世间是流转生死的,涅槃是超出生死流转的,但是世间一切现象是毕竟空,以空为实相,这实相也就成为涅槃的内容,所以世间与涅槃是一回事,由实相把两者统一起来了(当然两者不可混同)。世间即涅槃,在趋向涅槃过程中,不应离开世间去另求涅槃。世间是无尽的,趋向涅槃的实践过程也应该是无住的。八不中道与实相涅槃可以概括龙树的学说。

龙树破他执的方法有其基本原则,在《中论·观五阴品》最后二颂曾经提到,只是译者未能将这一精神译出来。颂文说:"若有人问者,离空而欲答,是则不成答,俱同于彼疑。若有人难问,离空说其过,是不成难问,俱同于彼疑。"原意是说,龙树破他是以"空义"做武器,同时声明自己的武器也是空。空义是全面的,不留给他人以反击余地地说:"为什么你自己却保留了'空'?"龙树在《无畏论》中特别说明此两颂为一切空义章中要义,但青目释中未引这句话,罗什的译文也忽略了。

《中论》是讲破的,但各品都冠以"观空"字,比较客气,含有商讨的意味,这是因为破的对象都属佛教内部知见。《中论》破异论所用的方法常是进退两事征求,如破因果说:"果先于缘中,有无俱不可,先无为谁缘,先有何用缘。"或者三事周遍穷诘,如破去来说:"已去无有去,未去亦无去,离已去未去,去时亦无去。"在破的方式上,用得最多的是假言推理,先假设一论题,然后加以否定,如"若果非有生,亦复非无生,亦非有无生,何得言有缘"。《中论》破义:非无因、非相违、非无穷、非无体、非无果之因、无因之果,不到,不违教,相因待,已法不更法,一法不二体,有如是等义。

《中论》的关键性重要义理大致如上,顺次读文则如下:观生灭去来法,相应在因缘去来二品。观蕴处界法,相应在六情五阴、六种三品。观二取法,取之为人法能所,相应在染染者,作作者,然可然三品;取之为有无为相、根受所依,相应在三相本住二品。观十二支法,生死五蕴,相应在本际与苦二品;无明缘行、三和合触,相应在行与合二品;有及取爱,相应在有无缚解及业三品。观二空法,相应

在法、时、因果、成坏四品。是等诸法观属于染。若观属净,相应所在,则人之为如来品,相之为颠倒品,行之为四谛品,果之为涅槃品。以上是观菩萨大乘法。观四谛起,观诸见执,相应在十二因缘及邪见二品。这是观声闻小乘法。诸有所执,生灭、去来、三科、二取乃涅槃,有决定性,如虚空华本无所有。缘生无自性,生亦无自性,缘亦无自性,都无自性,起而无起,宛然而寂然,所谓染法净法大法小法者皆如幻如化不坏假名。《中论》中示究竟旨归说:"大圣说空法,为离诸见故,若复见有空,诸佛所不化。"此所谓实相中道义。

《中论》注释著名的有:龙树自注《无畏疏》,佛护《疏》,德慧《疏》,安慧《中观释论》,清辨《般若灯论》,月称《疏》,天奋《疏》,德吉祥《疏》等。汉文译传安慧、清辨之说,藏语丹珠藏中无畏、佛护、月称之书犹存。隋吉藏弘关中旧义,创三论宗,著有《中观论疏》,均可资钻研。

摩诃止观

《摩诃止观》,十卷(或二十卷),隋智𫖮说,灌顶记,是天台宗详述圆顿止观法门的主要著述,为天台三大部之一。即天台宗开祖智𫖮大师,于隋文帝开皇十四年(594)四月二十六日起,在荆州玉泉寺,一夏九旬间朝暮二时讲出,弟子章安灌顶笔录成书。原来题名《圆顿止观》,后来改称《摩诃止观》,前后有三本,现行本是第二本(通称广本)的再治本。

《摩诃止观》全书分作序分、正说分两部分:序分是记录者灌顶略说本书的缘起,正说分是智𫖮讲说圆顿止观法门的记录。略说缘起中,先叙述本书的说主、说时、说处及其概况,次叙述关于圆顿止观法门的师资传承,其中又分作金口、今师两种。金口相承指远从佛世尊经过迦叶、阿难、商那和修乃至马鸣、龙树、提婆等脉脉相传,到第二十四世师子遇害而法统绝。今师相承是指北齐时代(550~577)的慧文禅师,依龙树《大智度论》及《中论》的偈文,悟入空、假、中三谛圆融之理,由此构成一心三观的禅法。后来把这个法门传授南岳慧思,慧思把它和《法华经》相结合而构成他的实相论,双弘定慧二门。智𫖮师事慧思,传受渐次、不定、圆顿三种止观,其中《摩诃止观》便是发挥他自己的观行体系,显示圆顿止观法门的深旨,行解双远,最为精要。

正说分开作十章:一、大意,二、释名,三、体相,四、摄法,五、偏圆,六、方便,七、正观,八、果报,九、起教,十、旨归。这简称为十广。十广的第一大意章,把以下的九章概括作发大心、修大行、感大果、裂大网、归大处五段。略举全书的大体,这简称为五略。合称五略十广。

第一,大意章。一、发大心段,叙说为求大菩提而想修习止观的要先发大菩提心,其中先舍弃发地狱、畜生、鬼、阿修罗、人天、魔罗、尼犍(即出家的外道)、色无色、二乘十种心;次说四谛、四弘、六即是真实法,并分别偏圆发心之相。说明要依无作四谛,体达法性和一切法无二无别,由此起大慈悲,发三谛圆融的四弘誓愿,上求下化,才是发真正菩提心。这是十广中前五章的大意。二、修大行段,说虽然已经发心,还必须拿实践观行作阶梯,经论所说行法众多,略举常坐、常行、半行半坐、非行非坐四种三昧。常坐三昧,以九十日为一期,独居静室,结跏正坐,专念法界,相续不断。常行三昧,也以九十日为一期,身常旋行不息,口常唱阿弥陀佛,心常念阿弥陀佛。半行半坐三昧,以七日为一期,依《方等经》持咒旋绕百二十匝,却坐思维,更起更坐,周而复始,或依《法华经》,或行或坐读诵此经。非行非坐三昧也称随自意三昧,在一切时中,一切事上,随意修习止观,经功四远、六作、六受而具备三观的行相,将心安住于法性一相无相的谛理上。这是十广中第六方便、

第七正观两章的大意。三、感大果段，叙说行者所修观行随顺中道，就会感得清净胜妙的报身之果。这是十广中第八果报章的大意。四、裂大网段，叙说行者用止观观心，内慧明了，恒沙佛法一心中晓，不但能裂破自己于诸经论所起疑网，而且能逗机设教，随顺十界众生而为说法，以裂破其他有情的疑网。这是十广中第九起教章的大意。五、归大处段，叙说化他成熟，归入法身、般若、解脱三德秘藏的大涅槃处。这是十广中第十旨归章的大意。

第二，释名章。解释止观的名义，分说相待、绝待、会异、通三德四点意义。先说止观有三义：一、止息止，即止息一切的心想；二、停止止，即停住于谛理（诸法实相真如理）上；三、非止止，即对不止叫它作止。次说观有三义：一、贯穿观，即妄想的动乱停止，真智显发，穿灭烦恼；二、观达观，即体达诸法实相真如理；三、非观观，即对不观叫它作观。以上是可思议的相待止观。至于不相对待，不可思议，所有的烦恼、业、果乃至教、观、证等都不生，止不止都不可得，真慧开发，断绝凡情妄想攀缘诸法实真如理所起推画分别，直下契证独一法界，这便是绝待止观。关于止观的异名，诸经论或者叫作远离，或者叫作不住、不著、无为、寂灭、不分别、禅定等，这都是止的异名；或者叫作知见、智慧、照了等，这都是观的异名。于绝待止观中，会同所有止观异名，这谓之会异。这个止观两字和涅槃的法身、般若、解脱三德相通，从而和所谓三菩提、三佛性、三宝等一切三法相通。这便是通三德。

第三，体相章。分说教相、眼智、境界、得失四点，解释止观的体相。先说藏、通、别三教的止观相，加以简别；次说圆顿教三观三止相即互融的止观相，次第三止三观同成一绝待止观，无有障碍，具足无减，这就是圆顿教止观体。次说由次第三止观而得的三眼（慧眼、法眼、佛眼）、三智（一切智、道种智、一切种智），和由不次第止观而得的五眼（肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼）、三智所知所见的不同，显示从诸门入理就是得体有异，而只有用不可思议一法的眼智能得圆顿止观体。次显示眼、智所对的境界就是三谛理，有随情说（即随他意语）、随情智说（即随自他意语）、随智说（即随自意语）权实的不同。最后分别申论藏、通、别三教的得失，而圆教的教证都不可思议，自行化他都得寂照不二的实体，有得无失。

第四，摄法章。明止观遍摄一切诸法、一切理、一切惑、一切智、一切行、一切住、一切教，用止观来该摄，无不毕尽。

第五，偏圆章。分别止观所摄一切的偏圆，用大小、半满、偏圆、渐顿、权实五双来料简。就中偏圆门明前四时三教的止观都偏，只有圆教的止观，一心三谛是圆。

第六，方便章。以上从第二章到第五章，都是修习止观的基本知识；以下第六、第七章，详示修习止观以前的加行及正式修习止观的方法。

本章说入正观的加行有二十五方便，分为五类：即具五缘、诃五欲、弃五盖、调五事，行五法五科。先须具备五缘以为入道的先决条件：一、持戒清净，二、衣食具足，三、闲居静处，四、息诸缘务（生活、人事、技能、学问），五、得善知识。助缘已经具备，应当诃斥五欲：一、诃色，二、诃声，三、诃香，四、诃味，五、诃触。既已外屏嗜欲，应当内净心神，弃绝五盖：一、弃贪欲盖，二、弃瞋恚盖，三、弃睡眠盖，四、弃掉悔盖，五、弃疑盖。贪欲等五法，盖复心神，障碍定慧，所以叫它作盖。盖复既已蠲除，心神趋于寂静，应当调节五事：一、调食，令不饥不饱；二、调眠，令不节不恣；三、调身，令不宽不急；四、调息，令不涩不滑；五、调心，令不沉不浮。四科既已具备，更须勤行五法：一、欲，欲离妄想颠倒，欲得禅定智慧；二、精进，坚持禁戒，弃绝五盖，初中后夜，勤行精进；三、念，念想世间一切都可轻可贱，只有禅

定智慧可重可贵；四、巧慧，筹量世间乐和禅定智慧乐的得失轻重等；五、一心，念慧分明，明见世间一切都可患可恶，只有智慧功德可尊可贵。这二十五法，是一切禅慧的方便，必须具足。本书中又把方便分作远、近两种，把这二十五法叫做远方便，而以下面的十种境界为近方便。

第七，正观章。是本书的中心，正说天台一家观行的方法，其中先叙述观法的对象，开作十种，称为十境。次说正修的观法，也开作十种，称为十乘观法。十境是：一、阴入界境段，这是观法的最初，说观五阴、十二入、十八界，但界、入两科所摄过于繁广，因而只以行人现前一期果报之身即五阴为所观境，又在五阴中也只就识阴即所谓介尔一念远用三千三谛的观法，这就是阴境，以下的九境即由此而生起。二、烦恼境段，是由观察阴境不已，能引发烦恼而起炽盛的贪瞋，此时应当舍弃阴境而观察烦恼境。三、病患境段，是由观察阴和烦恼，四大不调，致发生病患，妨碍禅定，此时即应当观病患境。四、业相境段，是由修习止观，行人无量劫来所作善恶诸业，在静心中忽然现前，如镜被磨，万象自现，此时即应当观业相境。五、魔事境段，是由观察以前各种境界，有魔事发生，防碍禅定，此时即应当观魔事境。六、禅定境段，是已修魔事观后，真明未发，而过去所修习的各种禅定纷然现起，致令行人贪着禅味，陷入定缚，此时即应当观禅定境。七、诸见境段，是因习禅或因闻法发生邪慧，从而起种种不正确的见解，此时即应当观诸见境（《摩诃止观》说到第七正观章中第七诸见境段便停止，以下三境，系根据正观章的序说补充）。八、上慢境段，是已伏诸见，止息虚妄的执着，从而贪瞋不起，设或妄谓已证涅槃，于是起增上慢，便能废于正行，此时应当观上慢境。九、二乘境段，是安见和慢心既已止息，先世所修习的二乘心在静中发生，溺于空寂，能障大乘行果，此时应当观二乘境。十、菩萨境段，是虽不堕在二乘境，但也未起诸方便道入于菩萨的境界，此时应当观菩萨境。以上十境都是十乘观法的所观境。

十乘观法又叫作十法成乘：一、观不思议境段，先说可思议境，即大小乘中都说心生一切法，不说心具，所以无论是说六道还是说十法界，都属于可思议境。次说不可思议境，又开作性德、修德、化他三境，天台一家三千三谛的观法所谓不可思议境，指众生实用现前六根六尘相对所起一念的妄心，此介尔一念，具足十法界，一一法界又各具足十法界、十如、三世间，即有三千的法数，所以只要有一念心，即法尔具足三千诸法无有缺减，即心是一切法，一切法是心，非纵非横，非一非异，玄妙寂绝，非识所识，非言所言，所以称为不可思议境。于此一念心、念念用即真、即假、即中三观观察。如观一法即一切法，是为假观；观一切法即一法，是为真观；非一非一切，是为中观。一空一切空，无假中而不空，是总空观；一假一切假，无空、中而不假，是总假观；一中一切中，无空、假而不中，是总中观。所观照的是三谛圆融的境，能观照的是空、假、中三观，总称不可思议一心三观。二、真正发菩提心段，是既已深识不思议境，了知一苦一切苦，思惟彼我，伤痛自他，即起大悲，发两种誓愿，誓愿度无边众生，誓愿断无尽烦恼。又深识不可思议心，了知一乐一切乐，理会我及众生以前但求人天二乘之乐而不知究竟乐的原因，即起大悲，发两种誓愿，誓愿知无量法门，誓愿成无上佛道，如此慈悲誓愿和不可思议境智，同时俱起，这叫作真正发菩提心。三、善巧安心段，是安心在法性上，体达此心毕竟只是法性，起是法性起，灭是法性灭；然而法性空寂，实无起灭，即名为止。观察此心无明痴惑，和法性相等，本来皆空，空亦不可得，就真理当体朗然显现，即名为观。即以三谛为安心的处所，止观为安心的方法。四、破法遍段，是依无生教门用从假入空、从空入假、中道第一义谛三观的智慧，彻照三谛，遍

破一切诸惑。如藏、通二教只用空观破见思惑,别教虽用隔历次第的空、假、中三观破见思、尘沙、无明三惑,但无明还没有全断,所以都不能够说是遍。圆教空、假、中三观只在一心,横竖诸法都在一心中具,破心即一切皆破,这就是破法遍。五、识通塞段,是因苦集、十二因缘、六蔽、三惑等法能蔽塞实相之理,即名为塞;道灭、灭因缘智、六度、一心三观等法能显发实相之理,即名为通;而着重于加以识别"于通起塞",并须破塞。如前破法遍中,所破的三惑是塞,能破的三观是通,但若于能破的三观又生爱着,这个能着心也同样是塞,也必须加以破除。如此于一一能、一一所、一一心、节节检校,破塞养通,是为识通塞。六、道品调适段,是更将三十七道品调停适当随宜破惑入理,如修四念处生四正勤,四正勤发四如意足,四如意足生五根,五根生五力,五力生七觉,七觉入八正道,这善巧调适。此中道品即四谛的道谛,而无作道谛的三十七品,是基于一心三观而成立的,于此以七科解脱道品的义相,并说假如于前一道品中未能与法性相应,应当次第用其余的道品展转调停。更举藏、通、别、圆四教的空、无相、无作三解脱门,说明道品的功能。七、对治助开段,是因行人正修观时烦恼忽起,障蔽正行,应当用六度及五停心等加以对治而助开解脱。如修道品时,悭贪忽起,激动观心,当用布施度加以对治;破戒心起,当用持戒度加以对治;瞋恚勃发,当用忍辱度加以对治;放逸纵荡,当用精进度加以对治;散乱不定,当用禅定度加以对治;愚痴迷惑,当用智慧度加以对治。并当观察这个助道不可议摄一切法,而事行和理观配合,才能够开解脱门得见佛性。八、知位次段,是令行人了知修所历的阶位次第,以免生增上慢,未得谓得,未证谓证,并叙述四教的阶位次第。九、能安忍段,是说诸行人,或未入五品弟子位,或入初品,神智爽利,为众所围绕,外招名利,内动宿障,以致废损自行,应当安忍深修三昧,不为名誉、利养眷属等外障和烦恼、业、定见、慢等内障所动。十、离法爱段,是说行虽除内外二障,然而住着中道相似之法,心生爱乐,不能真入中道,进至初住;只在顶位法中,不进不退,称为顶堕。必须破除这个法爱,才能进入萨婆若海。

以上系就阴界入境显示十乘观法,具体说来是应该加以推广就十境的各境一一阐明上面所叙述的十乘观法,所以称为十法成乘。但在这里面,总之以观不思议境为根本。

本书的注释,有唐湛然的《止观辅行传弘决》四十卷、《摩诃止观辅行搜要记》十卷及《摩诃止观科文》五卷,宋从义的《摩诃止观辅行补注》四卷,宋法照的《摩诃止观辅行读教记》六卷。本书的节本,有唐梁肃的《删定止观》三卷。本书的提要,有湛然的《止观义例》二卷,《止观大意》一卷。此外有关的撰述,有梁肃的《天台止观统例》一卷、唐失名的《摩诃止观科节》一卷,唐道邃说,乾淑集的《摩诃止观记中异义》一卷,宋从义的《摩诃止观义例纂要》六卷,宋遵式的《摩诃止观义题》一卷,宋处元的《摩诃止观义例随释》六卷,清受登说,灵耀补定的《摩诃止观贯义科》二卷。

菩提道次第论

《菩提道次第论》,中国藏族佛教大师宗喀巴(1357~1419)著。是按"三士道"(人天乘、声闻乘、菩萨乘)由浅入深的进程,总摄佛教的要义而编成的,故名"菩提道次第"。

本论的根据,如本论初自说:"总依弥勒菩萨《现观庄严论》,别依阿底峡尊者《菩提道灯论》。"此外在每一细支,又各有它所依据的经论或语录,如迦当派卓垅巴所著的《圣教次第论》等。

本论的结构,是根据《菩提道灯论》所说的"三士道"的次第而组织的。其中"下士道",指脱离三恶趣,升人天善趣的法门;"中士道",指解脱三有轮回,断烦恼证涅槃的法

门;“上士道”,指发菩提心,修菩萨行,证大菩提果的法门。

在三士道之前,先说作为三士道的基础有二:一、亲近善知识,二、思惟人身难得。

在上士道之后,又说明发大菩提心者如对密咒信仰爱好,亦可进修密乘。

本书中说“亲近善知识”是趣入佛法的基础。趣入佛法后,“思惟有暇圆满的人身难得”,用以策励自己,起大精进,修学佛法。所修学的,就是“三士道”。其中最浅易的,应当先修“下士道”。归依三宝,深信因果,止恶修善,以期远离恶趣。然后进修“中士道”。先思惟生死总别过患(总谓三苦、六苦、八苦等,别谓六道别苦等),进而研求三界生死的起因,发起断除一切烦恼和有漏业的决心,精勤修学戒定慧三学,由此出离三界生死。再进一步修“上士道”,为救度一切众生、成就无上佛果,由此发起菩提心,求受菩萨戒,学习六度成熟自身,修学四摄成熟有情,三士道,是修不修密乘的人都要修的,故又称为“共同道”。在修共同道的基础上,可进而修密乘诸道,先依善知识受大灌顶,受持三昧耶戒及诸戒律。若学下三部密法,可先修有相瑜伽,后修无相瑜伽,由此能得各种悉地。若学无上瑜伽部密法,可先学生起次第,后修圆满次第,最后证得大金刚持果。这就是本论结构的大意。

本论的主要内容,以三种要道为纲,故又称为“三种要道”三士道次第,这三种要道就是:一、出离心,二、菩提心,三、清净见。

一、出离心,就是厌离三有希求涅槃的心,也名“求解脱心”。先思惟人身难得,寿命无常,息灭贪求现世五欲的心;再思惟业果不虚,生死众苦和三有流转道理,一心趣求涅槃妙乐。

二、菩提心,就是为欲度一切有情出生死苦,志求证得无上菩提的心。以出离心为基础,进一步思惟一切有情,长期沉溺生死大海,于此深发大慈悲心,为救拔有情出离生死,求大菩提,就是发起大菩提心。由此进修六度四摄,经三阿僧祇劫,圆满福智资粮,乃至证得三身四智的大菩提果。

三、清净见,也称为离“增益”、“损减”二边的“中道见”。一切法依因缘生,本来没有独立的自性。若对于无自性法,执以为有,就是“增益执”,也叫做“有见”或“常见”。又一切法虽无自性,但依一定的因缘而生,并非全无。若认为“诸法既无自性,就该完全什么都没有,所见所闻都是错乱”,就是“损减执”,也叫做“无见”或“断见”。“断”、“常”二见,偏于一边,都不合理,所以又叫做“边见”。“中道见”,既不执诸法为实有,也不认为实无而否认它的存在,如实了知“诸法依因缘而有,故无自性”,不堕“常边”,也知诸法既依因缘而有,就不堕“断边”。由此见解,不堕二边,故名“中道”。依此中道见破除无始以来的无明实执,即是修学定慧,断除一切烦恼,出离生死的根本,所以清净见是大小乘一切道的根本。

修此见法,先以“四理”或“七相”,观察所执的“我”缘生无自性而通达我空。再以“四理”或破“四生”等义,观察所执的实法缘生无自性而通达法空。四理就是:一、认识所破的“我”。二、决定“我”与“五蕴”,或一或异,二者必居其一。三、认识“我”与五蕴是一的不合理。四、认识“我”与五蕴是异的不合理。七相就是:一(“我”与五蕴是一)、异(“我”与五蕴是异)、能依(我依五蕴)、所依(五蕴依我)、具有(“我”有五蕴)、支聚(五蕴合聚为“我”)、形状(五蕴组合的形式为“我”)。从这七方面,认识执我的不合理。四生就是:自生、他生、共生、无因生(破四生的道理,本论引中观诸论广说)。通过上述破“我”、破“法”的道理,了知无始妄执的“我”及“实法”空,再详细推察缘起道理,得知诸法虽无自性而有缘起因之果。由见诸法因果缘起,就能破除内心实执,了达诸法实无自性,才是得了中道见。

本论下士道、中士道所举一切法门，都是引生“出离心”的方法。上士道中广说发“菩提心”、修菩萨行。“毗钵舍那”一章，详细抉择“清净见”。全部菩提道次第论，以此三种要道为主要内容。

本论的特点，约有四端：

第一，修菩提心法。本论将过去诸论师所说及阿底峡所传各种教授，分为二类：一、从金洲大师传来的七重因果的教授：(一)知母(思惟法界有情都是自己的母亲)，(二)念恩(思惟一切有情于我有恩)，(三)报恩(思惟当报一切有情恩)，(四)悦意慈(见一切有情犹如爱子生欢喜心)，(五)大悲(思惟一切有情于生死中受无量苦，我当如何令其得离此苦)，(六)增上意乐(恒常思惟自己应该担负令诸有情离苦得乐的重大责任)，(七)菩提心(须具两种欲乐：一欲度一切有情出生死苦，二欲成无上菩提。若但欲利他，不求成佛，只是大悲心，不是菩提心。但若求成佛，不为利他，只是自利心，也不是菩提心。菩提心要具备“为利众生”和“愿成佛”的两重意义。)从“知母”到“增上意乐”，都是修利他心。已发起增上意乐，进而求无上菩提，才是菩提心。以上七重修习，须在修“平等舍心”的基础上行之。二、寂天菩萨《入行论》中所说“自他相换法”，就是把贪著自利、不顾利他的心，对换过来，自他易地而居，爱他如自，牺牲自利，成就利他。此法：(一)先思惟修自他相换的功德，和不修的过失。(二)思惟自他相换的心，若修则定能生起。(三)应对治二种障：思惟自他是相对安立的，以对治认为自他各不相关的障；思惟自他相依而存，以对治认为他人痛苦，无损于我，不须顾虑的障。(四)正修：思惟凡夫无始以来由爱执自身所生过患，令我爱执未生不生已生者断，制不再起；进而思惟诸佛菩萨由爱他所生一切功德利益，令爱他心未生者生，生已增长，安住不退。(五)最后乃至出息入息，都修与有情乐，拔有情苦。这是利根众生修菩提心的简捷方法(修自他相换之前，也须先修平等舍心)。

第二，修止除沉法。掉举和沉没是修止的两大障碍。特别是沉没，其相隐昧，很近于定，不易认识。修定的人，多堕在沉没中，还自以为住在定中，久了反增长愚痴和妄念。又有人把八大随烦恼中的昏沉，误认为沉没。修定的时候，只要没有昏沉，便自以为没有沉没了，因此就堕于沉没中而不自觉。本论引《解深密经》、《修次第论》等证明由昏沉睡眠所蔽，令心沉没，昏沉是沉没的起因，不就是沉没。又由三性来分析，说明昏沉与沉没性质不同。昏沉是大随烦恼，其性或不善，或有覆无记，唯是染汙。沉没是心于修定所缘的境，执持力弛缓，或不很明了。它的性是善或无覆无记，非是染汙。又引《集论》说明昏沉性惟染汙，沉没则非染汙，其性各别，断定昏沉决不就是沉没。本论详细分析昏沉与沉没的差别，使修定的人，能辨认沉没，并广引《瑜伽师地论》声闻地，详说对治沉没的方法。

第三，修空观的抉择。当宗喀巴时代，对于修空观，有很多不同的说法，归纳起来，总有四类：

一说以为修空就是观诸法真如，离是绝非，只要摄心不散，不起任何思念，无分别住，就与真如自然契合，不须先学空见，然后修空。此说曾经莲花戒论师详加破斥，但宋、元以来，西藏讲修空的，仍多堕于此见。宗喀巴本论，对此抉择甚详(见“抉择大乘道体须双修方便般若”及“毗钵舍那”科中“抉择真实义”，并“修观方法”诸科中)，认为：(一)若无分别住便是修空，闷绝、睡眠、无想定等，应该都是修空。(二)若不起是非分别便是修空，眼等五识都不起是非分别，应该也是修空。(三)若摄心一处不起分别便是修空，一切修止的时候，应该都是修空。本论广引各种经论说明必须先观察所执的“我”等境空，才能断除“我”等妄执，不是闭上眼睛，一切不分别，便是修空。

二说以为未得空见，令心不起分别，虽不

是修空，但是只要得了空见，再令心无分别住，就是修空。本论认为：若依此说，先得了空见，后修菩提心时，应该也是修空。所以此说不合理。

三说以为未得空见，固然不是修空，得了空见，完全无分别住，也不是修空。要每次修空之前，先用观慧思择空理，再无分别住，才是修空。本论认为：若依此说，临睡前先用空见观察一次，再入睡眠，酣睡无分别时，应该也是修空。所以此说也不合理。

四说以为以上三说，都不合理。要在修空观前，先引起空见，再缘空性令心住定，才是修空观。本论认为缘空见令心住定，虽是修空见，但只是缘空见的修"止"，不是修空"观"。本论引《修次第论》说："若时多修毗钵舍那，智慧增上，由奢摩他力微劣故，如风中烛令心动摇，不能明了见真实义，故于尔时当修正奢摩他。若奢摩他势力增上，如睡眠人不能明了见真实义，故于尔时当修智慧。"这说明在修空的时候，止观必须兼修，使止观势力平均，才能明了见真实义。若专修观，则先得的止，容易退失，止退失了，观也不能成就，但若只修止，不修观，也完全不是修空观的意义了。

第四，安立世俗谛。般若部经，中观诸论，都说"一切法都无自性"，所以学中观见的，多偏于空，不善安立世俗谛，易堕断见。本论说明中观宗虽破一切诸法自性，但要安立无自性的缘起。安立世俗谛，要具备三个条件：

一、是名言识（眼等六识）所共许。名言识于境，只随所现而转（不用推求其境是否有自性）。世俗谛法，必须是这种名言识所一致承认的。

二、合乎一般名言量（正确的名言识）的标准。如错乱识见绳为蛇，他人不错乱识见是绳非蛇，就不能安立错乱识所见的蛇为世俗有，因为他人不错乱识所见不同的缘故。

三、没有观真实量（观诸法是否真实有的正量）的妨碍。有情由无明习气的力量，任见何物时，很自然的便执为实有体性。如见房屋时便觉房屋是实有。房屋是名言识共许，也合乎名言量的标准。若不推求其是否有自性，也就不成为观真实量的妨碍。因此所见的房屋，可安立为世俗有。但房屋是否实有体性，就要由观真实量来判断。以观真实量观察，就见房屋并无实体。因此有情所执房屋实体，不能安立为世俗有。

具备这三种条件，才可安立为世俗谛。这样安立的世俗谛，既无实体，不堕"常边"，也有因果作用，不堕"断边"。这是本论的要点。

1402年宗喀巴（年四十六岁）在惹真寺造《菩提道次第广论》后，即广事弘讲。1415年时在格登寺，为便于广泛传习，又将《广论》中所引教证及诸破立省去，概括要义，造成《菩提道次第略论》。此后诸大弟子，或依《广论》，或依《略论》，自行教他，经常讲习。

此外他还为便利徒众诵习，又将本论的内容，以赞颂功德的方式，摄为四十五颂。此后为本论作摄颂的有：阿旺罗桑却敦（清初人），将全论编成颂文，约3000颂，235页，便于诵持。公薄智精进就修行时思惟次第造成摄颂，约480颂，30页。阿嘉善慧幢作摄颂193颂，14页。其他作摄颂数页或数十颂的很多。

后来弘传本论诸师，更衍为讲义式的略论的有：福幢依宗喀巴摄颂而讲的菩提道讲义。善慧法幢的《安乐道论》。善慧智的《速疾道论》（以上二种就正修时的观行而讲）。善慧海的《妙音教授论》，59页，最为盛行。智幢的《讲义》（在文集第六函）。后藏水银寺法贤的《讲义》（在文集第六函）。青海霞玛的《讲义》。甘孜扎迦的《讲义》（在文集第一函）。以上四种，利于修持，也可属于《略论》之类。作注疏的有：跋梭天王法幢的《硃注》；阿旺饶敦的《墨注》；妙音笑的《黄注》；扎底格

什宝义成的《毗钵舍那注》。后来此四家注合刊成上下二函。但《广论》中引有迦当派诸师语录,多系方言或古语,四家注中多未详解。后阿嘉永赞,特录出解释,学者称便。

依据《菩提道次第论》中所说的"六加行法"编成仪轨修法的,有阿旺罗桑(在文集第一函)、智幢、法贤,护教、扎迦等,都注有六加行的修法,很便于初学。

成唯识论

《成唯识论》,一名《净唯识论》,十卷,护法等造,唐玄奘于显庆四年(659)纂译,窥基笔受。这是一部解释《唯识三十论》(颂)而属于集注性质的书。《三十论》为世亲晚年精心结撰的著作,他未曾亲自注解便去世了。别人作注的很多,最著名的有十家:一、亲胜。二、火辨,都和世亲同时,分别做了简单的注解;亲胜的注尤能指点出世亲作论的本意。三、难陀,谨守世亲学说的规模,依唯识二分说、种子新熏说等作注解,成为注家中重要的一派。四、德慧。五、安慧,他和德慧是师弟,对于世亲《俱舍》学都很有研究。安慧的注解用唯识自证分说法发展了世亲的学说,为注家中另一重要派别。六、净月,和安慧同时,擅长《对法》。他的注解中特别主张第八识的现行和种子互有"俱有依"的意义,这与安慧的见解正相反对。七、护法。八、胜友(护法弟子)。九、胜子。十、智月。他们在陈那的三分说的基础上,更进一步主张唯识四分说以及种子本有新熏合成说,使世亲之说又推进了一步,他们便成为注家中另一重要学派。这十家注书共有四千五百颂,玄奘在印度都搜罗来了。特别是护法的注书,原来在印度只付托给一位玄鉴(这是形容他有很深的见解)居士珍藏,以待知者,玄奘以在印度博得盛名之故,独获其传本而归。玄奘当译经最后一个阶段,准备移住玉华宫专译《大般若经》之前,他以总结瑜伽学系学说的用意,拟将十家注书完全译了出来,并已决定由神昉、嘉尚、普光、窥基四人相助。但后来采纳窥基的建议,改用编纂办法,糅合十家之说为一书,并且只留窥基一人独任笔受,这样译成了《成唯识论》。

本论的结构,大体沿用了护法的释论。释文所牒的《三十论》颂文,也采用护法一系所依据的本子,个别地方和他家的本子在文句上有很大出入,象另有一颂说明唯识性,即是护法论本所独有。论的首尾有序颂和结颂,都是护法释论原有的。本文释《三十论》的大段区分,据说是依《华手经·求法品》,用相、性、位三分,这也是护法释论的原式。三分是:初释本论第一颂至第二十四颂,明唯识相;次释第二十五颂,明唯识性;后释第二十六颂至第三十颂,明唯识位。综合这三分解释,显示了《三十论》里的唯识义理明净极成,故名《成唯识论》。

次说本论的主要内容:在第一大段释唯识的相里,先略标宗要,解释论第一颂的前三句,指出世间和自教中所说种种我、法的名目,都不是实有其性,而只是依据心识所变的相貌而假为施设。跟著广破印度外宗及自宗声闻乘所执着的实在的我、实在的法都不合理。其次正解识相,分能变识相和所变相二段。释能变的识先序说识有因位(种子)和果位(现行)的不同情况,再依颂区分能变识为三类,即异熟(第八阿赖耶识)、思量(第七末耶识)及了别境识(眼、耳等前六种识)。第一阿赖耶,以自相、因相、果相、相应、五受、三性、恒转、伏断等八段,解释"阿赖耶、异熟、一切种"等十义,更引《大乘阿毗达摩经》等五种共、不共教典及持种、异熟、趣生、执受等等十种道理,来证成赖耶之存在(以上释第一颂末句至第四颂)。次释末耶识,以出名、所依、所缘、体义、行相、染俱、相应、三性、界地、伏断等十门分别;更引《入楞伽经》及《解脱经》等教典及不共无明、意根、意名等六种道理,来

证成末耶之存在(以上释第五颂至第七颂)。次释眼、耳等前六种识,以差别、自性、行相、三性、相应、三受、所依、俱转、起灭等九门分别。附带说明八种识俱起之相,以及八种识自性不可定言是一是异之义(以上释第八颂至第十六颂)。次释所变相,说明何以一切我相、法相,都离不开从三类能变识所变现的见分和相分,而非另有实体。即用唯识所因、世事乖宗、圣教相违等九番问答,释成一切法皆唯是识之义(以上释第十七颂)。自下更广释诸识不待外缘即能自已生起之相,而用四缘、十因等解释本识(即赖耶)、转识(前七种识)的种子和现行互为缘起,即能生诸法种种分别;又用诸业和二取习气的异熟作用,解释有情生死相续(以上释第十八、十九颂);又用染净诸法自性不离识,解释佛虽说遍计、依他、圆成三种自性而仍一切唯识,还解释佛密意说一切法皆无自性之义(以上释第二十至二十四颂)。次第二大段释唯识性。此段指出诸法实相由远离遍计所执的实我实法所显,于一切位常如其性,名为真如,亦即是所谓"唯识"的实性(此释第二十五颂)。后第三大段释唯识位。此段辨有能力悟入唯识相、唯识性的人,在悟入中经历的阶段,以及渐次悟入的方便。这依践证次第分为资粮、加行、通达、修习和究竟五位,前四位为行,后一位为果。最末详佛所证得菩提、涅槃妙果殊胜功德,附释身土能、所变的关系以及见、相分的异同,而用说明本论但言唯识的意义作结(以上释第二十六至三十颂)。

本论在各段释文中,常常插入从解释颂文而推衍出来的广论。这样的广论在安慧所作的注释中就很多了,护法释论更加扩大。这象在释三类能变识中,广论有漏、无漏诸法种子各有本有及始起二类,内种所具的刹那灭、果俱有、恒随转等六义,能熏和所熏诸义,诸心、心所生起时具有相、见、自证和证自证四分,所依托的种子、俱有、开导三种依义,以及种子生现行、现行熏种子三法展转因果同时等义。在释诸识生起诸法分别中,广论因、等无间、所缘、增上四种缘,及依语依、领受、习气等十五种依处差别而立随说、所说、观待等十种因,和异熟、等流、离系等五种果诸义。在释有情生死相续中,广论名言、我执、有支三种习气,无明乃至老死十二有支的十门分别,分段和不思议变异二种生死诸义。在释遍计、依他、圆成三种自性中,广论流转、实相、唯识、安立、邪行、清净、正行七种真如及其与三种自性相摄之义。在明行位中,广论烦恼、所知二种障,真见道和相见道,欢喜、离垢、发光等菩萨行十种地次,施、戒、忍等十种波罗蜜多,以及各地所断异生性、邪行、闇等十一种障,与执著我法、恶趣杂染、微细误犯、种种业趣等二十二种愚;及其所证遍行、最胜、胜流、无摄受乃至业自在等所依十种真如;由断二障证得二种转依的六种位别、四种义别;由转依所显得的自性、有余依、无余依、无住四种涅槃,由转依所生得的大圆镜、平等性、妙观察、成所作四种智及彼相应心品诸义。在明果位中,广论法身的自性、受用、变化三种相别及其殊胜功德。如上所举诸广论,对于各项法义都作了总结,一切不正义、不备义都加以简别,使不能再立,可谓精博之至。而且行文常用因明的轨式,益见立说的精严,同时也给因明学的运用提供了典型的范例。

本论糅合十家之说,因为释文已经过剪裁组织,混成一片,所以很难详细分别各家的原说。不过,论文大体上是以护法一系的注书为基础,而以难陀、安慧等说为对照,相同的都从略,不同的才以"有义"字样存其异说。这常常是将余家不正确的说法列前,而将护法的简别和所得的正确结论居后,以表示正宗之所在。在中土各家的注疏里,关于十师异义,也曾约略举出一些(约有二十一则)。比较重要的如基师《述记》说,解释世亲《三十论》的旨趣段,火辨解为断二障,证二空,悟唯识理;安慧解为令生正解,断二重障,得二胜

果；护法解为破诸邪执，显唯识理。又解我、法依识所变段，难陀解为内识变相似外境而现即是直接所执的我、法；护法解为依识自体生起见分、相分，再从此上施设为我法，这较难陀说为接近。又解诸法种子段，难陀解种子都由新熏而生，护法解种子由本有和新熏两种合起(主张诸法种子为本有的是护月，但此人不在十师之列)。又解释诸识结构，安慧只说"自证"一分(依据梵、藏文本安慧的释论，这是说，诸识的见分缘虑相分，实际是自己分别自己，也就是证会自己，因此基师等传说安慧只许识有自证一分)；难陀说识有见、相二分；护法说诸识应有见、相、自证、证自证，一共四分(另外，陈那主张诸识有见、相、自证三分，但他不在十师之列)。又解释诸识的俱有依(诸识生起时的重要增上缘)，难陀说眼等五根即是种子，五识以俱时意识为依；安慧说五识也依五根为依；护法说五根通于现行，五识并以五根、第六、七、八识为依。又解释第七末那识所缘之法，火辨解为缘第八识的见、相二分，难陀解为缘第八的识体和它的相应诸法，安慧解为缘第八识和它的种子，护法解为只缘第八识的见分，等等。基师是唯一参与编译此论的人，他所说的各种主张应该可信。但在他家的注疏里也存在着不同的说法，而《述记》并未说明。这或者是从前十师的注解，后先相继，后出的注书有时也采取前师之说，或者假说前师的问答进行辩论。因此，唐人各家的注书，或闻之讲说，或以理推证，遂有不同的说法。现在因十师释论原本散佚(现存的除安慧释论现存梵、藏文本而外，汉译《转识论》简单的解释了《三十论》，也象是十师最初之作)，详无可考，只好就比较重要的几点上得其大概而已(本论中有关护法说，因玄奘另外译出护法的《广百论释》，后来义净又译出护法的《观所缘论释》和《唯识二十论释》即《成唯识宝生论》，很有相同的地方，都可以取来为对照刊定之资料)。另外，护法释论所据，旧传是六经(《华严》、《解深密》、《如来出现功德庄严》、《大乘阿毗达摩》、《入楞伽》、《密严》)十一论(《瑜伽师地》、《显扬圣教》、《庄严经》、《集量》、《摄大乘》、《十地》、《分别瑜伽》、《观所缘》、《二十唯识》、《辨中边》、《阿毗达摩集论》)。但在六经里特别著重《密严经》(此经在玄奘以后才传译过来)，有六、七处重要的义理，特别是四分之说，却是以《密严经》为据而推衍出来的。因此，本论中涉及《密严》的各部分，无疑地都是护法的原释(其详见吕澂《内学讲习纲要》)。

本论的注解，最重要的是窥基所撰的《述记》二十卷，本论之笔受出之窥基，据本论沈玄明《后序》上说，基师曾"综其纲领，甄其品第"，可见他对于唯识正宗学说的理解，亲得师承，而都详于《述记》，其书遂为后世研究此学的圭臬。窥基还另撰《唯识枢要》四卷，《唯识别钞》十卷(现存一、五、九、十诸卷)，《唯识料简》二卷，补充《述记》所未详。其后解释《述记》的有灵泰《疏钞》十八卷，智周《演秘》十四卷，道邕《义蕴》十卷，如理《义演》二十六卷，清素《义镜钞》六卷(此种已佚)等。

奘门注解本论与窥基之作相先后的，有圆测《疏》十卷，普光《钞》八卷，慧观《疏》四卷，玄范《疏》十卷，义寂《未详决》三卷，这些与基师《述记》合称六家。奘门新罗一系道证(圆测弟子)曾采集此六家之说而折衷于圆测，著《要集》十四卷(以上各家之书都已佚)。其后太贤又集基、测两《疏》，《枢要》、《要集》两要，著《学记》(一称《古迹记》)八卷。他还另著《抉择》一卷，《广释本母颂》三卷(此二书已佚)，亦取等视基、测两家的态度。但在窥基门下的慧沼，则极力发扬师说，著《了义灯》七卷(一作十四卷)详破圆测、道证之说，涉于苛细(智周《了义灯记》今存一卷)。此外，唐人注论者尚多，十九均已散佚。仅存未详著者之《注成唯识论》残本(卷十七)一卷。其他比较重要而书名仅见著录的，有神昉《论文义记》(一称《要集》)卷数不详，胜庄《决》三卷，道伦《要决》二卷，神雄《广述》六卷，元晓《宗

要》一卷，璟兴《赕量》二十五卷，《记》二卷，顺赕《料简》一卷，清素《记》十卷等。

本论研究在中唐以后渐衰，五代时著述散佚，宋、元罕见撰述。到了明代，有明昱撰《俗诠》十卷，通润撰《集解》十卷，王肯堂撰《证义》十卷，广承撰《音义》十卷，大真撰《合响》十卷，大惠撰《自考》十卷，智旭撰《观心法要》十卷。清代智素辑《音响补遗》十卷。近代欧阳渐撰《唯识讲义》三卷等。

本论传入日本，作注解的颇多，以良算等所集《同学钞》四十八卷，善念撰《泉钞》三十卷，藏俊所集《本文钞》四十五卷，湛慧辑《论疏集成编》四十五卷，最为著名。

本论还有法文译本，校注甚详，便于研究参考。

三论玄义

《三论玄义》，一卷(或二卷)，隋释吉藏撰，总叙《中》、《百》、《十二门》三论的要旨。成书于仁寿二年(602)四月，是他居扬州慧日道场时应杨广之请而作。

全书内容分两大部分：一、通序大归，二、别释众品。在通序大归中，说三论的立义，不出破邪、显正二辙。破邪是把邪计、邪执归纳为四类：(一)破外道执有实我、实法，其中：先述天竺邪因邪果、无因有果、有因无果、无因无果四执，后举震旦《庄》、《老》、《周易》三玄，一一用佛理摧破它。(二)破毗昙虽达我空而执诸法实有。(三)破成实虽明人法二空而未能穷原尽理。(四)破大乘而堕于有所得见。如此，无论内道外道、大乘小乘，凡计有所得的都加遣破。其次显正，说有人正、法正二义。三论的作者龙树论师应《楞伽》、《摩耶》等大小乘经的悬记，建立正法，这是人正。三论是究竟无余之说，这是法正。次就三论说有体正、用正二义。体正是说诸法实相无所得理，言忘虑绝，非真非俗，绝诸偏邪。用正是说为令众生契无所得的理体，于无名相中强设名相，说真俗二谛来显示它。如此，虽有体、用二正，要以破遣有所得见、显示无所得理为显正。

在别释众品中，有十三科：(一)经论相资，说诸佛为众生失道而说经，菩萨为众生迷经而造论。(二)经论能所绞络，说经以二智为能说、二谛为所说，论以二慧为能说、言教为所说。而经论互相绞络，或此能为彼所，或此所为彼能。(三)造论缘起，说龙树、提婆为诸部异执迷失佛教的本意，因而造论破他们的迷情。(四)诸部通别，说《中论》通破大小二迷、通申大小二教，《十二门论》通破大迷、通申大教，《百论》通破障大小之邪、通申如来大小两正，所以都是大乘通论。(五)众论立名，说《大智度论》从所释经、《中论》从理实、《十二门论》从言教、《百论》从偈句立名。(六)众论旨归，说《大智度论》以二慧(实慧、方便慧)、《中论》以二谛、《百论》以二智(权智、实智)，《十二门论》以境(实相)智(般若)为宗。(七)四论破申，说《中》、《百》、《十二门》三论通破众迷、通申众教，《大智度论》别破般若之迷、别申般若之教。又其中《百论》正破外、旁破内，余二论正破内、旁破外。(八)别释三论，说《中》、《百》、《十二门》论同具破邪、显正、言教三义，所以合称三论。(九)三论通别以《大智度论》和三论相对来说，则《智论》为别论、三论为通论。若专就三论说，则《百论》为通论之广、《中论》为通论之次、《十二门论》为通论之略。(十)四论用假，说《大智度论》多用因缘假，《中论》、《十二门论》多用就缘假，《百论》多用对缘假。(十一)四论对缘，说提婆的出世，正为破斥当时盛兴的外道，兼除小迷及小乘有所得见。龙树的出世，为当时五百部盛兴，破小迷，申大教，令回心向大。(十二)三论破缘，说有闻《百论》始舍罪福、终破空有而言下得悟无生；有闻《百论》后出家受经，方乃得悟；有闻《百论》不了寻经更起迷执，为《中论》所破，方乃得悟；

有直至闻《十二门论》方乃得悟。(十三)《中论》名题,说此论的立名有广有略,略但称《中论》,中是所论的中道实相理,论是能论的言教。广称《中观论》,由中道实相发生正观,由内有正观宣于口而为论。

吉藏于《玄义》外,尚著有《中》、《百》、《十二门》三论疏,分别就论中文句及其意义详加解释。

《玄义》此土无注解,日本古代的佛教学人,研究此书甚盛,著有《检幽集》七卷(证禅)、《钞》三卷(贞海)、(肝要钞》五卷(亡名)、《科注》七卷(薄祐)、《首书》二卷(凤潭)、《玄谈》一卷(明道)、《讲话录》二卷(前田慧云)、《讲义》一卷(村上专精)等。

因明入正理论疏

《因明入正理论疏》六卷(通行刊本八卷),唐窥基撰。窥基(632~682)系元魏时尉迟部的后裔,十七岁时依止玄奘出家,经过了十一年,参加译经,编纂《成唯识论》,并深入研究了因明。但到玄奘去世,乾封元年(666)后,他才作《因明入正理论》的注疏,迄于晚年还未写定,在解释喻过"能立不成"处便中止了,以下各段,还是他的门人慧沼继续完成的。

《因明入正理论》,一卷,商羯罗主造,是玄奘从事译经的第三年,即贞观二十一年(647)中所译。因明这一种学问在当时是极觉新鲜的,所以奘门竞行学习。过了一年,玄奘又译出《因明正理门论》(一卷,陈那造),充实了研究的资料,于是其时著名的神泰、靖迈、明觉三家的《入正理论疏》便在永徽初年间(650~652)撰成了,接着又有文轨、玄应、文备、壁公诸师的注解。这些注书各记所闻,并参照《理门论》加以发挥,一时颇为流行。窥基的《论疏》就是在这些著述基础上,抉择取舍而写成的。

基《疏》内容,于解释《入论》本文之前,有短短的序论三段(本疏卷一):一、叙所因,略述因明的源流,世亲、陈那的著作,本论的缘起,并说到玄奘在赴印途中迦湿弥罗国僧称论师处开始学习了本论,后在那烂陀寺戒贤门下更穷尽了幽微,回国不久便译出了本论。二、解论名,采取了当时神泰、文备、文轨、靖迈四家之说,加上他自己的见解,一共五释,未予轩轾。但据其最后所解,以正理指陈那的著作(特别是《理门论》而言,似乎更为当理。本段末尾还解说了本论作者商羯罗主得名的由来,可惜未详其身世。三、明妨难,解释对于因明这一名称的七种疑难,大都是当时存在的异论。

本疏解释论文,大分两段:第一大段解释论首总标纲领的摄颂以及随后详解的长行,第二大段解释论末显略指广的结颂。首段解释摄颂中对于所标出的八门(也就是八义:真似能立、真似能破、真似现量和比量)二益(也就是二悟:自悟、悟他),都有简明扼要的说明,如说真能立是三支具足而且一无过失,真能破有显过和立量的不同,真现量是定心或散心之照符前境、明局自体,真比量是以共许因成立未许宗能生决定智等,无一非精粹之谈。随后还推论到瑜伽学系论书解说这些义门的沿革。

其次解释本论长行。因为本论结构还是依据《理门论》以立破为纲,故在真似能立之后接着就说真似二量(这是视二量为能立的工具,所以这样安排),再说真似能破,一共六段,和摄颂的顺序不同。撰者体会这样的精神,在释文里也就偏详于立破。他解释真能立的一部分有不少精到的见解。如解三支比量的宗支处(本疏卷二初),指出宗依(构成宗支的主词即"有法"和宾词即"能别"两个部分)与宗体(由能别解释有法所得的整个意义)之应严加区别。又宗体在四种悉檀(即普遍的、自宗的、旁推的、随意的)里应取第四随自意乐而建立,不受拘束。又解因支处(本疏

卷二末）指出因有启发作用的生因和了解作用的了因，二者又各有言、义、智三方面（合成六因），而就立量悟他来说，因支是应该以言生和智了二因为其实质的。又解喻支处（本疏卷三），辨析到异喻用在止滥（即遮止因法通于宗的对立面），无妨用无体之法为喻依。由此再推到三支之有体，无体，应当互相适应（立有体的宗，因喻俱应有体，立无体宗则不拘，见本疏卷四）。这些议论虽在其他论书里（如《广百论释》曾谈到因法的有体无体等），旧疏里（如文轨的疏文曾谈到宗依、宗体和四悉檀等），已见其端倪，而作出彻底详尽的发挥，则是此疏所独有。

就在这些释文里，此疏也随时纠正各家旧疏的错误。最显著的例子，即是本论之解释宗支，有一句译文是"极成能别差别性故"（意谓宗是由于双方共许的"能别"区别了……而成的）。文轨等旧疏却作"……差别为性"来解释，这不但违反因明的轨辙，又还不懂中印语文的规律，贻误学人，为害不浅，故撰者予以严厉的谴责而毫无宽假（见本疏卷二）。

其次，解释似能立一部分。此分从本论的结构来看，可说是最大特点之所在。因为陈那的著作《理门》、《集量》等论书里，虽已对于三支过失作了全面的说明，但文义比较散漫而隐晦，《入论》乃加以整理、明确，并有所补充（如宗过的后面四种），于是厘然列出宗九过、因十四过、喻十过、而合成三十三过，又各各举了确切的范例，使人一目了然，可谓极其精彩（后人学习因明的，也从研习三十三过而入，可谓"思过半矣"之效）。基疏对这部分的解释，尽了很大的努力，以篇幅言，几占现存全疏的一半（三卷有余）。他为了明确刊定每一种过失的特征与其可能运用的范围，作出种种的分析。如解各过，都举出全分的，一分的两类四句（此即以正面对自许、他许、共许而为三句，反面全非又为一句），而刊定其是非（一、三句是过失，二、四句则不然）。另外又在各支过失可以兼备的方面，错综排列出所有的句式，以为真似的刊定。以宗过一类为例，九过互具，再加以全分、一分四句的分别，即可演绎出二千三百另四种句式（见本疏卷五）。这虽不免过于形式化，但从其可能性上，究极奥蕴，不得不说是基疏对于因明理论的一种发展。

即由于三支过失的刊定和所对而言者（自、他、共三方面）有关，基疏从这一点更推论到比量之运用于破他、自救，乃至于留防过地步等等，也可在三支上予加限制的言词（如只是自宗承认的加"自许"，他宗承认的加"汝执"，两家共认而非泛泛之谈则加"胜义"或"真故"等），提了出来，并不成为过失（在护法、清辨的著书里，此例极多），这样就有了"自比量"、"他比量"、"共比量"的区别。又在共比量里，还可扩大因支的范围，加上自许或他许的部分，以成"自共比"或"他共比"，三支比量的运用乃益灵活而广泛。基疏对于这些用法，一再透辟地阐明其意义，并举出玄奘在印度时所立"唯识量"和改订的胜军"大乘是佛说"量来作为例子而详加解释，又对顺璟的反对唯识量作了批判（见本疏卷五、卷六）。基疏在这一方面的发展，对于当时的佛学讲论、著述以及理解护法、清辨等论书，均有很大的实用意义。

本疏原稿不全，只到解释喻过的开端为止，以下十种喻过、真似二量、真似能破各段，都付缺如，这是很可惜的。不过慧沼（650～714）依据本疏的精神，很好的替它补足了。特别是二量部分，疏文未及详说的，还另写了《二量章》收在《法苑义林章补缺》之内，极便于研究。慧沼这一部分补写的疏文，后来单行，即题名《因明入正理论续疏》（因为有人曾将《续疏》删成节本，后世也误会为窥基原作略疏，其《续疏》不过是添加细注而已，参照内学院校刊本《因明入正理论续疏》卷末校记）。此外，文轨旧疏解释似能破一段，曾引《理门论》中十四过类一段详细解释，也曾被后人误

认为窥基手笔,改题为《因明理门十四过类疏》,刊本单行。

本疏内容极其丰富,几乎涉及因明全部的问题,因此通称为《大疏》。其书一出,所余同类章疏为之晦采,大半零落失传。在慈恩宗内,奉本疏为圭臬,备致推崇,更不待言。象慧沼,除作了《续疏》而外,还撰有《入正理论义断》三卷、《纂要》一卷,引申本疏之说。其后,智周(668~723)更对本疏作了《略记》一卷、《前记》三卷、《后记》一卷(未全),解释益加详细。又本疏从中唐时传到日本后,讲习极盛,著述亦多,其中还保存不少的唐人旧说足供研究。其流传后世的主要著述,有善珠的《因明论疏明灯钞》六卷、明诠的《因明大疏导》并《里书》九卷、藏俊的《因明大疏钞》四十一卷、良遍的《因明大疏私钞》三卷。此外,还有凤潭的《因明论疏瑞源记》八卷,征引该博,解释细致,尤为风行。又本疏解释因四相违过一段,素称难解,日人对此也特别研究,另作注书,著名之作有真兴的《因明四相违略私记》二卷、源信的《因明论疏四相违略注释》三卷等。

阿毗达摩大毗婆沙论

《阿毗达摩大毗婆沙论》,二百卷,北印度五百大阿罗汉等造,唐玄奘译。或简称为《大毗婆沙论》,或又简称为《婆沙》,是小乘说一切有部所正依的论藏。此论广明法义,备列众说,为详解迦多衍尼子的《阿毗达摩发智论》而造的释论。

《阿毗达摩发智论》原是印度二十部派中说一切有部的根本论典,和《集异门足论》、《法蕴足论》、《施设足论》、《识身足论》、《品类足论》、《界身足论》合称为有部重要的七论。据《俱舍论记》(卷一)说:"《发智》一论法门最广,故后代论师说六(论)为足,《发智》为身。"即古来都以《发智论》为有部教义的代表作。在当时北印度思想界占主要地位的有部学人,对于此论曾竞相钻研,各宣胜义,广事解说,而《大毗婆沙论》即为这些对《发智论》不同义解的广大结集。其所以名为《大毗婆沙》,即是包含有广说、胜说、异说三义。如《俱舍论记》(卷一)说:"谓彼论中分别义广,故名广说;说义胜故,名为胜说;五百阿罗汉各以异义解释发智,名为异说。具此三义,故存梵音。"显示此论为有部的广大教藏。

关于此论结集的事缘,如唐玄奘《大唐西域记》卷三所说,佛灭度后四百年间,健驮罗国迦腻色迦王弘护佛教,鉴于当时的部执纷纭,人各异说,便请教于胁尊者,在迦湿弥罗建立伽兰,召集了五百位有名的阿罗汉,并以世友尊者为上座,从事于结集三藏,先造《邬波第铄论》十万颂以解释经藏,次造《毗奈耶毗婆沙论》十万颂以解释律藏,后造《阿毗达摩毗婆沙论》十万颂以解释论藏,三藏结集完毕,用赤铜镤镂写论文,藏于塔中,永传后世。此中所说解释论藏的《毗婆沙论》十万颂,即是这《阿毗达摩大毗婆沙论》,而所解释的论藏则是《阿毗达摩发智论》。又玄奘译《大毗婆沙论》后跋语还说:"佛涅槃后四百年,迦腻色迦王瞻部,召集五百应真士,迦湿弥罗释三藏,其中对法毗婆沙,具获本文今译讫。"多罗那他《印度佛教史》第十二章所述中国的藏地学者有关此事的传说略同玄奘所说,并称会众中有五百罗汉,五百菩萨、五百班抵达相聚结集,而称之为第三次结集云云。因而古来通称此论是迦腻色迦王时世友等五百大阿罗汉在迦湿弥罗编纂之作。

但据现代学者考证,以为此论中有"昔健驮罗国迦腻色迦王"时的故事(卷一百一十四),又有"昔于此部有二论师:一名时毗罗,一名瞿沙代摩"的论说(卷一百二十九),以及胁、世友、法救、妙音、觉天等学说虽广被引用或评述,似乎都未直接参与《婆沙》结集等情形,而认为此论的编纂,系在迦腻色迦王和世友尊者以后,即公元二世纪中以迦多衍尼子

的徒众为中心的有部学人的集体之作。这和《大智度论》卷二所说“迦旃延婆罗门道人……作发智经八犍度,……后诸弟子为后人不能尽解八犍度故,作鞞婆沙”之说也相符。又与旧译《阿毗昙毗婆沙论》释道梃序所说“释迦迁晖六百余载,时北天竺有五百应真,……造《毗婆沙》,抑止众说”的记载也相共通。因而此论编纂的年代,似还有待于重加考订。

但此论的造成,在印度的佛教界确曾起了巨大的推进作用,并提高了说一切有部在当时的地位,而其时的有部学者也因此而被称为“毗婆沙师”,可以想见此论和有部关系的重大。由于对此论研究的热潮,在当时遂出现了不少有关此论的著作和有名的学者,如东晋道安《鞞婆沙序》中,曾叙述有以往印度三位罗汉各抄《毗婆沙论》的记载说:“有三罗汉,一名尸陀槃尼,二名达悉,三名鞞罗尼,撰《鞞婆沙》,广引圣证。……达悉迷而近烦,鞞罗要而近略,尸陀最折中焉”(《出三藏记集》卷十)。此外,运用《婆沙》理论而制论的,有法胜的《阿毗昙心论》,法救的《杂阿毗昙心论》,又有受到此论学说影响而造的世亲的《阿毗达摩俱舍论》,以及为发挥《婆沙》正义而作的众贤的《阿毗达摩顺正理论》和《显宗论》等,都是有关此论教义的现存的名著。

此论梵本十万颂,系由唐玄奘法师全文汉译。现今一般所指《大毗婆沙论》,即是指唐译本论而言。但在唐以前,还有苻秦僧伽跋澄译的节抄本和北凉浮陀跋摩共道泰译的不完全本。

一、苻秦译本,题名《鞞婆沙论》,十四卷,系苻秦建元十九年(383),秦秘书郎赵正请罽宾(即迦湿弥罗)法师僧伽跋澄口诵该国罗汉尸陀槃尼节抄的《大毗婆沙论》加以翻译,当时名德释道安集众参与译事。跋澄口诵经本,外国沙门昙摩难提笔受写成梵文,佛图罗刹为之宣译,苻秦沙门敏智笔受写成汉文《高僧传·僧伽跋澄传》,更由道安法师加以校对。据道安序说:“经本甚多,其人忘失,唯四十事是释阿毗昙十门之本,而分十五事为小品回著前,以二十五事为大品而著后,此大小二品全无所损,其后二处是忘失之遗者,令第而次之。”以上四十事连最后拾遗二处,合成全论内容的四十二处,仅相当于唐译《阿毗达摩大毗婆沙论》中第二编结蕴的一部分。即其中所谓小品十五事,约当于唐译本论第四十六至五十卷,即《结蕴》中第一《不善纳息》的前半章;又所谓大品二十五事,相当于同论第七十一至八十六卷,即《结蕴》第四《十门纳息》的前半章。可见这一译本只是全部《大毗婆沙论》一小部分。这次翻译的不能详善,也如《高僧传·僧伽提婆传》中所说:“跋澄所出毗昙广说,属慕容之难,戎敌纷扰,兼译人造次,未善详悉,义旨句味,往往不尽。俄而安公弃世,未及改正。”

二、北凉浮陀跋摩共道泰译本,题名《阿毗昙毗婆沙论》六十卷,它的梵文原本十万颂,系由沙门道泰从西域赍来凉地。这时天竺沙门浮陀跋摩也来到凉城,凉主便请他二人于乙丑年(425)四月中旬在凉城闲豫宫寺开始传译,并请沙门智嵩,道朗等三百余人考文详义参与其事,至丁卯年(427)七月上旬译毕,成一百卷。嗣因凉城兵乱散佚,又经写出六十卷,传到宋地流布。(以上据《阿毗昙毗婆沙论》道梃序。另据《出三藏记集》卷二,称此论是丁丑岁即437年四月开始传译,至己卯岁即439年7月译讫,后来各家经录都沿用此说。)这就是现今传存的六十卷本。其内容仅存(一)《杂犍度》、(二)《使犍度》、(三)《智犍度》三篇,仅相当于唐译本论第一至一百十一卷的杂、结、智三蕴部分。译文似较简明畅达,而正确性不如唐译,文义次序也有前后出入之处,但大体是一致的。

《大毗婆沙论》全文二百卷,至唐玄奘法师始完全译出,这是此论最详尽正确的汉文译本,它的梵本十万颂系由玄奘亲从印度赍归。玄奘于永徽年中(650~655)翻译了《婆

沙》系统的《阿毗达摩显宗论》、《顺正理论》和与此有关的《俱舍论》后，即从显庆元年(656)七月二十七日在长安大慈恩寺翻经院开始宣译此论，沙门嘉尚、海藏、神昉、大乘光笔受，神察、辨通执笔，栖玄、靖迈、慧立、玄则缀文，明珠、惠贵、法祥、慧景、神泰、普贤、善乐证义，义褒、玄应正字，至显庆四年七月三日于西明寺翻译完毕，成二百卷，内分八蕴(旧译犍度，即篇章之意)，每蕴又有若干纳息(旧译跋渠，或译云品)。这就是对于《发智》本论八篇四十三品的逐一广释，并备列众说，显示宗义，形成为说一切有部的教理渊海。而玄奘这一译本也就是此论现存的唯一善本。

本论的内容篇章，依《发智论》大分八蕴，乃至若干纳息，如本论序中所说："造别纳息，制总蕴名：谓集种种异相论道，制为《杂蕴》；集结论道，制为《结蕴》；集智论道，制为《智蕴》；集业论道，制为《业蕴》；集大种论道，制为《大种蕴》；集根论道，制为《根蕴》；集定论道，制为《定蕴》；集见论道，制为《见蕴》。"就以上八蕴的论道，一一本着止他宗显己义的原则，加以广泛释论。在第一编《杂蕴》中，第一《世第一法纳息》，即广释世第一法，乃至忍、顶、煖善根，以及顺抉择分、顺解脱分、我见、其他诸见的性相并关系。第二《智纳息》，广释智和识，非我的行相、二心不俱起、心心所等无间缘、记忆和忘失、六根、六境、名句文身、六因、随眠、断惑等问题。第三《补特伽罗纳息》，广释十二缘起的流转和还灭等性相关系，出入息、持息念乃至断、离、灭十六行相等问题。第四《爱敬纳息》，广释爱和敬、供养恭敬、身力和身劣，佛的身力、十力、四无畏、大悲、三念住、七妙法、五圣智三摩地等，择灭、非择灭，有余涅槃、无余涅槃，学、无学、非学非无学，无学五蕴，唯一究竟、离我语取，二遍知、三归依处等问题。第五《无惭愧纳息》，广释无惭无愧和惭愧，以及增上善根和微俱行不善根、断善根、续善根，心变坏，掉举和恶作；惛忱和睡眠，梦中善恶和果报，五盖和无明盖等问题。第六《相纳息》，广释生、住、老(异)、无常(灭)四相的性相关系以及有为、无为法等问题。第七《无义纳息》，广论苦行无义和趺坐的威仪，住对面念观行，不净观，五现见等至，第六无相住(随信行、随法行)功德，化法调伏和法随法行，多欲和不喜足，难满和难养等问题。第八《思纳息》，广释思和虑、闻思修三慧，寻和伺，掉举和心乱，十大地法等诸心所分类，三摩地诸相，无相、不正知、妄语，憍和慢，增上慢所缘四谛情形，七种慢，三不善寻和三善寻，智和境及智和识、有漏行和无漏行、有为法和无为法等广狭分别；行圆满、护圆满，异生性，邪见、邪思惟相应法等问题。

第二编《结蕴》中，第一《不善纳息》，广释三结、三不善根、三漏、四瀑流、四取、四身系、五盖、五结、五顺下、上分结、五见、六爱身、七随眠、九结、九十八随眠和它们的性相分齐关系一一分别等问题。第二《一行纳息》，广释九结五事中的系事一行，三结乃至九十八随眠的摄持关系以及它们三有相续的分限乃至消灭诸结等的定，又诸结的已系、当系、今系和退道时的结系等问题；九遍知有关的诸问题等。第三《有情纳息》，广释三界见、修所断结的离、系和顿、渐、异生、圣者离染和退的诸问题；诸结断尽沙门果摄以及四沙门果相、学、无学转根等问题；三有问题；中有各种问题等。第四《十门纳息》，广释二十二根、十八界、十二处、五蕴、五取蕴、六界、有色无色法、有见无见法、有对无对法、有漏无漏法、有为无为法、三世、三性、三界系、学无学非学非无学法、见断修断无断法、四谛、四静虑、四无量、四无色、八解脱、八胜处、十遍处以及八智、三三摩地等乃至四十二章的随眠随增、所缘法、相应法、能缘、所缘、缘识、缘缘识、成就、不成就、五位分类等问题。

第三编《智蕴》中，第一《学支纳息》，广释八学支的成就、四种通行、无学支的成就，见、智、慧的性相关系等分别；八道支和七觉支、

三十七菩提分法、世俗正见和正智、无漏正见和正智等问题。第二《五种纳息》,广释邪见邪智、正见正智、诸种左慧、学无学非学非无学的见、智、慧、梵天恶见,大天五事恶见等问题。第三《他心智纳息》,广释他心智、宿住随念智、本性念生智,时爱心解脱、不动心解脱以及和尽、无生智相应法关系,学无学的明和智、六通和明、谛现观时所得的证净、预流者断四颠倒、成三摩地(三解脱门)等,以及三世诸道的习得,修得等问题。第四《修智纳息》,广释八智的性相和它们的相摄、相互成就关系,异生和圣者的修得、相修和相缘、断结力能、结灭作证,乃至无常想、七处善、三义观等问题。第五《七圣纳息》,广释七圣者八智的成就关系和七圣者三三摩地的成就关系,七圣者无漏根、觉支、道支现前时所现起的智数,八智相应法和五德的相应关系,三三摩地、三无漏根相应法和四德、三德的相应关系,四十四智、七十七智、一一智和在一一世成就的八智和三世成就等问题。

第四编《业蕴》中,第一《恶行纳息》,广释三恶行、三不善根、三妙行、三善根、十不善业道、十善业道、三业、四业、三时业、三受业、三世业、三性业、三学业、三断业、身受心受业、三障业、最大破僧罪、最大果报等问题。第二《邪语纳息》,广释邪语邪命邪业和正语正命正业、十不善道由贪嗔痴生、律仪和不律仪、三恶行和三曲、秽、浊、发身语业的二种等起,三妙行和三清净、三寂默、三恶行和非理所引的三业,三妙行和如理所引的三业,业感异熟界的三性、三世、爱非爱别和不相应行所感异熟果,三世业,三受业、三界业、善恶业、见修所断业同一刹那受异熟果等问题。第三《害生纳息》,广释害生命四种、无间业加行感地狱异熟等有关杀生诸问题,中有中所受无间业异熟和造作增长二业,五无间业、二种防护、四种律仪、别解脱律仪受得的范围、身和身业的成就关系、异生命终时忍法舍、不舍、四生、身和身语意业的成就关系,业和异熟果的离染同、异时关系、业有无异熟分别和五果、善、不善业的颠倒不颠倒、三界系不系的相互成就和生处等问题。第四《表无表纳息》,广释表、无表业、身表无表业、三世身语表无表业等成就关系,欲色、无色不系业和欲色无色不系法,有漏无漏业和有漏无漏法、三学业和三学果,身、戒、心慧的修和不修,过现未戒类成就关系,七众别解脱律仪的建立,近事和五学处、三归、近住律仪等问题。第五《自业纳息》,广释自业、业成就当不当受异熟分别、预流者不堕恶趣和所得智、诸学的谋害、留多寿行和舍寿行、心狂乱、不善的缠相应法、佛教和世间种种工巧业处、学无学非学非无学戒的成就关系等问题。

第五编《大种蕴》中,第一《大种纳息》,广释大种所造色以及它的相和业,触处实事十一种,大种所造处的有见无见、有对无对、有漏无漏、有为无为、三世、三性、三界系、三学、三断分别,大种和所造色、和善等造色、善不善无记等相互关系,四大种以及寻、伺、有对触等依何定灭,住于何果等问题;四食和它的粗细、界、趣、生等分别乃至施食等问题。第二《缘纳息》,广释大种蕴、大种各自相缘关系,和所造色、心心所法、十二处、二十二根的相缘关系以及它的不相应、增减、不相离性等问题,三世大种和所造色、欲色界系大种和所造色、地等地界等、十二处能牵所牵等,大小三灾、世界成住坏空等问题。第三《具见纳息》,广释已具见谛的圣者所成身语业色的界系大种所造问题,上界下生者初得诸根的大种为因问题,化身和化事,中有七门分别,世、劫和心起、住、灭分齐,有为法的时、色、名三分齐,四缘乃至二缘生法,因相应不相应、缘有缘无缘法等分别,内无色想观外色法,除色想、四识住、七识住、九有情居等问题。第四《执受纳息》,广释有执受无执受和大种及所造色的相互相缘,因相应不相应、有所缘无所缘乃至有为无为等法的相缘、诸种欲有色有诸根、大种和彼心心所法相缘、有执受无执

受、顺取非顺取、顺结非顺结、见处非见处等义，法内外和内外处摄分别，二受、三受乃至百八受相互相摄、十八意近行、三十六师句、证预流、一来，不还果时、证六通时过现未修十五门分别，四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八道支、四静虑、四无色、四无量、八解脱、八胜处、十遍处、八智、三等持、四沙门果、五通等问题。

第六编《根蕴》中，第一《根纳息》，广释二十二根和它的因缘、它的实体数、一一增上处等，建立胜义根的异说、女男二根、三无漏根、二十二根的学无学非学非无学、善不善无记、有无异熟、见修所断、不断乃至三界系不系、因相应等、缘有缘等分别和它们的意义；蕴、处、界所摄的根，根非根相缘相生、二十二根的相互因缘等问题。第二《有纳息》，广释三界最初所生根数、三界系法思惟和遍知关系，得四沙门果的根数、遍知根数、成就不成就、断何界结、何果所摄，诸根无漏缘三界系和法类智相应关系以及法类智的自性乃至所缘等分别，时心解脱和不动心解脱的学无学根分别，以无间道证四沙门果时相应等五门分别，证四沙门果时所永断、灭、起的根数等问题。第三《触纳息》，广释十六触的性相以及和根的相应关系，眼等五根和身根成就关系、天眼和天耳，地狱乃至俱解脱者成就的根数，眼等乃至慧根得遍知时，灭作证时的根数等问题。第四《等心纳息》，广释心的等起等灭，寿的问题，无想定、灭尽定入出时灭起的根数和灭起的心心所界系分别等各项问题，生无想天时以及无想有情的想和食等问题。二十二根、五力、七觉支、八道支、八智、三三摩地所摄的根数和相应的根数，三界死生时灭起的根数和灭起的心心所界系分别、阿罗汉涅槃时最后灭的根数等问题。第五《一心纳息》，广释诸法与心一起一住一灭和心的相应关系，六根的修不修，不成就学根得学根。舍无漏根得无漏根、诸未知当知根能否现观四谛、以及尽智、无生智、无学正见等性、相、所缘、相应等问题。第六《鱼纳息》，广释二十二根随一成就不成就等问题，善不善无让诸根各以善不善无记根为因问题。第七《因缘纳息》，广释根因缘和所缘缘的三世、三性乃至四谛断、八智断分别、以及根因缘和所缘缘的四谛断、八智断相互关系。

第七编《定蕴》中，第一《得纳息》，广释得、非得的三世、三性、三界系、三学、三断分别等，见、修、无学道所起的得和四谛的得以及离系得等问题，与三性心、三界心、三学心、三断心俱起的三性、界系、三学、三断分别，染静虑支、味相应静虑入出等，入静虑次第乃至不入彼静虑而生其处、得下静虑未得上静虑生处、诸静虑心舍、得和灭起等问题，四无量心和等无间缘的行相，无量、净定、解脱、胜处、遍处、八智、三三摩地的断结和受异熟果处等问题。第二《缘纳息》，广释八等至和三等至、初静虑乃至无所有处三等至的成、不成、得、舍、退、净初静虑四顺分、诸种修法，净初静虑乃至第四静虑的修无漏问题，味相应、净、无漏静虑和无色的相缘，定的顺次顺超、逆次逆超以及超定的加行和成满等问题。第三《摄纳息》，广释十想和它的界地、所依、行相乃至有为无为、自性断所缘断、转随转等诸门分别，十想和四静虑、四无量乃至八智、三三摩地的相摄、相应，成就初二三四静虑者对于四静虑乃至三三摩地等的成就数限分别，味相应、净、无漏和四静虑四无色相互成就不成就，得、舍、退等分别，六十五等至的缘处和在三乘中的成就，等至随以八等至为因缘和等无间缘、所缘缘的关系以及为等无间缘和所缘缘的关系，味相应、净、无漏八等至的顿得顿舍和渐得渐舍，身语表、无表、三恶行、三妙行、三善不善根、四圣非圣语、四生、四入胎、四识住五蕴、五取蕴、五趣、五妙欲、五学处、六内处、七识住、八世法、九有情居、十业道、四静虑、四无量、四无色、八解脱、八胜处、十遍处、他心智、世俗智等灭所依的定等问题。第四《不还纳息》，广释五种不还、七善士

趣、杂修静虑、五净居天、学无学和为得未得而学不学分别，顺流、逆流和自住义，得极禁和得极迹者的关系，菩萨相异熟业，三十二相和百福庄严，菩萨修经三祇九十一劫，菩萨修四波罗蜜和补处菩萨生睹史多天下生，慈氏受记当来作佛以及苾刍于现法当办圣旨的智与智用，愿智，无诤，佛弟子第一中因儒童婆呬迦等差别，四圣种、法随法行、法轮自性、转法轮、正法和它的住、灭等问题。第五《一行纳息》，广释三三摩地成就有关诸问题，三三摩地相修和断结、作意入正性离生等，尽智、无生智的念住、无漏初静虑的乐和轻安等觉支的乐、有顶圣者依无所有处定得罗汉果，入定者不应闻声，性定和不定、邪正性定不定三聚，觉支和正漏法的成就、得、舍、退、未断已断和未遍知已遍知，生盲生聋引发天眼天耳，异生圣者的退不退，上界下生时所得法的曾未曾得分别，五通的能限，金刚喻定时六智和它的所缘等问题。

第八编《见蕴》中，第一《念住纳息》，广释三种四念住、念住的种类、断惑数等有关四念住诸问题，闻思修所成念住、念住的加行和生起次第、佛三念住、一趣道、四念住的习修、得修和相修以及它的自性、地、相应、行相、所缘等分别，如实知三受以及它的身心受、有无昧受、耽嗜依、出离依受、有贪心乃至解脱心、五盖、六结、七觉支等等的智，贪嗔痴增减的等随观、死边际受、阿罗汉的般涅槃以及佛的般涅槃，四有、三有和行等问题。第二《三有纳息》，广释诸有和五种相续、三有舍而相续、灭而法现前等问题，三界死生的舍、得、灭、起诸蕴，随眠不于他界法随增，三界的建立，十想的习修、得修和思惟所缘，起三善恶寻伺的思惟，诸法因、缘无明等问题。第三《想纳息》，广释十想生法和十想是否相应及同一所缘问题，由心引起的身语业分位差别，所通达、所遍知、所断、所修、所作证法、四有为相、和见疑相应或不相应的受的随眠随增，因、道、缘起等的界、处、蕴、所摄分别等问题。第四《智纳息》，广释能通达、能遍知以及能厌、能离、修厌等问题，法与法作四缘或时不作的问题，意触和三事与合触、慢和自执与不寂静，业和不律仪与律仪、不净观乃至无学道等的已未得成不成就等关系，除苦谛等和法处法的三科所摄分别，三科和五位分类与一切法关系等问题。第五《见纳息》，广释无施与、无爱乐等各种邪见、常见、断见、戒禁取见、见取见等和它们的对治道，九慢和七慢，我作、他作二种外道见，外道诸见的五种分类，六十二见，断常二见分别等问题。

以上对于说一切有部根本经典《发智论》全面地(除《伽他纳息》不需要解释外)逐次加以解说，不仅是语义的注释而已，而是以《发智论》为中心广涉有部教义包罗万象的集大成之作。同时不只显示了正统有部的理论，并还列举各种不同的异说，而出以破他显自的态度，这也就是本论编集的宗旨。例如论中每段多以“问:何故作此论？答:为止他宗显正理，或有说……”等语开场，然后展开论说；其中所谓“止他宗”的对象，即外道方面如数论、胜论乃至声论(文法声)、明论(吠陀)、顺世论、离系论(耆那)等。佛教内部的异见如法密部、化地部、饮光部、犊子部、大众部、分别论者、经部(即譬喻师)等，均在本论评破之列。甚而至于同一有部内的异说如所谓西方师、犍驮罗论师乃至所谓旧阿毗达摩师、旧外国师、旧迦湿弥罗师等，也都一一加以批驳，而确立所谓阿毗达摩师或迦湿弥罗师等在迦湿弥罗新进的迦多衍尼子徒众显扬《发智论》纯有部的宗义。这在对《发智论》的一一解说中，往往列举多说而后以自义评决。其中各契理的意见多是客观地加以介绍，不加批论；至于不契理的或不尽契理的便加以评判，而出现有“如是说者”、“如实义者”、“应作是说”或“评曰”、“评应作是说”的语论并示以自义。又评论的情形也不一样，乃至有互相辩论的，以大众所一致通过的为如实义。即如所谓婆沙四大论师中世友、法救、觉天、

妙音等尊者的见解也免不了受到批驳(见卷十六、三十四、七十四、一百二十七等),乃至有被附以“为遮是等故作此论”(见卷一百五十四)的判决。因而旧时有称这是“诸师实判”,即显示此论是出于当时众多的有部学者而用民主的方式来编纂的。

至于此论内容的取才,不仅广泛参考了迦多衍尼子以后学者所作的《发智论》诸注释,而更糅取了《品类》、《施设》二论乃至《界身》、《识身》、《法蕴》、《集异门》等四论的教义,以弥补《发智论》的不足,使所显的义理更为圆满;后世所称为“六足一身”,殆即是《婆沙》编纂形成的喻语。同时此论网罗了有部全部的教理,乃至《发智论》中所未有的若干问题一一加以论究,它的丰富的内容,庞大的组织,精严的界说,浩瀚的资料,在质和量的任何方面,均可使后世学者惊叹而公认为在部派佛教中占首要地位的说一切有部的杰作。

此论的唐译本译出以后,中国乃至朝鲜、日本的佛教学者对此曾不断加以研究,据高丽义天于十一世纪间所编的《诸宗教藏总录》中记载当时所见到有关此论的钞述,有玄则著的《大毗婆沙论钞》九卷,极太著的同论《钞》十卷,本义著的同论《钞》十一卷等。又日本学者关于此论的著述,现存有融道著的《大毗婆沙论条目》二卷(或一卷),连常著的同论《通览记》四卷等。

阿毗达摩俱舍论

《阿毗达摩俱舍论》(略称《俱舍论》),是世亲早年还未信仰大乘佛教时的著作。世亲为公元第五世纪顷北印度犍陀罗人,在佛教有部出家。那时北印度一带的有部学徒以迦湿弥罗地方的毗婆沙师为正宗。他们独尊《大毗婆沙论》,世亲起初也从而学习,后又采取当时比较进步的经部学说,作了一部含有批评毗婆沙师意味的通论有部学说之书,这就是《阿毗达摩俱舍论》。他先作本颂六百颂,随后又作长行注解八千颂。因为在这部论书里包括了有部的重要阿毗达摩论如《发智》、《身论》和《法蕴》等六足论以及《大毗婆沙论》的要义,同时也即以这些论书为所依,所以此论题名为阿毗达摩的《俱舍》,“俱舍”具有箧藏和刀鞘之义。

据玄奘门下普光、法宝等的传说,世亲起初为了要使批判《毗婆沙论》彻底之故,曾经化装去迦湿弥罗跟着悟入论师学习了四年,后来被悟入识破了,才回转犍陀罗来。他随即为众人讲《毗婆沙论》,每日讲完一段,即概括其义作一个颂。这样他讲完了全论,作成六百颂,即是《俱舍论本颂》。《本颂》最初传到迦湿弥罗之时,当地学徒还以为帮助己宗宣扬《毗婆沙论》的主张,等到续请世亲写出了注解之后才明白是批评《毗婆沙》的。传说虽然如此,但现在学者们大都承认《俱舍论本颂》是以犍陀罗流行的《阿毗达摩杂心论》为基础,更广泛地吸取《婆沙》资料改编而成,所以将它当作纯粹的《毗婆沙论》提要之作,并不符合于事实。

《俱舍论本颂》和《释论》的梵本,在印度早已散失,只余有称友所作《俱舍论释疏》里还保存着一些引用文句,但不完全。1934~1938年间,印度人在中国西藏地区寺院里陆续发现了约在十二、三世纪顷写的《俱舍论本颂》和《释论》的梵文原本(《本颂》系从《释论》录出,故有衍文),摄影携回。1946年更由印度学者戈克尔校勘其《本颂》发表。

《俱舍论本颂》的底本是《杂心论》,因而它的结构也同《杂心》一样,贯穿着犍陀罗有部学说“以四谛为纲”的传统精神。全论分为八品,开头两品总论。第一品,分别界,说四谛法的自体,有四十八颂。其中除去带有序分性质的三个颂而外,全颂总标有无漏法后,即以蕴、处、界三类范畴统摄诸法,详解其名义,并就“界”用“见非见”等二十二门详细分

别。第二品，分别根，从诸法在染净两方面能作助力即增上的意义，详说其功用，有七十三颂。先依增上义说二十二根。次依缘起道理说各法的俱起，此有色法，心法，心所有法及不相应行法，在这里有本论的简别，废立，中国的俱舍论师即据以建立俱舍“七十五法”之说。最后说诸法缘起所依的六因，四缘。以下各品分说染净即流转和还灭的两方面各法的因果，先果后因，与四谛相当。第三品，分别世间，说染法的果，相当于苦缔，凡有一百零二颂。先说有情生位的三界，四生，五趣乃至十二缘起等，次说有情住位的四食，再次说有情殁位的舍受乃至断末摩等。最后说有情所居世界的体量，成坏，所经劫数等。第四品，分别业，说染法的亲因，相当于集谛的一部分，有一百二十七颂。先说诸业的自性和诸门分别，次说表业，无表业，再次解释经中散说各业以及业的杂义。第五品，分别随眠，说染法的疏缘，相当于集谛的另一部分，有七十颂。先说随眠即根本烦恼的体性及其诸门分别，次说漏等烦恼异门，后说烦恼的断灭。第六品，分别道及贤圣(补特伽罗)，相当于灭谛，有七十九颂。先说圣道的体性，圣道所证的四谛等，次约人(即补特伽罗)说圣道的加行，位次，乃至四果，四向等。第七品，分别智，说净法的亲因，相当于道谛的一部分，有五十六颂先说十智的不同及其诸门分别，次说智所成就的功德等。第八品，分别定，说净法的疏缘，相当于道谛的另一部分，有四十三颂。先说四静虑等诸定，次说四无量等定的功德，其后连带说明佛教正法如何住在世间。另外有四个颂属于流通分的性质，说明本论乃依据《毗婆沙论》解释阿毗达摩，而略有批评，并伤叹佛教正法垂灭，劝励学道。

在本论的长行解释里，更表现了不拘成说但凭理长为宗的态度。原来《本颂》对于《毗婆沙论》的议论不满意之处，或者已用“传说”字样作了表示，又或比较含蓄地只举疑难仍结归《婆沙》本宗，文辞简略，其用意不大看得出来。到了长行解释，就尽情披露，常常详引经部学说反复辩论，必阐明了道理的是非而后已。甚至《婆沙》对于有部最根本的主张“三世实有”的解释，也予以彻底批判，最后只说“法性甚深”，不可因其疑难不通即认为旧说不能成立(见本论第五品)。这无疑是表示《婆沙》学徒只单纯地保守旧说而不管道理是非，其立说的短长也不言而喻了。不过世亲之重视经部的学说，也非全盘接受，他还是以理长为宗的精神来作处理的。有如分析蕴、处、界三类法的假实。经部只说界法是实，世亲则主张处也是实在，这含有尊重经说“十二处摄一切法”之意。至于在各别法相方面，如欲等大地法，无明，命根等，经部说为假有的，世亲则从有部主张，许有实物。

《俱舍论》的《释论》在解释《本颂》八品而外，还添了分别人我一品，详细破斥了佛教中犊子部和非佛教的数论(一说是语典学者)胜论所执实在的人我。如果以这一品配合其前侧重于说明诸法法相的各品来看，则《释论》全体九品的结构，很圆满地显示了佛教“诸法无我”这一根本主张。此品除末尾有四个总结的颂文以外，都是长行。文中也引用了一些经典里的和经部师所作的颂文，并自撰数颂；但其性质完全和《本颂》不同，是不待说的。戈克尔校刊的《本颂》梵本，有第九品十三颂，纯是后人从《释论》抄出，非原本所有。

《俱舍论》解说有部的重要宗义，都极其简明扼要，故能在短短的六百个颂文里概括无遗。这比较以前同类的撰述表现方法要善巧得多，因而获得“聪明论”的称号，而风行各地，发生种种影响。一方面引起了迦湿弥罗有部学徒激烈的反对。如杰出的论师众贤费了十二年工夫，对《俱舍论本颂》重新做了解释，为婆沙师辩护，并驳斥经部各说，其书即题名为《俱舍雹论》，后经世亲代为改名《阿毗达摩顺正理论》。此论还有节本，订正了《俱舍论》原来的颂文，题名《显宗论》。这些论算是重新阐明了有部正宗的主张，但基本上既

然接受了世亲所作的颂文,立说自难免对有部有些修正,因而后人也称众贤的学说为新有部。另一方面,《俱舍论》也受到世亲门人的重视。他们都以为此论破斥婆沙师的偏执,说“有”善巧,可作为通到大乘的阶梯之用。因此,他们竞作注疏,与大乘论书兼宏。如安慧作《真实义疏》,陈那作《要义明灯疏》,随后还有安慧的弟子增满作《随相疏》(一说是德慧所作)。又有世友作《论疏》,称友作《明了义疏》,静住天作《要用疏》(一称《会经疏》)。这些注书只有称友之作梵本还存在,日人荻原云来曾校订其全部印行。

《俱舍论》传译于中国时期较早。陈天嘉四年(563),真谛在广州制旨寺译出《俱舍论偈》一卷,五百九十七颂,今佚。又译出《阿毗达摩俱舍释论》二十二卷,通称旧论。唐代永徽二年(651),玄奘又重新译出《阿毗达摩俱舍论本颂》一卷,六百零四颂。五年(654),又译出《阿毗达摩俱舍论》三十卷,通称新论。旧论比较保存了梵本的面目,新论则颂文颇多开合,又在长行里牒引颂文的部分也都没有显明区别出来。至于印度的注书译出很少,只真谛译了德慧《随相疏》中一片段,题作《随相论》一卷。玄奘译出《阿毗达摩顺正理论》八十卷,《阿毗达摩显宗论》四十卷。其余注疏玄奘均未翻译,仅口传一些说法散见于奘门各家《俱舍论》注之中。其后,另有佚名的译者节译安慧《真实义疏》头两品的一部分,题作《俱舍论实义疏》五卷,系从敦煌卷子中发现。

《俱舍论》及其注疏的西藏文译本有以下各种:一、《阿毗达摩俱舍论颂》;二、《阿毗达摩俱舍论释》,三十卷;三、众贤造《俱舍论疏释》,即《显宗论》,四千五百颂,失译;四、陈那造《俱舍论疏要义明灯论》,四千颂;五、安慧造《俱舍论大疏真实义论》;六、增满造《俱舍论疏随相论》,一万八千颂;七、称友造《俱舍论疏明了义论》,一万八千颂;八、静住天造《俱舍论疏要用论》。这些译本都收在西藏文大藏经丹珠尔之内。

在《俱舍论》未经传译之前,中国佛教学者研究阿毗达摩的毗昙师都以《杂心论》为主,所以也称做杂心师。及至《俱舍论》译出之后,他们逐渐改宗《俱舍》,遂有俱舍师。并撰出了好些注疏。最初是在真谛译论的当时,真谛为了刊定译文,曾为译众反复解说,即由慧恺写成《义疏》五十三卷。后来道岳得着遗稿,删为二十二卷。次有慧净,凭自己的理解,著《疏》三十余卷。这些都是重要的著作,但现已一部不存。从玄奘重译论文而后,因其解释法相简明完备,可作研究唯识学说的阶梯,很受当时学人的重视,遂又形成研究新论的风气。玄奘门下好多人都作了新译《俱舍》的注疏,最著名的三家,神泰作《疏》,普光作《记》,法宝又作《疏》各三十卷,现都存在(惟神泰《疏》只存数卷)。其后开元中(约在722~727之时)圆晖又节略光、宝各家疏义,只解《本颂》(并附释第九《破执我品》中的各颂),撰成《俱舍论颂疏》十卷,简要便览,大为流行。后为崇廙著《金华钞》十卷解释此疏,今佚失。只有惠晖的《颂疏义钞》六卷,遁麟的《颂疏记》十二卷,都还存在。另外散佚了的旧注,还有基师的《俱舍论钞》十卷,怀素的《疏》十五卷,神清的《义钞》数卷,玄约的《金华钞》二十卷等。

其次,在中国西藏地区,佛教前宏期传译《俱舍论》的胜友,即是安慧的再传弟子,所以学有渊源,宏传颇力,但中经朗达玛王的毁佛便一时停滞了。佛教后宏期中学者的研究,直到第十三世纪末才由迦当派的弟子奈塘寺集此学研究之大成,著了《对法庄严疏》,抉择西藏所传各家之说,奠定了此论研究的规模。其后格鲁派更重视此论的学习,置之于显教课程的最后。历代大师均撰有《俱舍论》的注解,为学徒所遵用。

另外,《俱舍论》的研究也盛行于日本。远在唐代,日本的学僧道昭、智通、智达、玄昉先后来华,从玄奘和智周学习《俱舍》,归国传

授,因而成立了俱舍宗。这到后来虽然附属于法相宗,但此论仍受重视,成为必修的基本典籍,学者注疏竞出。近世学者如源信、珍海、宗性、秀翁、湛慧、普寂、林常、法幢、旭雅等的著作,都为研究《俱舍》常用的参考书。现代学者更有运用梵藏文资料来作种种研究的。

成 实 论

《成实论》,十六卷(刊本或作二十卷),诃梨跋摩造,姚秦鸠摩罗什译,昙晷笔受。诃梨跋摩旧传约在佛灭后九百年顷生于中印度(见《出三藏记集》)卷十一所载玄畅撰《诃梨跋摩传》)。考所译本论《三受报业品》第一百零五,引提婆《四百论》(提婆约为公元170~270时人),又本论译者罗什,系于苻秦建元二十年(384)到达凉州,据此,跋摩当生于提婆著作《四百论》之后,罗什入凉之前,即约当于250~350年期间。他生于婆罗门家庭,博通《吠陀》等世典。出家后,师事罽宾有部学者鸠摩罗陀,研习《发智论》。但他不满于此论之拘泥名相,繁琐支离,乃自穷三藏,以探教说的本源,时时和同部诸师辩难,而遇到保守的长老们的压制。其时巴连弗的僧祇部众,对他遥寄同情(这里的僧祇部,或系如《大集经》二十二所说遍览五部而不主一家,即是属于"分别论者"一系之以理长为宗者),他乃前往共住。由此,他得以接触到大乘思想,泛览九经,评量五部(律),旁究异说,考核诸论,斥偏取长,弃末存本,因而有本论之作。论成后,旬日之间,倾动摩羯陀国。后复在王庭论屈了胜论学者,被尊为国师。

关于本论所属部派,旧传真谛说它属于昙无德部(见《三论玄义》),或说属于多闻部(见《四分律饰宗义记》卷三)此外,也有说为取"诸部之长"的(亦见《三论玄义》)。盖论主虽依有部出家,而不满于毗昙家言是显而易见的。他的立说以弃末存本为宗,特与譬喻师(即经部的前身)之说相近。隋吉藏以本论为"遍斥毗昙,专同譬喻"(见《三论玄义》),是正确的。但本论在印度佛教教学历史上,并未见发生多大影响,梵文原本也早已失传,最近印人夏斯特里才从本论的汉译本还原为梵文。本论之名为成实,据论文发起颂所说,乃欲成立三藏中实义。其所谓"实",主要是审辨四谛所指诸法。论文说四谛,确定五受阴为苦,诸业及烦恼为集,苦尽为灭,八圣道为道,并说明"为成是法,故造斯论"(见《色相品》第三十六)。现考在作论的当时,部派佛教中最流行的有三大家,即毗昙师(有部),譬喻师和分别论者,他们对于四谛法的解释各执一词(见《大毗婆沙论》卷七十七),本论宗旨在于成立譬喻师的四谛义,以区别于其他二家,故题称"成实"。

本论共有二百零二品。在汉译时,译本的正写者昙影,以论中问答争论,回环往复,大段难明,于是综括论文,区分为《发》、《苦谛》、《集谛》、《灭谛》、《道谛》五聚,甚得译主罗什的赞许,这就成了现行论本的结构。其五聚的主要内容,大略如次:

一、《发聚》,是全论的序说,有《具足》、《十力》、《四无畏》以至《辨二宝》、《无我》、《有我无我品》等共三十五品,泛论佛法僧三宝、论门种类、四谛大要及对教内十种重要异说的批判。此中说到声闻得解二空(见本论《分别贤圣品》第十),无过未二世(见《二世无品》第二十二),一向无中阴《见《无中阴品》第二十五),一时见谛(见《一时品》第二十七)等义,都可见论主在解释法义上,针对毗昙立说诸特点之一(旧说本论七破毗昙,在言小隐,即指这一聚中叙破十论的诸品而言)。

二、《苦谛聚》,从第三十六品到第九十四品,包括《色论》二十四品,《识论》十七品,《想论》一品,《受论》六品,《行论》十一品,共五十九品。就中以无作为非色非心(见《无作品》第九十六),又说多心次第生灭,不立心所相

应(见《立无数品》第六十,《多心品》第六十八等)等,都是和毗昙显然不同之点。论说五阴次第,先说色阴,此有三种,即四大、四尘(色、香、味、触)及眼等五根。四尘是能造,能成四大,五根唯是所造,依四大成,四大则通能所造。毗昙一向说四大是实法色,本论则认为是假名色,揽四尘成,能成五根,此亦为一主要特点(因说尘实而大假,根亦假,故有蕴实而界处都假之义)。次说识阴,指能缘心,此依色阴生。又说心和心数原是一体,想、受、行等都只是心的作用的差别名,非别有心数,这也和毗昙说"心外定有别数"不同。次说想阴,此依识所缘分别构画,由是起男女怨亲等相,实无此等诸法,但取假法相,故称为想。次说受阴,此依分别取相假法,领纳违、顺、非违非顺,即苦、乐、不苦不乐三种受。毗昙说实有乐受,本论则说三受皆苦,为同一苦受上随时间而生的差别。次说行阴,此依所领受的假法而起贪瞋等。毗昙说心法有四十六种,除受、想二法以外,其余都属于行阴所摄,本论则说心行有无量差别,除了受、想,其余一切都行阴摄。

三、《集谛聚》,从第九十五品到第一百四十品,包括《业论》二十六品,《烦恼论》二十品,共四十六品。本论认为业及烦恼是招致后身的因缘,是为集谛法。业是正集,烦恼生业是缘集。业对于有情后世余处生时能有损益作用,它有思和思已二种:思业即是意业,思已业是从意所生业,有身、口的差别,依此开为意及身、语三种业,而都有善、不善、无记之别。意业为受身的亲因,主导身、口,故为最重。烦恼主要是贪、恚、痴等十使,都是垢心行的差别。积集这些垢心,乃至垢心生时,都名为使,以其在生死相续中常随逐众生,系缘相续。睡眠、掉、悔等二十一法从烦恼生,称为随烦恼。又不信、懈怠、忘忆、散心等十法为烦恼大地法。论说一切烦恼都从痴即无明生,无明随逐假名,妄计有人,生贪等烦恼,从烦恼生业,随业有身,身为苦本。故无明为十二因缘根本,有无量过,若无无明则诸业不集不成。末附述断烦恼的方法,说由知四谛的真智断惑除业因作结。就中毗昙说意但有作业、无无作业,本论则说意地具有作、无作业,毗昙说作业以心数中思数为体,本论则不认心外别有思体(见《业相品》第九十五)。又毗昙说众生内根从业而生,是业所系,外山河等一切境界不从业生,非业所系,本论则主张一切内外根皆是业果,并是所系,外法虽非众生数,而是众生共业果故,亦从业起(见《系业品》第一百零三)。毗昙说五戒之法具受乃得,本论则主张随受多少,皆得律仪(见《五戒品》第一百零九)。毗昙说七不善律仪唯于现在众生边得,本论则说通于三世众生边得,三世皆得起恶心故(见《七不善律仪品》第一百一十一)。毗昙说不善律仪虽发深善心,作永断意,若不受戒仍不得舍,本论则说发深善心安期不作,得舍不善律仪(见《七善律仪品》第一百一十二)。毗昙说修成,于第四分中修习观察四谛十六圣行,有十六心断除见惑,十八心断除修惑,合具三十四心,本论说第四分中所修圣道总观谛空,通断三界见修二惑,不主别观,又主多心断结,不局于三十四心(见《杂问品》第一百三十八)。这些都可说是本论立说的特点。

四、《灭谛品》,从第一百四十一品到一百五十四品,有《立假名》、《假名相》、《破一》、《破异》以至《灭法心》、《灭尽》等共十四品,分别解说以闻、思因缘智(人空观)空智(法空观)和灭尽定(或无余涅槃,灭定是缘灭,涅槃为相续断时的业尽)来灭假名心、法心、空心。本论以灭为第一义谛,由见灭谛即见圣谛而得道(见《见一谛品》第一百九十)。这里面的灭,即灭假名、法、空三种心。先在闻、思位中,以多闻因缘智、思惟因缘智观察阴、界、入等法,了知皆因缘和合而生,但是假名,实无我、无我所,这样灭假名心(见《世谛品》第一百五十二)。次在煖、顶、忍、世第一法四善根位中,以空智观察色空无所有,乃至识空无所

有，这样灭法心（见《灭法心品》第一百五十三）。后在灭尽定或无缘涅槃中，以重空义，即“以空见五阴空，更以一空能空此空”，这样灭空心（见《三三昧品》第一百五十七）。三心都灭，即具足无我，进入离言绝相的真空，所有业及烦恼都无依处，永不复起，即得涅槃。本论将获得此涅槃果的阶位，分为随信、随法乃至阿罗汉等二十七贤圣位次，但与毗昙所说稍有出入。又以具足四行、四得、戒定慧等功德清净为僧，并说佛不在僧数（见《辨二宝品》第三十三），而是乘如实道来成正觉，具足五品、十力、四无畏、十号等，所有言说如义如法，为众生最上福田。就中毗昙说实法有断，假中不论，本论则说假中有断，诸断得事皆是假名有（见《假名品》第一百四十二）。毗昙说五阴非我名为无我，阴非我所说之为空，本论则说众生空者名之为空，法体空者名为无我，故无人、法为空无我（见《灭法心品》第一百五十三）。依此义故，不同毗昙说声闻人但得生空，中上人亦得解二空（见《分别贤圣品》第十）。这些都是本论立说的特点。

五、《道谛聚》，从第一百五十五到最末第二百零二品，包括《定论》二十六品，《定具论》八品，《智论》十四品，共四十八品。本论以八正道为道谛法，以其能通至灭谛故称为道，远离邪外故称为正。从闻正法，引生智慧，信解五阴无常无我等称为正见。假如这个智慧是从自己正忆念而生，称为正思惟。依正思惟断除垢法，修集净法，勤发精进，称为正精进。从此依法受戒，获得正语、正业、正命三圣道分。由这三种圣道分，成就念处及禅定，从正忆念生智慧，观察身、受、心、法等称为正念，心住一处称为正定，是为得如实的空智之因。本论对于修习正定的定具，广举持戒、得善知识、乃至无障、不著等十一门，最为详备。由正念、正定获得如实智，即空智。如是一心勤修诸定，生正智慧，则灭三心，入无余涅槃，故说八正道中，正智为上，是正智果所谓涅槃（见《四十四智品》第二百零一）。关于定一方面，毗昙说八禅定以定数为体，余心、心法与定相应，是定眷属，通名为定，本论则说唯心为体，不说心外别有定数（见《大乘义章》卷十三引）。又毗昙说四无量以无贪、无瞋、无痴等为体，本论则推本用慧为体（见《四无量品》第一百五十九）。毗昙说灭尽定以非色心法为体，本论则以心识尽处数灭无为为体，亦得有心（见《灭尽定品》第一百七十一）。毗昙说修定有断及生二种得，本论则但有断得、别无生得（见《大乘义章》卷十三引）。关于智一方面，毗昙以苦忍以去十五心以来，名为见道，本论则主张总相观谛，但说无相位中名为见道（见《见一谛品》第一百九十）。毗昙说尽智、无生智用法、比等智为体，本论则但用四谛现智为体，现观谛空，尽诸结故；又说尽、无生二智体同义别，与毗昙之分别无学果根器利钝，有得有不得者不同（见《十智品》第二百）。这些都可说是本论立说的特点。

本论从罗什译传以来，直到唐初的二百余年之间，它在中国佛教教学上曾起了相当大的影响，讲习本论的学者继出不绝。尤其是齐、梁时代，极盛行于江南，一般常以之和旧传的有部毗昙之学相对立，因而有和毗昙师并行的成实师这一学系（参阅本书（一）“成实师”条）。此由本论立义有它显著的特点，即它于有部毗昙我空法有的说法以外，别人、法二空。以故一时期的佛教学者，特别是梁代的僧旻、法云、智藏三大法师，都将它看作大乘论来讲授，而与《中》、《百》、《十二门》三论等共弘，一些专治本论的学者，当其时也曾有“成论大乘师”之称。这大概和本论别明法空，援引菩萨藏文有关。（如《有我无我品》第三十五引“心垢故众生垢，心净故众生净”经文，《三受报业品》第一百零五引提婆的《四百论》，《世谛品》第一百五十二、《灭法心品》第一百五十三明人法二空及俗有真空之说，《六三昧品》第一百六十一引菩萨藏说入定超越相等，都可见受到般若学说的影响。又如申说利他、六度，及认有十方三世诸佛等。）罗什

之译传本论,原取其立说比较进步,接近般若,有导向大乘的作用。可是当他听到有人说本论和大乘一般,早就概叹为无深识了(见《三论玄义》引僧叡撰《成实论序》)。本论的主要特点,在针对毗昙,别明人法二空,而它的理论的根据乃在二种二谛说。第一种二谛是真谛和俗谛,此中真谛包括色等五阴及泥洹这二种法,俗谛则只有一种无有自体的假名法,如色等因缘成瓶。五阴因缘成人等(见《立假名品》第一百四十一),这是随顺有部我空法有的假说。第二种二谛为第一义谛和世谛,如诸行以第一义故皆无,即诸法皆空,唯是涅槃,俗谛则总括三世迁流的一切有为法,别明俗有真空之说(见《灭法心品》第一百五十三)。本论的人法二空说,即依第一义门而立。论中更用空、无我二种观来观察二空。空观是于五阴不见假名众生,如人见瓶以无水故空,如是见五阴中无人故空。无我观是于五阴亦不见为实法(见《圣行品》第一百九十二,又《灭法心品》第一百五十三)。此中空观是人空观,无我观是法空观。中国当时的学者认为声闻乘不解法空,而本论独说及此义,遂识会为大乘论。后来智𫖮、吉藏都判属声闻乘(见《法华玄义》卷四下,《三论玄义·排成实》第三),吉藏更依旧序十义,说为《成实》只是析法明空,不同于大乘本性空寂,只是明空,未说不空,不同于大乘明空又明不空,只是住于空,不知空亦复空,不同于大乘知空亦空,所谓不可得空,故判"成实为小内之胜"。其后惟道宣、元照又说本论"分通大乘"(见《四分律删补随机羯摩疏》及《四分律行事钞资持记》)。

本论过去曾盛行一时,各家注疏较多,但唐代以后无人研习,旧注全都失传,见于僧传记载的,有刘宋时代僧导撰《义疏》若干卷,道亮撰《义疏》八卷,梵敏撰《序》及《要义》一卷;北魏昙度撰《大义疏》八卷;梁代智藏撰《义疏》(或云即《大义记》十四卷,法云撰《义疏》四十二卷,慧琰撰《玄义》十七卷,僧旻撰《义疏》十卷,慧韶撰《注》若干卷;陈代宝琼撰《玄义》二十卷,又《文疏》十六卷,洪偃撰《疏》数十卷;北齐灵询撰《纲要》二卷;隋代智脱撰《疏》四十卷,又修订梁代琰法师《玄义》十七卷,慧影撰《义章》二十卷,明彦撰《疏》十卷,保恭撰《义疏》若干卷,及未详撰者的《义林》二卷;唐代新罗元晓撰(一说元瑜撰)《疏》十六卷,百济道藏撰《疏》十卷,怀素撰《义章》二十二卷。此外,时代和卷数都不明的,有宗法师《玄记》及《义章》,聪法师《论章》,法法师《疏》,嵩法师《疏》等。本论又流行一些节抄本,现可考的有齐僧柔、慧次抄的《略成实论》九卷,隋灵裕抄的《成实论抄》五卷。其中《略成实论》是齐武帝永明七年(489),竟陵文宣王萧子良集齐京硕学名僧,特请僧柔、慧次两法师于普弘寺轮流敷讲《成实》,因抄此论文,删繁存要,以利弘通而辑撰的,并命学士周颙撰序,曾风行一时。

异部宗轮论

《异部宗轮论》,一卷,题世友菩萨造,唐玄奘于龙朔二年(662)译出。在其前,此论已有过两种译本:一为三秦时代的失译本,题称《十八部论》一卷;一为陈真谛译本,题称《部异执论》一卷。《十八部论》未标造论者名字,论首序偈前有"罗什法师集"五字,论中译音下注秦言云云,因此,隋代吉藏认为罗什所译。但各种旧经录都作为失译。它的现行本有梁代僧伽婆罗译《文殊师利问经》卷下《分别部品》长行和偈颂一段,当系后人摘录加入的。

本论的作者世友,据玄奘所传,系佛灭后四百年许迦腻色迦王时人,是当时说一切有部四大家之一。论首五序偈中,第三偈特提到他的作论(但此一偈,在秦译本缺文),称为大菩萨。大概是有部中人相信他会继续弥勒成佛,名师子如来(见《出三藏记集》卷十,《婆

须蜜集序》),故以菩萨相称,当然这一偈是出于后人所加。中国西藏多罗那他《印度佛教史》说他是注解世亲《俱舍论》的世友,时代未免太迟,不足信。

本论出于有部大家之作,故其主要内容,完全依照有部的说法来叙述,特别带着北方有部正宗毗婆沙师的色彩。论述佛灭后一百余年(秦、陈译本都作佛灭后116年)至四百年期间,印度佛教分派的历史和各部派不同的教义(即部执)。其结构,首有序偈五颂,述造论因缘及造者。次本论长行,先总叙佛 灭后争论初兴之时代以及分裂为大众、上座两根本部派的事由。次分叙大众部于佛灭后二三百年内,再经四次分裂,本末合成九部。上座部于佛灭后第三四百年内,再经八次分裂,本末合成十一部。这样总有十八部。后文分叙大众、上座两系各派的本宗同义(即各派从它的本部分裂时所公认的主张)和末宗异义(即各派分立以后自宗继续建立的主张)。这一大段系依分裂先后,作十一类来叙述。即一、一说、说出世、鸡胤三部与根本大众部合叙;二、西山、北山二部与制多山部合叙;三、法上、贤胄、正量、密林四部与犊子部合叙;四至十一、其余说假、多闻、说一切有、雪山、化地、法藏、饮光、经量各派分叙。现有汉译典籍,关于佛灭后佛教部派分裂次第以及各派异执的较完整的记述,仅有本论一种,所以它实为研究部派教义极重要的资料。

本论以北方有部之说为据,这在各方面都看得出来。如本论叙说有部,认为是佛灭后第三百年许,因与根本上座部少有乘诤而分出来的一部,并与转为雪山部的根本上座部对立,其后即从有部次第分出犊子、化地、饮光、经量诸部。这些即暗示上座内部是长时期的和合,又暗示自宗为根本上座部之最古的代表者,立说亦最先出。又如称跋耆子部为犊子部,称牛王部为鸡胤部,这都是北方有部对于他派表示轻蔑的说法。因之,本论所述和锡兰所传,《舍利弗问经》所传,清辨所传,以及西藏多罗那他所传有部以外的诸说都有出入,而本论所述并不能无条件地看成史实,必须比较研究,才能勘定。

另外,关于大众、上座两根本部派分裂情况的记述,虽基本上为有部之说,但三种汉译本,前后亦不尽同。如关于发生争论的五事的来历,失译本谓由大僧别立,陈译本谓由外道(意在泛指与自宗对立的他派)所立,两译都未确定五事为何人所创,到了唐译才全用婆沙师之说,将五事归之于大天。又关于大众部的形成,秦译谓是三比丘,陈译谓是四种破教大众,所指都偏属大众部的一面;唐译则谓四众共议大天五事,则四众中又有分化,其从大天说者为大众部,反对大天说者为上座部。就这些不同的叙述上看,可知关于根本两部分裂情况的传说,即同在说一切有部之内,也曾有过迭嬗变化,究竟真相还是有待研究的。

本论的梵本已佚。汉文本失译本约在公元402~410年间所出,底本最古,但四序偈前,有"罗什法师集"之语。如属可信,当时本论应有几种梵本流行。唐译文末,附载有玄奘自述一颂,也说"备详众梵本",则各种梵本中有出入更不待言了。陈译本关于可住子部(即犊子部)本宗同义,载有此部异执三种假、一切众生有二种失等十余则,为余二种译本所无,这或是陈译所据梵本是流行于当时正量部的根据地伐腊毗一带的,因而多出与正量有关的可住子部执若干条。这正可说明本论梵本不同实况的一斑。

本论尚有藏文译本,收在藏文大藏经丹珠尔中。此外,有宇井伯寿的日文译本,又有增田慈良的英文译本。藏文译本,1860年由俄国华西列夫重译成俄文,1926年重新译成英文。日人寺本婉雅与日暮京雄又复译成日文,并附有清辨、律天著作译文对照。

本论的注解,有唐窥基撰《述记》一卷,在日本更有注释《述记》的撰述,以荣天撰的《目论》与宪荣撰的《发轫》较为著名。本论的陈

译本《部异执论》，有真谛《疏》十卷，已佚，一部分遗文解释各派得名因缘等，散见于隋吉藏《三论玄义》及唐窥基《大乘法苑义林章》内。此外，藏文大藏经丹珠尔内，还收有失译的律天《异部宗轮论中异部说集》，为从本论略抄的性质，内与本论所叙述者有异，可资参考。

宗派源流

净土宗

净土宗，是中国佛教的一个宗派。由于这个宗派是专修往生阿弥陀佛净土的法门，后世就称它为净土宗，又称为莲宗。净土宗立祖之说起于宋代，宋四明宗晓（1151－1214）以晋庐山慧远为莲社始祖，善导、法照、少康、省常、宗赜五人继之（《乐邦文类》卷三）。后来四明志磐改立慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常为莲社七祖（《佛祖统纪》卷二十六《净土立教志》）。明清之际又加推祩宏为八祖。清道光间，悟开更加推智旭为九祖、实贤为十祖、际醒为十一祖（《莲宗正传》）。晚近印光又改推行策为十祖，实贤、际醒递降为十一祖、十二祖。印光的门下也加推他为十三祖。此宗被推为祖师的，大都以其人弘扬净土法门有贡献的缘故，并非象他宗的法系有前后传承的关系。

中土的往生净土法门，起于东晋潜青山竺法旷（327－402），《高僧传》卷五说他"每以《法华》为会三之旨，《无量寿》为净土之因，常吟咏二部，有众则讲，独处则诵。"稍后，慧远（334－416）于元兴元年（402），和彭城刘遗民、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳等一百二十三人，在庐山般若台精舍阿弥陀佛像前，建斋立誓，结社念佛，共期往生西方。又编有《念佛三昧诗集》，序中并有"又诸三昧，其名甚众，功高易进，念佛为先"等语。慧远与十八高贤结白莲社（简称莲社），同修净业。此莲社得名之由，是谢灵运一见慧远肃然心服，替他在东林寺开凿东西两池，种白莲，因而以莲社称（《佛祖统纪》卷三十六）。

慧远圆寂后，专修净土法门的虽不乏其人，但到东魏的昙鸾才有发展，而奠定后世净土立宗的基础。昙鸾（476－542），雁门人，原于四论及佛性深有研究，后来感于人命危脆，到江南去求长生之法于陶弘景，得仙经十卷，归途在洛阳遇到菩提流支，给他一部《观无量寿佛经》，说是解脱生死的大仙方。于是焚毁仙经，专修净业。先后在并州的大岩寺、汾州的玄中寺弘通净土法门，著有《无量寿经优婆提舍愿生偈注》（简称《往生论注》）二卷，《略论安乐净土义》、《赞阿弥陀佛偈》各一卷等。他在《往生论注》中，依龙树的《十住毗婆沙论·易行品》，立难行、易行二道之说，以在五浊之世，无佛之时，求到不退转地，是难行道，以信佛的因缘愿生净土，凭借佛的愿力便得往生，即入大乘正定之聚，是易行道。加以文理兼到，深为后世学者所推重，隋代智顗所著《十疑论》中曾有所引用。

昙鸾以后，著名的佛教学者灵裕（518－605）、慧远（净影慧远，523－592）、智顗（538－597）、吉藏（549－623）等，都有关于净土法门的撰述（灵裕撰有《无量寿经疏》及《观无量寿佛经疏》等，均已逸失。慧远撰有《无量寿经义疏》一卷、《观无量寿佛经义疏》二卷等；

智𫖮撰有《观无量寿佛经疏》一卷、《阿弥陀经义记》一卷等；吉藏撰有《无量寿经义疏》一卷等)。然皆非专宗净土，而继承昙鸾法系大弘净土宗的，则是唐代的道绰、善导。道绰(562－645)，并州文水(今山西太原)人，原是涅槃学者，后来在玄中寺看到记述昙鸾事迹的碑文，深有所感，于是专修净土法门，每日口诵阿弥陀佛。又前后讲《观无量寿佛经》将近二百遍，劝人念阿弥陀佛名；撰有《安乐集》二卷。他在集中，本于难行易行之说，立圣道、净土二门，把在此土断惑证理、入圣得果的教门，称为圣道门；凭借弥陀愿力往生极乐国土、入圣证果的法门，称为净土门。认为在此末法时代，只有净土一门是唯一的出离之路。

善导(613－681)，临淄(今山东临淄县)人，起初诵《法华》、《维摩》，后依《观无量寿佛经》专修十六观，更往玄中寺从道绰听讲净土要旨。后到长安，在光明、慈恩等寺宣扬净土，著有《观无量寿佛经疏》(一称《观经四帖疏》)四卷、《转经行道愿往生净土法事赞》二卷，《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》、《往生礼赞偈》、《依观经等明般舟三昧行道往生赞》各一卷等，完备地组成了净土一宗的宗义及行仪。他的《观无量寿佛经疏》四卷传去日本，到了十二世纪时，原出身于日本比叡山天台宗的源空(1133－1212)，即依这一《经疏》的散善义，著《选择本愿念佛集》等，宣扬专修念佛的净土教，开创了日本的净土宗。源空的弟子分成"六大法系"，其中之一亲鸾(1173－1262)，又开创了日本的净土真宗。善导的弟子有怀感、怀恽、净业等。

怀感起初不信念佛往生之说，后来由善导的启迪，虔诚念佛，撰《释净土群疑论》七卷，通释关于往生净土的各种疑难。其后有少康(？－805)，缙云仙都山人。初诵《法华》、《楞严》，后来学律部及《华严》、《瑜伽》。贞元初(785－)，在洛阳白马寺，得到善导的《西方化导文》，从此专修净业。后到睦州(今浙江建德县)，建净土道场，时人称为"后善导"，尝和文谂集录从东晋慧远到唐邵愿保四十八人的事迹，撰成《往生西方净土瑞应删传》一卷。此外，有和道绰、善导同时的迦才，住在长安弘法寺，勤修净业，尝整理道绰的净土学说，撰成《净土论》三卷。

又有慧日(680－748)，和善导、少康"异时同化"(《宋高僧传》卷二十九)，世称慈愍三藏。青州东莱郡(今山东掖县)人，受具足戒后，从海路往印度求法，经过十三年，从陆路东归，中途就印度学者听受净土法门。回国后，勤修净业，撰有《净土慈悲集》三卷，《般舟三昧赞》、《西方赞》各一卷。他在《般舟赞》中，说回心念佛、凡夫得生净土等义，和善导的说法相似；但在《慈悲集》中主张教禅一致、禅净合行、戒净双修，这就和善导专修净土的主张有所不同。稍后有承远、法照。承远(712－802)，初从资州智诜的门下处寂(648－734)，传受禅法，后来在衡山教人专念弥陀，道化甚盛，时人称为弥陀和尚。法照起初入庐山结西方道场，修念佛三昧，后来到衡山师事承远，既而依《无量寿经》立五会念佛，以音韵文学弘扬净土法门，尝在并州及禁中举行，道化甚盛，撰有《净土五会念佛诵经观行仪》三卷，《净土五会念佛略法事仪赞》及《大圣竹林记》各一卷，其《五会法事赞》中，引载慧日的《般舟赞》全文。承远、法照都有许多弟子，但其后传承不久就中断了。

唐人关于净土的撰述，除上述外，还有《阿弥陀经通赞疏》三卷、《西方要诀释疑通规》一卷(以上两种相传是窥基所撰)、《念佛镜》二卷(道镜、善导共集)、《念佛三昧宝王论》(飞锡撰)、《观无量寿佛经记》一卷(法聪撰)、《无量寿经连义述文赞》三卷(新罗憬兴撰)、《无量寿经宗要》一卷、《游心安乐道》一卷(以上两种新罗元晓撰)等，就中憬兴《述文赞》、元晓《宗要》，古来和慧远、吉藏两疏并称《无量寿经》四大注疏。

五代末，吴越有延寿(904－975)，盛倡禅净合行说。延寿钱塘(今浙江杭州市)人，原

来是法眼宗的巨匠，既而一意专修净业，后住永明寺，以一百八事为每日常课，晚间往南屏山顶行道念佛，撰有《万善同归集》三卷、《神栖安养赋》一篇（有自注，已佚），回向极乐。宋初，专弘净土的，有省常（959－1020），钱塘人，淳化中（990－994），住在昭庆寺，慕庐山白莲社的遗风，在西湖边结莲社专修净业，后来改名为易行社，信众入社的有一百二十三人，僧众千余人。

宋初以后，禅宗、天台宗、律宗等学者多兼弘净土。云门宗的天衣义怀及其弟子慧林宗本曾著《劝修净土说》。曹洞宗的长芦清了，有《净土集》行世。天台宗的学者四明知礼的弟子神照本如慕庐山之风，结白莲社。律宗的灵芝元照博究南山律宗，著有《观无量寿佛经义疏》、《阿弥陀经义疏》等，其弟子道言亦兼修净业。

结社念佛之风，到宋代愈盛，从省常的易行社起，有知礼的念佛施戒会等二十余所；其中人数多的如灵照的净业社（1068－1077），参加僧俗多到二万人；也有人数很少的，如慧询等的西归莲社，只有十八人。

元代弘扬净土的，有明本、怀则、惟则、普度等。明本（中峰，1263－1323），钱塘人，为宋末元初临济宗的巨匠，融通禅、教、律、密、净，晚年专修净土，现行的《净土忏》，即是他撰的；还有《怀净土诗》（一百首）等许多诗文。怀则撰有《净土境观要门》一卷。惟则（天如）撰有《净土或问》一卷。普度撰有《庐山莲宗宝鉴》十卷。元末明初，有性澄、善继、必才、显示、大佑、普智等。就中性澄（1265－1342）撰有《阿弥陀经句解》一卷。大佑撰有《阿弥陀经略解》一卷、《净土指归集》二卷。普智（？－1408）撰有《阿弥陀经集注》一卷。此外，明代比较通行的净土著述，有妙叶的《宝王三昧念佛直指》二卷。传灯（幽溪）的《净土生无生论》一卷。袁宏道的《西方合论》十卷。明末，云栖袾宏（1535－1615）、憨山德清（1546－1623）、灵峰智旭（1599－1655）等学者，或唱禅净一致，或说性相融会，或论儒佛合一，而一概以净土为归宿。袾宏，仁和人，起初参禅有省，后来住在梵村云栖寺，常修念佛三昧，撰有《阿弥陀经疏钞》四卷，用贤首家言语解释净土教义。此外，还撰有《往生集》、《净土发愿文》及《注》、《四十八愿问答》、《净土疑辨》等。德清，全椒人，早年致力于禅、教，后来在庐山仿效慧远的六时刻漏，专修净业；圆寂后，他的遗文被编为《憨山梦游集》，其中有《念佛切要》等许多关于开示净土法门的撰述。智旭，木渎人，早年由儒入佛，遍涉诸宗，而以台宗为主，行愿则专在念佛往生，撰有《阿弥陀经要解》一卷，用天台家言语解释净土教义；并选辑《弥陀要解》及《西方合论》等十种弘扬净土的著述，称为《净土十要》，成时评点节略。

清初，比丘有实贤（省庵，1686－1734）、际醒（彻悟，1741－1810），居士有周梦颜（安士，1656－1739）、彭绍升（尺木，1740－1796）。实贤，常熟人，受具足戒后，就天台宗的绍昙听受《唯识》、《楞严》、《止观》，受记莂为灵峰四世，既而在真寂寺闭关三年，昼览梵筴，晚课佛号，晚年在杭州仙林寺结莲社，单提净土，尝在所撰《劝发菩心文》中，阐发净土宗旨，激励四众；此外，撰有《净土诗》一百零八首，《西方发愿文注》一卷、《续往生传》一卷等。际醒，丰润县人，早年听受《法华》等经，又参禅受记，后来慕永明延寿之风，专修净业，撰有《念佛伽陀》一卷等。他的再传弟子达默也撰有《净土生无生论会集》一卷。周梦颜，昆山人，博览经藏，深信净土法门，撰有《西归直指》四卷等。彭绍升，长洲人，初习儒书，后来信向佛乘，既而尽弃所学，专归净土，撰有《无量寿经起信论》三卷、《观无量寿佛经约论》一卷、《阿弥陀经约论》一卷、《净土圣贤录》九卷、《西方公据》二卷、《念佛警策》二卷、《一行居集》八卷等。同时有罗有高（台山，1734－1779）、汪缙（大绅，1740－1796），其生平学业，皆泛滥于儒释之间而致归于净土。

清末有古昆(玉峰),自称幽溪传法后裔;尝在杭州建弥陀寺,撰有《净土随学》二卷,《净土必求》、《莲宗必读》、《念佛要语》、《念佛四大要诀》、《净土自警录》、《净土神珠》、《西归行仪》、《永明禅师念佛诀》、《念佛开心颂》、《上品资粮》各一卷。又有杨文会(仁山,1836-1910),安徽石埭人,广究大小乘经论,而以净土为归宿,常自称:"教宗贤首,行在弥陀",笃修净土数十年无间断,撰有《观无量寿经略论》一卷等。晚近有圣量(印光,1861-1941),专力提倡净土,门下把他的文稿汇编成书,称为《印光法师文钞》四卷。

此宗以三经一论为所依的典籍。三经是:一、《无量寿经》二卷,曹魏康僧铠译,此经叙说阿弥陀佛因位的愿行和果上的功德。二、《观无量寿佛经》一卷,刘宋畺良耶舍译,此经说示往生净土的行业。三、《阿弥陀经》一卷,姚秦鸠摩罗什译,此经说示净土的庄严和执持名号证诚护念的利益。一论是:《往生论》,全名是《无量寿经优婆提舍愿生偈》一卷,婆薮槃豆(世亲)造,元魏菩提流支译,此论总摄上三部经正明往生净土的义旨。

此宗的主旨是以行者的念佛行业为内因,以弥陀的愿力为外缘,内外相应,往生极乐国土。而它的实践修行法门是念佛,特别是称名念佛。念佛法门原有三种:一、称名念佛,口称佛名。二、观想念佛,观佛相好功德。三、实相念佛,观法身非有非空中道实相理。称名念佛,又称散心念佛。观想、实相二种,合称定心念佛,或观察念佛。庐山慧远以次的净土古师所弘扬的净土法门,大都是观察念佛。到了昙鸾,便包含观察、称名两种。经过道绰到善导,却侧重称名一门。善导把往生净土的行业分作正、杂二行。正行是专依净土经典所修的行业。杂行是其余诸善万行。正行又分作五种:一、读诵正行,专读诵此宗正依的《观经》、《弥陀经》、《无量寿经》。二、观察正行,专思想、观察、忆念弥陀净土依、正二报的庄严。三、礼拜正行,专礼拜弥陀一佛。四、称名正行,专称弥陀一佛的名号。五、赞叹供养正行,专赞叹、供养弥陀一佛。这五种正行中更有正业、助业的分别,读诵、观察、礼拜、赞叹供养都是助业,只称名是符契弥陀本愿的正业。善导的净土法门,便是舍杂行,归正行;而又正修正业,旁修助业;一心专念弥陀一佛的名号,念念不舍,以往生净土为期。自此以后,此宗的行持即以称名念佛为主。其次,善导的学说和以前慧远(净影)、智𫖮、吉藏诸师的学说不同之点很多。就教说,有自力、他力的不同。慧远等说依靠自己修行定、散二善的力量往生净土,善导却说凭借佛的愿力往生。就机说,有凡夫、圣者的不同。慧远等说《观经》的九品通凡夫和圣者,善导却说九品只是凡夫。就佛身、佛土说,有应佛应土、报佛报土的不同。慧远等说弥陀是应身、净土是应土。善导却继承道绰《安乐集》的说法说是报身、报土。总结善导一系的净土教义,即《无量寿经》的三辈、《观经》的九品,都是五浊凡夫,凭借佛的愿力即得往生。即凭借弥陀本愿的他力,虽然是见、思惑未断的凡夫,也得和地上菩萨同入真实无漏的报土。因此,一般称之为他力念佛法门。

天台宗

天台宗是中国佛教中的一个宗派,由于这个宗派是隋朝天台山(今浙江省天台县境内)智𫖮所开创。后世就称它为天台宗。这个宗的教义正依《法华经》,所以也称为法华宗。本宗的学统是龙树、慧文、慧思、智𫖮、灌顶、智威、慧威、玄朗、湛然九祖相承。因为天台宗的教观要领三谛圆融之说的根源,据他们自称,出自龙树论师。据《摩诃止观》卷一上说,慧文禅师在高齐之世(550-577),在江淮间力阐禅观,他的"用心一依《释论》"(即《大智度论》),而此论是龙树所说;又据《佛祖

统记》卷六指出，慧文因看到《大智度论》卷二十九中有"三智（道种智、一切智、一切种智）实在一心中得"之说，及《中论》卷四"众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义"一偈，悟入"一心三观"的观行方法，并传给南岳慧思，慧思又由《法华经》义旨构成诸法实相论，于是一心三观和诸法实相论遂为此宗的主要思想。他日间谈义理，夜间禅观思维，对当时北方偏重禅法，南方偏重义理的学风有所转变。梁元帝承圣三年（554），慧思入河南光州大苏山，陈光大二年（568），到湖南的南岳，一直住到宣帝太建九年（577），在那里圆寂。他的诸法实相论，主要发表在他的《大乘止观法门》一书中。慧思的弟子很多，其中智顗（538－597）最为杰出。智顗于陈文帝天嘉元年（560）往大苏山跟慧思修法华三昧，所有悟解，得到慧思的赞许。陈光大元年（567）智顗到金陵，这时他三十岁。太建元年（569）受请居瓦官寺开讲《法华经》题，并讲解《大智度论》，演说禅法（即现存《释禅波罗蜜次第法门》），并著《修习止观坐禅法要》（简称《小止观》）及《六妙门》等。他在瓦官寺前后数年，受到陈宣帝和群臣的礼敬。陈太建七年（575），他和弟子慧辩等二十余人入天台山，居住十年。陈至德三年（585）应后主之请，重到金陵。这时，他对于佛教的教义和观行构成了自己一家的教法。他以《法华经》为宗要，以《大智度论》为指针，并参照诸经论，组成他的学说系统。陈后主祯明元年（587），他在金陵光宅寺开讲《法华经文句》，隋文帝开皇十三、十四年（593－594）他在荆州玉泉寺演说《法华经玄义》和《摩诃止观》，都是由他口述，由弟子章安·灌顶（561－632）笔录成书，后世称这三部书为"天台三大部"。这里所说三大部的先后次序，是根据章安从智者听讲笔录成书说的，如从智者本人讲说而言，他最初是陈太建元年（569）于瓦官寺讲说《法华玄义》。此外，又著有《观音玄义》、《观音疏》、《金光明玄义》、《金光明文句》、《观经疏》等，称为"天台五小部"。他的学说，除继承和发展了慧文、慧思的一心三观之外，在教义上吸取了南朝盛行的三论、涅槃二系的思想，兼批判和摄取了"南三北七"的十家判教之长而倡导圆顿教观。因此，智者实为创立天台宗的宗祖，灌顶继承智檠之学，建国清寺，敷讲师说，著有《涅槃玄义》、《涅槃经疏》及《天台八教大意》、《观心论疏》、《天台智者大师别传》、《国清百录》等。灌顶传智威，智威传慧威，慧威传玄朗，相继传承。玄朗之下有湛然，以中兴本宗自任，著有《法华玄义释签》、《法华文句记》、《止观辅行传弘诀》等"天台三大部"的注释。此外，还著有对抗贤首宗和唯识宗义的《止观义例》和《金刚錍》，又有《止观搜玄记》、《始终心要》、《止观大意》、《五百问论》等，天台宗义至湛然而条理化。湛然传道邃、行满，日僧最澄偕其弟子义真于唐贞元二十年（804）到天台，从道邃、行满学台宗教义，并依道邃受菩萨戒，次年（805）携着中国赠送的佛教经论疏记二百余部回国，于比叡山开创了日本佛教的天台宗。至十三世纪，日僧日莲根据此宗所依《法华经》的理论，主张称念"南无妙法莲华经"经题，创立日莲宗。后来又派生出日莲正宗和灵友会等，现代又有创价学会和立正佼成会的产生。道邃之后有广修，晚年遭逢会昌灭法。经唐末五代之乱，此宗的教典多遭湮灭，仅在观行方面有物外、元琇、清竦、义寂师弟相承而已。义寂通过当时信奉佛教的吴越王钱俶，遣使到高丽（一说去日本）访求天台教典，高丽沙门谛观（《天台四教仪》的作者）送来了若干论疏和著述，因而使天台教典由湮灭而复兴。义寂的弟子，有高丽人义通，义通传知礼与遵式。知礼七岁出家，二十岁从义通习天台教观，后来就继承义通的法席。宋真宗咸平六年（1003），日僧寂照携带其师源信关于天台教门的疑义二十七条前来问知礼，知礼作了《问目二十七条答释》。知礼著有《金光明经文句记》、《金光明经文义拾遗记》、《观音别行玄义记》、《观音

别行疏记》、《观无量寿经疏妙宗钞》、《十不二门指要钞》及《大悲心咒行法》等数十部。当时，天台宗内部因争论智𫖮所撰《金光明玄义》广本的真伪问题而分裂为山家、山外两派。先是义寂同门志因的弟子悟恩，著《金光明玄义发挥记》，否定广本是智𫖮的真作，而主"真心观"；知礼起而难之，认为广本是智𫖮的真作，而主"妄心观"，于是展开一系列问题的争论。知礼的弟子梵臻、尚贤、本如称为四明三家，传知礼之说，自号为山家。晤恩的弟子源清，洪敏，源清的弟子庆昭、智圆，庆昭的弟子咸润、继齐等被贬为山外。山家、山外两派间，以《金光明玄义》广本真伪为争论的起点，以观境的真心、妄心为中心，兼及事具三千诸法与否等义的论题，彼此往返辩难，前后七年。但山外派的主张，有他宗立说的影响，故被山家斥为不纯，其势力不久即渐衰歇。知礼门下三家，传承有人，而广智一系传承更久。《佛祖统记》的作者志磐，传为广智的十世法孙。

本宗在元代，有杭州下天竺寺蒙润，作《天台四教仪集注》。其弟子有杭州演福寺必才。又有怀则，作《天台传佛心印记》。到明代末叶，有传灯，尝从百松真觉受天台教观，后来在幽溪高明寺立天台祖庭，所著有《净土生无生论》一卷等。嗣又有藕益智旭，虽不以天台一宗的学者自居，但所著《法华经会义》十六卷、《玄义节要》二卷、《法华经纶贯》一卷、《教观纲宗》一卷、《教观纲宗释义》一卷、《大乘止观释要》四卷等书，于天台教义颇有发挥。清初，顺治年中(1644－1661)有天竺内衡，弘扬天台教观。康熙年间(1662－1772)，有灵耀撰《四教仪集注节义》一卷、《补定摩诃止观贯义科》二卷。乾隆年间(1736－1795)，有性权撰《四教仪注汇补辅宏记》十卷等。

本宗所依的经论，如湛然在《止观义例》卷上所说：一家教门"以《法华》为宗旨，以《智论》为指南，以《大经》(《涅槃》)为扶疏，以《大品》(《般若》)为观法，引诸经以增信，引诸论以助成。"本宗于《法华》一经的意旨，有其独特的见解。智𫖮以五重玄义解释《法华经》题，即一、以法喻为经名，二、以诸法实相为经体，三、以一乘因果为经宗，四、以断疑生信为经用，五、在分判佛一代教法为五时八教中，而以此经为无上醍醐、纯圆独妙为教相。

本宗的著述，如上列举智𫖮、湛然、知礼的著作为一宗教观的重要宗典外，而灌顶的《八教大意》、谛观的《天台四教仪》、智旭的《教观纲宗》，则是此宗入门之籍。

本宗的判教为五时八教。五时，是将释迦一代说法分为五个时期，即华严时、阿含时、方等时、般若时、法华涅槃时。五时是就说法对象的根机利钝而建立的。并就上述五个时期所说之法，分作化仪四教和化法四教二类。化仪，是指释迦说法所用的仪式和方法，有顿、渐、秘密、不定四种。化法，是按释迦五时说法的教理浅深，有藏、通、别、圆四种，八教穿插在《法华》以前的四时，《法华》为最后时期的说法，被判为化导的终极，纯圆独妙，高出八教之表。

本宗的中心理论是诸法实相论，渊源于南岳慧思。他说一切诸法当体即是实相，而万有差别的事相皆是显示法性真如的本相。此宗所立"圆融三谛"及"一念三千"即为说明此义。

智𫖮的圆融三谛，在于说明即空、即假、即中的统一精神。他认为一切事物都由因缘而生，没有永恒不变的实体，叫做"空谛"；一切事物其中虽无永恒不变的实体，却有如幻如化的相貌，叫做"假谛"；这些都不出法性，不待造作而有，叫做"中道谛"。随便举一个事物，他认为既是空，又是假，又是中，所以称为圆融三谛。换句话说："空"离不开"假"和"中"；"假"离不开"中"和"空"；"中"也离不开"假"和"空"。

所谓"一念三千"，此宗认为一心具有天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生(以上称六凡)，

声闻、缘觉、菩萨和佛(以上称四圣)十法界。但这十法界,不是固定不移的,“六凡”可以向上到达于“佛”的地位,而“佛”也可以现身在“六凡”之中,这样十法界相互具备,就构成“百法界”。接着,它又分析十法界所依之体,基本不外色、受、想、行、识五蕴,叫做“五蕴世间”;由五蕴构成有情(动物等)个体叫做“有情世间”。此外,还有所依住的山河大地,叫做“器世间”。十法界各具这三种世间共有三十种世间。依此推算,百法界就具有三千种世间了。在佛教中所谓“六凡”、“四圣”乃至整个宇宙,在智颤看来,都不过是“介尔一念心”的产物。没有这“介尔一念心”也就没有一切。

本宗理论还有“三法无差”、“性具善恶”、“无情有性”等说。“三法无差”是佛法、众生法、心法三种。虽有自他、因果不同,而三法的体性都具足三千,互摄互融,并无差别。“性具善恶”是一切诸法既无一不具三千,所以染净善恶都可视为天然的性德。如来不断性恶,但断修恶;阐提不断性善,但断修善。“无情无性”是依据色心不二的道理,说明佛性周遍法界,不因有情无情而间隔,所以一草一木,一砾一尘,都具有佛性。

本宗的观行,即在实修一心三观、一念三千的观法。至于修观的行仪,如《摩诃止观》所说,有常坐、常行、半坐半行、非行非坐四种三昧。

观前加行方便,有具五缘、诃五欲、弃五盖、调五事、行五法二十五种。具五缘是:持戒清净、衣食具足、闲居静处、息诸缘务、得善知识。诃五欲是:诃色、声、香、味、触欲。弃五盖是:弃贪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑盖。调五事是:调食令不饥不饱,调眠令不节不恣,调身令不缓不急,调息令不涩不滑,调心令不沉不浮。行五法是:欲、精进、念、慧、一心。

正修的观法有十种:一、观不思议境,二、真正发菩提心,三、善巧安心止观,四、破法遍,五、识通塞,六、道品调适,七、对治助开,八、知位次,九、能安忍,十、离法爱。于所观行五阴、烦恼、病患、业相、魔事、禅定、诸见、慢、二乘、菩萨等十境,一一修此十种观法,所以称为十乘观法。

本宗止观又各有三种。即三止:体真止、方便随缘止、息二边分别止;三观:从假入空观、从空入假观、中道第一义谛观。

本宗对于修行的位次,在圆教中,说有六种次第,称为六即佛:理即佛、名字即佛、观行即佛、相似即佛、分证即佛、究竟即佛。以上内容,具如《法华经玄义》、《摩诃止观》所说。

三　论　宗

三论宗是中国佛教中的一个宗派。此宗学说以《中论》、《百论》、《十二门论》三部论为依据,所以称为三论宗。这三部论都是鸠摩罗什在姚秦弘始年间(公元399－415)所译。他的门人僧肇、僧睿、道融、昙影、道生、僧导等传弘讲说,遂开创以三论立宗的端绪。关于此宗的学统,在印度是:龙树——提婆——罗睺罗——青目——须利耶苏摩——鸠摩罗什。在中国是:鸠摩罗什——僧肇——僧朗——僧诠——法朗——吉藏。

此宗的初祖龙树,出世于佛涅槃后七百年间,他所著《中论偈》,是根据《般若经》,以“八不”之说为中心,多方面发挥宇宙万法当体性空而无碍于缘起的中道之理。又著有《十二门论》,以十二门解释一切有为无为诸法皆空之义。都是三论宗所正依。龙树的弟子提婆,著《百论》,破斥一切有所得的邪计邪执,同为此宗所依的论典。其次,罗睺罗是龙树同时人(见《中论疏》卷三),用常、乐、我、净四德解释八不,青目是印度梵志(见僧睿《中论序》),就《中论偈》作“长行”释,发展了龙树的学说。须利耶苏摩,原是西域沙车国的王子,出家专弘大乘,尝为鸠摩罗什说《阿耨达经》,阐明阴(即“蕴”)、界、入(即“处”)皆空无

相的道理。鸠摩罗什,印度籍,生于龟兹,出家初学声闻乘,后从须利耶苏摩探究方等经典及《中》、《百》、《十二门》等论。自此弘阐性空的法门,多为学者所宗。姚秦时到长安,译出经论,以关于般若性空的典籍为多,盛倡龙树、提婆之学。僧肇,早年治老庄之学,出家后专究"方等",又从罗什受业,助其译经。著《般若无知论》等(后世称《肇论》)。"僧肇在罗什门下为解空第一"(见吉藏《百论序疏》)。故同门虽都盛弘三论,而只有僧肇一系始终保持纯正的学说。僧肇所著《宗本义》及《不真空论》,发挥诸法缘生性空之理,而确立了三论宗义。所以吉藏在《百论序疏》推尊他为"玄宗之始",又在《中论疏》中举山门义,常以什肇并称。

什肇之学,原在北方流行,后得僧朗传播,乃流入南方。僧朗,辽东人,刘宋时入关,研习三论,后来到江南,住在钟山草堂,遇见隐士周颙,即授以所学,周颙因而著《三宗论》。当时,"江南盛弘《成实》",三论的玄纲几乎断绝,僧朗到了江南,非难了成论大乘师,并破斥从来视三论与《成实》一致的旧说,使三论学重归纯粹。既而入摄山,游于法度的门下,后来即继承法度的栖霞寺法席。到了梁代,武帝很器重他,天监十一年(512),遣僧怀、慧令、智寂及僧诠等十人到摄山从他谘受三论大义,就中僧诠学有成就。嗣后数代相传,遂有"摄岭相承"的宗派。

僧诠的传记不明,他从僧朗受学之后,始终隐居摄山,住在止观寺,因而有山中师、止观诠等称号。他一生只讲三论和《摩诃般若》,以为《中论》是《般若》的中心正解。著有《二谛章》,早已逸失,只吉藏所撰《二谛义》(卷上)中保存了他寥寥几句,说明二谛是教,以见其学说的特点。

僧诠的门下,有兴皇寺法朗,长干寺智辩,禅众寺慧勇,栖霞寺慧布,当时称为诠公四友,各具独到的智解。由于他们的宣扬而摄岭三论之学越发恢宏。就中传承学统而开辟后来一宗规模的是法朗。法朗,徐州沛郡人,二十一岁出家,初学禅、律、《成实》、《毗昙》,后来慕龙树的学风,从僧诠受《智度》、《中》、《百》、《十二门》等论,《华严》、《大品》等经。陈武帝永定二年(558)奉敕入京住兴皇寺。自此二十余年相继讲《华严》、《大品》及四论各二十余遍,听众常千余人。他发挥无住无得的意义颇透辟,教化弘广,其门人差不多遍于全国。知名的有二十五哲,而以慧哲、智炬、明法师、吉藏四人为最著。就中发扬摄岭相承的学说而建成一大宗派的是吉藏。吉藏幼从法朗出家,便留在兴皇受教。他依摄山诸师所传关于罗什在关中,道朗在河西的旧说,发挥三论的思想,造诣渐深。三十岁时,法朗圆寂,其时正当陈末隋初,江南凌乱,僧徒纷散,许多寺庙都荒芜了,他曾在各废寺内广搜文疏,浏览涉猎,见解因以大进。到隋朝平定百越(浙江、福建一带地区)之后,他往会稽(今浙江绍兴)住嘉祥寺,大开讲筵,问道的人士常有千余,后世因此尊称为嘉祥大师。隋炀帝大业二年(606)受请住扬州慧日寺,后又移住长安日严寺。他的《中论》、《百论》、《十二门论》诸疏及《三论玄义》等著述,多半在这一时期写成。后来唐高祖入长安,设置十大德管理僧务,吉藏也当其选。吉藏生平讲三论一百多遍,并著《大乘玄论》、《二谛义》等。他发扬罗什、僧肇乃至僧诠、法朗一系的三论义学体系,从而完成三论一宗的大业。

吉藏门下有慧远、智凯、硕法师等,而以慧远为特出。慧远继吉藏之后,敷传法化,后移住蓝田(陕西蓝田县西)悟真寺,不时到长安宣讲。智凯常在余姚(今浙江余姚县)小龙泉寺讲三论、《大品》,后到嘉祥寺讲三论,四方的义学云集,多到八百余人。硕法师不见于僧传,著有《中论疏》十二卷(已佚),《三论游意义》一卷(现存)。吉藏的再传弟子见于僧传的,只有元康。相传他出于硕法师门下,于唐太宗贞观中(627-649)奉诏入长安安国寺讲三论,造《三论疏》解释中观义,又撰《玄

枢》二卷，总明三论的宗旨，均散佚。此外还著有《肇论疏》三卷，现存。

吉藏的门下，还有高丽慧灌，后来传三论宗于日本，为第一传。其弟子智藏也曾经到中国来研习三论，为第二传。智藏的弟子道慈，来中国留学十八年，遍学法相、律、《成实》、《华严》、真言及三论，尝入元康之室，其学说传于日本，为第三传。因之此宗在日本的奈良时代甚为流行。

和吉藏同时弘传三论的还有和他同出法朗门下的慧均，著有《四论玄义》十卷，现存七卷。他的学说和吉藏稍有不同。又吉藏的学统以外，在贞观时代弘布三论的学者有慧因（智辩弟子）、慧嵩、法敏、慧璿（三人都是法朗门下明法师的弟子）、灵睿（慧嵩弟子）等。但三论宗吉藏一系，流行不久，即因天台宗、慈恩宗相继盛行，而渐次衰微。

本宗所依典籍，以《大品般若经》为所依经，以《中》、《百》、《十二门》三论为所依论。《中论》（亦称《中观论》），颂本是龙树所造，释是青目所作，全论二十七品，依吉藏《中论疏》的分判，初《观因缘》等二十五品，破斥大乘的迷失，阐明大乘的观行；次《观十二因缘》、《观邪见》二品，破斥小乘的迷执，分辩小乘的观行；后《观邪行品》的末段，重明大乘的观行，推功归佛。《十二门论》颂本和释都是龙树所造。全论以观因缘等十二门构成。依吉藏《论疏》的分析，初《观因缘》等三门，明空门；次《观相》等六门，明无相门；后《观作》等三门，明无作门。由三解脱门成立空性实相之义，为中观入门阶梯。《百论》颂本是提婆所造，释是婆薮所造。依吉藏《疏》的分析，全论十品，破邪显正分为三章：一、舍罪福品（第一），明舍罪舍福及能舍的空三相智，显示佛的渐舍之教，属于显正。二、从破神品（第二）到破常品（第九），就中前一品破我明众生空；次七品破法明法空，即正辩破邪。三、破空品（第十），即破无我，归结毕竟空的境界。三论破显各有重点，故兼取为本宗所依论典。

在判教方面，本宗以破一切有所得见为主旨，故说一切大小乘经同明一道，以无得正观为宗（见《三论玄义》），并无浅深优劣。但因一代佛教，原为对治众生的见执，因病授药，众生的机根不同，因而法门也有种种差别。如对二乘说《阿含经》，对菩萨说《华严经》等。由此本宗立二藏、三轮，以判一代佛教。二藏是《涅槃》、《智度》、《中观》等经论所说声闻藏、菩萨藏，亦即小乘及大乘：如吉藏《法华游意》（第四《辨教意门》）说："佛教虽复尘沙，今以二意往收则事无不尽。一者赴小机说名曰小乘；二者赴大机说称为大乘。而佛灭度后结集法藏人摄佛一切时说小乘名声闻藏，一切时说大乘者名菩萨藏，即大小义分，浅深教判也。"其次，为了防止二藏的教判堕于有所得，更依《法华经·信解品》说三轮的教判。三轮是：一、根本法轮，即《华严经》；二、枝末法轮，即从《华严》以后到《法华》之前一切大小乘经；三、摄末归本法轮，即《法华经》。佛初成道在华严会上纯为菩萨说佛所证一因一果的一佛乘，是一代教法的根本，所以称为根本法轮。但是薄福钝根的机类，闻此一乘法门心生迷惑，所以于一佛乘分作三乘，而说诸小乘经乃至"方等"、"般若"等大乘经以陶揀调理，四十余年皆说此三乘之教，所以称为枝末法轮。到了《法华》会中，根缘已经成熟，能够接受一乘，于是会三乘的枝末归于一乘的根本，称为摄末归本法轮。

本宗的中心理论，是诸法性空的中道实相论。此说世间、出世间、有为、无为等一切万有只是众多的因缘和合而生，所以无自性，无自性即毕竟空无所得。但为引导众生而用假名来说有，这就是中道。所以不离性空而缘生的诸法历然可见，虽有假名仍是无得的中道实相。为了阐明这空无所得的道理，更立有破邪显正、真俗二谛、八不中道三种法义。

1.破邪显正　　依《三论玄义》说：三论的义旨，不出破邪显正二途。破邪是破有所

得，显正是显无所得。但此宗旨是破而不立，即只破斥颠倒虚妄，别无所有，故破邪也就是显正。至于所破邪执，可概括为四种：第一是外道，不明了人法二空道理而执着有实我实法，起种种邪见。第二是《毗昙》，虽已了达人空，而执着诸法实有。第三是《成实》，虽然了达人法二空，但仍没有除去偏空的情见。第四是堕于有所得见的大乘，虽除偏空，仍执涅槃有得。又为令众生体会这个无所得理，于无名相中强立名相，用真、俗二谛言教，来诠显它。仍为显明无所得空义。

2.真俗二谛　本宗从摄岭、兴皇以来，即以二谛为能说的言教。其典据是《中论·观四谛品》所说："诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。"又《百论·破空品》所说："诸佛说法常依俗谛、第一义谛，是二皆实，非妄语也。"此等均谓二谛乃为引导众生而说，即为著空者依俗谛明有，为执有者依真谛明空；令体会超越有、空言亡虑绝的诸法实相理，从而二谛不过是说法教化上的方便，这叫作言教二谛。但此宗以无所得空为主旨，所以说二谛是言教，亦只适时而用的假设，不许执此说而堕于有所得见。

3.八不中道　此宗更依《中论》(卷一)详开不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出等八不法门以明二谛之义。这就是要从八方体会缘起性空的意义。本来分析种种邪执，不出生、灭、常、断、一、异、来、出的四双八计。其中生、灭、常、断是时间的计执，一、异、来、出是空间的计执，这些计执都和舍离妄见戏论的中道实相背道而驰。而众生都把它当作实在，以致堕于无因、邪因、断常等邪见之中，辗转迷执，不得出离。现在就对这些计执一一用"不"字来遮遣它，以显无所得的中道实相。称为八不中道，这是破邪，从而也就是显正。

本宗依无所得理，说一切众生本来是佛，无迷无悟，湛然寂灭，实无成佛可得。但依假名门，也说迷悟和成与不成。这就是由于众生根器有利钝，惑障有厚薄，成佛也有迟速之义。利根众生一念成就八不正观，可以顿得佛果。钝根众生三大阿僧祇劫积集万行，经过五十一位而到妙觉。但从一念不碍三祇来看，亦可说念劫融即，利钝平等。总之，此宗虽立五十一位，而其本意却是众生本有佛果觉体，因被客尘烦恼所蔽，所以流转生死，只要拂除客尘，湛然寂静，本有的觉体即宛尔而显。

律　宗

律宗，是中国佛教中以研习及传持戒律为主的一个宗派。它所依据的是五部律中的《四分律》，所以又称为四分律宗。

据僧史记载，汉地翻译戒律和实行受戒，始于曹魏嘉平年中(249－253)。当时中天竺昙柯迦罗来到洛阳，看见中国僧人只剪落须发而没有受戒，于是译出《僧祇戒心》，即摩诃僧祇部的戒本，以为持戒的准绳。又请梵僧建立羯磨法(即受戒规则)创行受戒。不久又有安息沙门昙谛，于正元年中(254－255)来到洛阳，译出昙无德部的受戒作法。此后又经过二百余年，印度流传的《十诵律》等四部广律，也先后在中国译出。所谓"律分五部"，只有迦叶遗部的广律没有传来。接着解释广律的论著也陆续译出，其中比较重要的有《毗尼母论》等五种。所以此宗的典据通称为"四律五论"。

四律是：

1.《十诵律》六十一卷，萨婆多部律，姚秦时弗若多罗、鸠摩罗什译；

2.《四分律》六十卷，昙无德部律，姚秦时佛陀耶舍、竺佛念译；

3.《摩诃僧祇律》四十卷，窟内上座部律，东晋时佛陀跋陀罗、法显译；

4.《五分律》三十卷，弥沙塞部律，刘宋时佛陀什、竺道生译。

五论是：

1.《毗尼母论》八卷，昙无德部，失译人名，早期的佛经目录书都把它附在姚秦译经的条目内；

2.《摩得勒伽论》十卷，萨婆多部，刘宋时僧伽跋摩译；

3.《善见论》十八卷，南方昙无德部，南齐时僧伽跋陀罗译；

4.《萨婆多论》九卷，萨婆多部，失译人名，早期佛经目录书都把它附在姚秦译经条内；

5.《明了论》一卷，正量部，陈时真谛译。

四律译出后，流行于南北各地，但其后弘通独盛蔚成一宗的，只有《四分律》。此律译出六十多年后（北魏孝文帝时代，471－499），先有法聪律师，在平城开讲此律，口授弟子道覆作《四分律疏》六卷，内容只是大段科文；到了慧光律师（468－537），对《四分律》的研习弘通才逐渐盛行。慧光由佛陀扇多的启示，造《四分律疏》百二十纸，并删定《羯磨戒本》，奠立了此宗的基础。慧光的弟子中，继起的有道云、道晖、洪理、昙隐。道云奉慧光遗命专弘律部，撰《四分律疏》九卷。道晖又把道云所撰之疏加以整理，略为七卷。洪理撰《四分律钞》二卷。昙隐起初宗奉道覆，听受律部，后来更从慧光采撷精要。道云之下有道洪、洪遵两系。道洪之下有智首、慧进、慧休、道杰等；洪遵之下有洪渊、慧琎、玄琬等；而形成四分律宗的，是智首的法系。智首（567－635），漳滨人，幼年从僧稠的弟子智旻出家，后从道洪听受律学，慨叹当时五部律互相混杂，于是研核古今学说，撰《五部区分钞》二十一卷；又以道云《疏》为基础，概括各部同异，决定去取，撰成《四分律疏》若干卷，世称广疏（一称大疏）。智首弘扬律学三十余年，唐代的律学者大都受了他的影响。他的弟子道宣继承他的遗范，广事著述，并用大乘教义解释《四分》，大兴四分一宗。道宣（596－667），吴兴人（一说是丹徒人），十五岁出家，从智首受具足戒，钻研律部，既而入终南山潜心述作，著有《四分律比丘含注戒本注》三卷，《四分律删补随机羯磨疏》二卷，《四分律删繁补缺行事钞》十二卷，后来学者称为三大部；又把他所著的《四分律拾毗尼义钞》六卷，《四分比丘尼钞》六卷合称五大部。因道宣住终南山，后人又称他这一学系为南山宗。他的弟子有大慈、文纲、名恪、周秀、灵萼、融济及新罗智仁等。就中继承法系的，是周秀。和道宣同门的有道世（？－683），也于律学深有研究，经常和道宣一同敷扬律部，著有《四分律讨要》及《四分律尼钞》，大体和道宣的学说相同，所以也属于南山宗。

与道宣同时并宏《四分律》学的，还有相州日光寺法砺，开相部宗；西太原寺东塔怀素，开东塔宗；与道宣并称律宗三家。法砺（569－635），冀州赵郡人，起初师事灵裕，后从静洪学《四分》，更就洪渊听受《四分》大义，又穷究《十诵》，开拓异闻，参考经论和慧休合撰《四分律疏》十卷，《羯磨疏》三卷。他的学说盛行于相州一带，所以称为相部宗。弟子有明导、昙光、道成等。怀素（625－698）是道成的弟子，京兆人，幼年出家，曾入玄奘门下，参加译事，撰《四分律开宗记》二十卷，采用新译有部《婆沙》、《俱舍》等论的解释，弹斥法砺《四分律疏》的错误，也称新疏，而称法砺之疏为旧疏，后来又撰《新疏拾遗钞》二十卷，《四分僧尼羯磨文》二卷，《四分》僧、尼戒本各一卷等。并自讲新疏五十余遍。怀素住西太原寺的东塔，所以称为东塔宗。唐代律宗三系间互有争论，而相部和东塔的争论最烈。开元年中（713－741），法砺门下西塔满意的弟子定宾，撰《四分律疏饰宗义记》二十卷，详解法砺疏；更撰《破迷执记》一卷，救法砺的大义，破怀素的异解。满意的再传弟子昙一，又撰《四分律发正义记》十卷，“斥破南山”。到了大历十三年（778），代宗敕令三系学者十四人，在安国寺律院集合，决定新旧两疏的是非，佥定一本流行。结果，如净等写成《敕佥

定四分律疏》进呈，同时仍请新旧两疏并行，也得到许可。后来相部、东塔两系逐渐衰微，只南山一系传承独盛，绵延不绝。

继承道宣法系的周秀，以次递传道恒（撰有《行事钞记》十卷）、省躬（撰有《行事钞顺正记》十卷）、慧正、玄畅（世称法宝大师，撰有《行事钞显正记》）、元表（撰有《行事钞义记》五卷）、守言、元解、法荣、处元（一称处云，撰有《拾遗记》三卷）、择悟（撰有《义苑记》七卷）、允堪、择其、元照等。律宗到允堪、元照而再盛。允堪（1005－1061），钱塘人，尝住持西湖菩提寺，专弘律部，宋庆历、皇祐年中（1041－1053），依照戒律在杭州大昭庆寺、苏州开元寺、秀州精严寺建立戒坛，每年度僧。所有道宣的重要著述，他都作了记解，有《行事钞会正记》、《戒本疏发挥记》、《羯磨疏正源记》、《拾毗尼义钞辅要记》、《教诫仪通衍记》、《净心诫观发真钞》等十部，世称十本记主。元照（1048－1116），余杭人，初依祥符寺慧鉴律师出家，专学毗尼。后来从天台宗学者处谦探究天台教观，并博究群宗，而以律为本。最后三十年间，住持杭州的灵芝寺，广事讲说及述作，著有《行事钞资持记》、《戒本疏行宗记》、《羯磨疏济缘记》共一百余卷。他用天台宗的教义作《资持记》，以阐明道宣的学说，和允堪的《会正记》也有区别，于是南山一系分作会正、资持两家。其后，律宗又衰，只元照下有智交、准一、法政、法久、了宏、妙莲，次第相承。元明之际，法系传承几于无闻，到明末清初，才有如馨在金陵的灵谷寺传戒说法，重兴南山律宗。其弟子有寂光，初习贤首教观，次就如馨传受毗尼，后在金陵的宝华山建律宗道场。再传有读体、戒润。读体（1602－1679）继承寂光的法席，以十誓励众，共同遵行。自此以后，依律受戒，结界安居，著有《毗尼止持会集》十六卷、《毗尼作持续释》十五卷、《传戒正范》四卷、《剃度正范》、《僧行轨则》、《三归五八戒正范》、《教诫尼正范》、《毗尼日用切要》、《黑白布萨》各一卷。读体的弟子，以德基、书玉为最著。德基著有《羯磨会释》十四卷、《比丘戒本会义》十二卷、《毗尼关要》十六卷等。书玉住持杭州昭庆寺，著有《梵纲经菩萨戒律》八卷、《毗尼日用切要乳香记》、《沙弥律仪要略述义》各二卷。德基下真义、常松、实咏、福聚，次第相承。福聚于雍正十二年（1734）奉召入京，住持法源寺，大宏律宗，著有《南山宗统》等，其下有性言、圆先、明如、定静、慧皓、昌苍、海然、印宗、发圆，次第相承。戒润弘律宗于常州天宁寺，著《楞伽经贯珠》十卷，传承不详。

此外，唐道宣门下弘景的弟子鉴真（688－763）于开元年间，在扬州大明寺以戒律化导一方。其时有日僧荣睿、普照等来中国求法，于天宝元年（742）到场州礼请他到日本传弘戒律，于是和比丘思托等东行，从天宝元年到十二年（753）间，渡海六次，历尽艰辛，双目失明，终于到了当时日本的都城奈良，筑坛传戒。自此以后，就在日本敷弘律藏。日本律宗，由此肇始。

律宗将佛陀所制的一切诸戒归纳为“止持”、“作持”二类，以比丘、比丘尼二众制止身口不作诸恶的“别解脱戒”为“止持”戒，以安居、说戒、悔过等行持轨则为“作持”戒。《四分律》中，前半部解释僧尼二众的别解脱戒：比丘戒中有四波罗夷、十三僧残、二不定、三十舍堕、九十单提、四提舍尼、百众学法、七灭诤；比丘尼戒中有八波罗夷、十七僧残、三十舍堕、百七十八单提、八提舍尼、百众学法、七灭诤，这些即止持门。《四分律》后半部解释受戒、说戒、安居、自恣、皮革、衣、药、迦絺那、拘睒弥、瞻波、呵责、人、覆藏、遮、破僧、灭诤、比丘尼、法、房舍、杂二十种犍度（意译为“聚”），这些都是作持门。南山五大部内容也不出此二类。《戒本疏》说明止持，《羯磨疏》说明作持。《行事钞》上下二卷说明作持，中卷说明止持。《拾毗尼义钞》多说明止持，《比丘尼钞》说明比丘尼止作二持。

律宗主要的学说是戒体论，三家的分歧

也就在此。依《行事钞》等所说，一切诸戒都有戒法、戒体、戒行、戒相四科：戒法是佛所制的各种戒律；戒体是弟子从师受戒时所发生而领受在自心的法体，即由授受的作法在心理上构成一种防非止恶的功能；戒行是受戒后随顺戒体防止三业罪恶的如法行为；戒相是由于戒行坚固而表现于外可作为轨范的相状。此中戒体，旧译称“无作”，新译称“无表”。古德多依《成实论》，以“无作”戒体为非色非心的“不相应行法”，相部法砺即依此立说，唱非色非心戒体论。东塔怀素则依《俱舍论》，以“无表业”为色法，唱色法戒体论。南山道宣说《四分律》通于大乘，以阿赖耶识所藏的种子为戒体。它和色法戒体、非色非心法戒体说相对，称为心法戒体。

南山律宗把释迦一代的教法区分作化、制(或行)二教，以化教为如来教化众生使其发生禅定及智慧的教法，如四《阿含》等经、《发智》、《六足》等论。制教为如来教诫众生而对其行为加以制御的教法，如《四分》、《十诵》等律。此宗更把化教分作性空教、相空教、唯识圆教三类。把制教分作实法宗、假名宗、圆教宗三宗。性空教、实法宗、假名宗摄一切小乘。相空教是说直下从诸法的当体观察真空无相的教法，摄一切大乘般若。唯识圆教是说观察诸法外尘本无“唯有识心”性相圆融的教法，摄大乘《华严》、《楞伽》、《法华》、《涅槃》。制教三宗中：实法宗即立一切诸法实有的萨婆多部等，此宗以色法为戒体。假名宗即立一切诸法唯有假名的经量部等，此宗以非色非心法为戒体。圆教宗即立一切诸法唯有识的唯识圆教等，此宗以心法种子为戒体。律宗在三教、三宗中属唯识圆教宗。

《四分律》分通大乘之说，起于慧光，道宣更在《羯磨疏》里，从律文中搜寻出五种理由来证明其说。其一“沓婆回心”，这在解释“僧残”的律文中，说到无根谤戒，沓婆比丘得了罗汉果之后，发生厌弃此身无常之心，欲修利他行，求牢固法；此可为回心向大的很好说明。其二“施生成佛”，在戒本尾回向文有“施一切众生，皆共成佛道”两句，和《华严》、《法华》圆顿之意相通。其三“相召佛子”，在律序中一再说“如是诸佛子”，“佛子亦如是”，佛子的称呼简直和《梵网》大戒一样。其四“舍财用轻”，并解释“舍堕”戒中，所舍的财物如果僧用不还，只犯“突吉罗”轻罪，这和大乘戒以意业分判轻重相通。其五“识了尘境”，在解释“单提法”中妄语戒的见闻觉知，说眼识能见等，这也和大乘毗昙的说法相通。由《四分》通大乘的看法，更进一步建立三学圆融无碍说。此即大小二乘各立三学，就大乘圆教三学说：戒是摄律仪、摄善法、摄众生三聚净戒；把心停止在诸法都以识为根本的看法上是定；详细观察它是慧。这三学圆融互摄，随便一种就含摄其余的两种。三聚净戒也是大乘圆融行，互相含摄。用这种意思去推论，对于小乘戒也可圆融无碍。象杀生一种戒，就三聚具备：止息各种杀缘是摄律仪戒，经常从事生命的保护是摄善法戒，保护众生的生命是摄众生戒。杀生一种戒如此，不盗、不淫等无量的戒品，也都如此。所以一戒一行，圆融观解，就具足一切行，这样成为大乘妙行。

慈恩宗

慈恩宗一称法相宗或唯识宗，是中国佛教中的一个大乘宗派。因为创宗者玄奘、窥基师弟长期住过长安的大慈恩寺，故通称为慈恩宗。此宗崇奉印度大乘佛教中从弥勒、无着、世亲相承而下，直到护法、戒贤的瑜伽一系的学说，即以《瑜伽师地论》为本，及以《百法明门论》、《五蕴论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《杂集论》、《辨中边论》、《二十唯识论》、《三十唯识论》、《大乘庄严经论》、《分别瑜伽论》为支的所谓“一本十支”为典据，阐扬法相、唯识的义理，故又称“法相宗”或“唯识宗”。

慈恩宗的开创人玄奘(600－664),河南洛州缑氏县(今河南偃师县南境)人,幼年出家,便投入佛学义海从事研讨,游学于洛阳、四川当时名德之门,执经问难,便露头角。于《涅槃》、《摄论》、《毗昙》、《杂心》诸学,特有心得,曾讲学于荆湘间,声誉雀起。行脚河渭,入长安,“遍谒众师,备餐异说,详考其理,各擅宗途,验之圣典,亦隐现有异,莫知适从。乃誓游西方,以问所惑,并取《十七地论》以释众疑,即今之《瑜伽师地论》也。”他曾说:“昔法显、智严亦一时之士,皆能求法导利群生,岂使高迹无追,清风绝后,大丈夫当继之”(见《大慈恩寺三藏法师传》)。这时(626)恰逢印度佛教学者波颇蜜多罗来华,介绍了当时那烂陀寺宏大的讲学规模以及一代宗师戒贤所授的《瑜伽师地论》,肯定这才是总赅三乘学说的大乘佛教体系。玄奘就更立下西游求法的壮志。贞观二年(628),他从长安出发,以惊人的毅力,百折不回地克服了各种困难,终于到达印度,入那烂陀寺戒贤之门而满足了他的志愿。他游学印度十七年,除了在那烂陀寺学习五年而外,还费二年时间,跟杖林山胜军学习《唯识抉择》。又去印度各地参学,当时所有大小各种学说,他几乎都学遍了,而且能融会贯通,因而有甚深造诣,在印度得着“大乘天”的极高声誉,于贞观十九年,携带梵本六百五十七部回到长安,备受朝廷的礼遇。他深得唐太宗、高宗父子的支持,组织了完备的译场,连续进行了十九年有计划的译经事业,先后译出了瑜伽学系的“一本十支”各论;以《发智论》为身,以《集异门足论》、《法蕴足论》、《施设足论》《识身足论》、《品类足论》、《界身足论》为足的所谓“一身六足”的论典及《大般若波罗蜜多经》等,共七十五部,一千三百三十五卷。他把全副精力投入翻译,无暇撰述,只在翻译间随时对门人口说,大体上见之于窥基的著作中;此外,玄奘门下其他各家和圆测一系新罗学人著述里也留下部分重要的思想。通称为玄奘自作的有《三类境》一颂,载在《成唯识论掌中枢要》卷三中,又有《赞弥勒四礼文》载在《法苑珠林》卷十中,另传玄奘论五种不翻,为周敦义《翻译名义集序》所称引。由于玄奘翻译及有关其思想学说十分丰富,就奠定了慈恩一宗理论的基础。

玄奘门下人才济济,其以笔受著名者有三十二人以上,但通常以神昉、嘉尚、普光、窥其四哲为高足。

神昉,又称大乘昉,似为新罗国人,他是最初证义之一人,有《十轮经录》、《成唯识论要集》、《种姓差别章》等著述。嘉尚则稽《瑜伽论》、《佛地论》的要旨,得《成唯识论》的深趣,又于《大般若经》翻译时证义缀文,侍玄奘到临终的时候。

普光,也称大乘光,他做玄奘笔受工作,比任何人都要多些,也侍玄奘到临终。他著有《俱舍论记》与法宝、神泰的《俱舍论疏》,都是玄奘门下研究俱舍的要籍。

玄奘门下直绍其传又能发扬光大者应推窥基(632－682)。基为元魏尉迟部的后裔,玄奘归国后第四年,他十七岁依玄奘出家,二十八岁(659),即参译《成唯识论》。《成唯识论》一名《净唯识论》,是一部解释《唯识三十论(颂)》而属于集注性质的书。《三十论(颂)》为世亲晚年精心结构的著作,他未曾亲自注解便去世了。很多印度瑜伽系的学者为《三十论》作注,最著名的有十家:一亲胜、二火辩,都和世亲同时,分别做了简单的注解;亲胜的注尤能指出世亲作论的本意。三难陀,依唯识“见”“相”二分说(如一张目而陡然了别案上笔砚等影像,笔砚等影像为“相分”,了别笔砚等影像的功能则为“见分”。见是能别,相是所别)、种子新熏说等作注解,成为注家中重要的一派。四德慧,五安慧,他们是师弟。安慧用唯识“自证分”说法发展了世亲的学说。六净月,和安慧同时,他的注解特别主张第八识的现行和种子互有“俱有依”的意义。七护法,八胜友(护法弟子)、九胜子、十智月,他们在陈那三分说(见分、相分、证分)

的基础上,更进一步主张唯识四分说(证自证分)以及种子本有新熏合成说,使世亲学说又推进了一步。这十家注书共有四千五百颂,玄奘在印度都搜集到了,特别是护法的注书更为难得。据说护法著作原来在印度只付托一位玄鉴居士珍藏,玄奘独获其传本以归。玄奘本拟将十家的注解全部翻译出来,总结瑜伽学系学说,并已决定由神昉润色、嘉尚执笔、普光检文、窥基纂义,但后来采纳窥基的建议,改用编纂办法,糅十家之说于一书,并只留窥基一人独任笔受,这样译成了《成唯识论》。后来窥基为《成唯 识论》作《述记》和《枢要》以发挥精义。此外,他又任笔受《辩中边论》、《唯识二十论》、《异部宗轮论》等;而著有《瑜伽论略纂》、《杂集论疏》、《百法论疏》、《因明大疏》、《大乘法苑义林章》。另外,他还著有《金刚经论会释》、《法华玄赞》、《弥勒上生经疏》、《说无垢经疏》等,当时有"百本疏主"之称。慈恩一宗内容从此充实,而盛极一时。自后慧沼、智周传承两代,各有阐扬。

玄奘门人,还有新罗国学人,如圆测、道证、胜庄、太贤等,也各有成就,由于宗述玄奘思想与窥基所述作的有所出入,通常不列在慈恩宗嫡传之内。

圆测(613－696),名文雅,原新罗国王孙,比玄奘少十三岁,比窥基则大十九岁。唐初来中国,十五岁受学于法常(567－645)和僧辩(568－642),也算是玄奘同门。公元645年玄奘西行回到长安,他就开始从玄奘学习。显庆三年(658)玄奘居西明寺,同时敕选五十名大德同住,圆测也居其一。玄奘去世以后,他就在西明寺承玄奘学,与慈恩寺的窥基竞传唯识之学而争兰菊之美。推究他们分歧的原因,可能是圆测没有全部接受三乘五姓学说。圆测并重视真谛学说,而真谛见解接近清辩,与护法思想原是针锋相对,圆测不能全部接收护法五姓之说,是完全可以理解的。也即因此圆测更为窥基的弟子所不满。圆测后来受则天武后的归依,新罗王请使归国,而武后不许。在日照三藏与提云般若(689－691)的译场,他曾担任过证义。著有《解深密经疏》十卷(原作十卷,佚第十卷,但藏文丹珠尔中有节译本,近由观空法师译成汉文)、《仁王经疏》三卷、《般若心经疏》一卷,他有关唯识和因明的著作都已佚失,与窥基一系见解不同之处,只有从慧沼、智周等著作中可窥见一部分。特别是慧沼的《成唯识论了义灯》和《因明入正理论义断》二书可以见到西明与慈恩不同的见解。圆测的弟子有道证、胜庄等。道证,新罗国人,嗣圣元年(692)归国,著有《成唯识论要集》十四卷、《辨中边论疏》三卷、《因明正理门论疏》二卷、《因明入正理论疏》二卷,均佚失。他对于唯识,继承了圆测之说并为他辩护,因而也被斥于慧沼。胜庄,亦新罗国人,历史不详,有《成唯识论决》、《杂集论疏》、《梵网戒本述记》等著述,又为菩提流志(693－713)、义净(634－713)译场的证义,他并不象道证那样地固执圆测之说。道证的弟子有太贤,自号青丘沙门,也是新罗国人,著书约四十部。现存的有《成唯识论学记》八卷、《起信论内义略探记》一卷、《菩萨戒本宗要》一卷、《梵网经古迹记》二卷,其余的著述均佚失。《成唯识论学记》一书,解释平允,并不拘泥于圆测与道证之说。

慧沼(650－714),曾亲炙过玄奘,后乃就学于窥基。因为他住在淄州大云寺,遂称淄州大师。著有《成唯识论了义灯》、《因明纂要》与《义断》、《能显中边慧日论》、《劝发菩提心集》、《金刚般若经疏》、《金光明最胜王经疏》等书。他在《了义灯》中纵破圆测、道证异义,正如欧阳竟无所说:"若复折冲御侮,披拓见直,大将词锋一门强干,自非淄州慧沼,亦复谁能任此!"(见《藏要一辑叙》)又于《中边慧日论》中广成五种姓之义,于是慈恩正宗乃大显于世。

智周(668－723),俗姓徐,濮阳人。初学天台,后师事慧沼。著有《成唯识论演秘》、

《因明疏前记》及《后记》、《大乘入道次第章》等十种；有目无书者有《因明入正理论集要记》、《因明入正理论断记》、《瑜伽论疏》三种。《成唯识论演秘》与窥基《枢要》、慧沼《了义灯》称为唯识三疏，乃研究《述记》必不可缺之书。其弟子如理又作《成唯识论义演》与《演秘释》，则趋于琐细。新罗国学人智风、智鸾、智雄奉命从智周学习，弘慈恩宗于日本。玄宗开元四年(716)，日本玄昉入唐，也从智周学习。玄昉留学时间最久(从716－735共二十年)，归国后弘法于兴福寺，因为与元兴寺沙门道昭入唐从玄奘学习的南寺传有所不同，故又称为北寺传。慈恩宗传入日本一派从未中绝。

慈恩宗在判教方面，乃依据《解深密》等经、《瑜伽师地》等论，判释迦一代的教法为有、空、中道三时：第一时有教，释迦初成道已，为了破除异生实我之执，于鹿野苑说《阿含》等经，昭示四谛、十二因缘、五蕴等法，是为初时我空之说。第二时空教，因声闻、缘觉等小根，初闻四谛等法，虽断我执，但又迷执诸法实有。释迦为破除他们诸法实有之执，又在灵鹫山等说《摩诃般若经》等，开示诸法皆空之理，令中根品，悟彼法空，舍小趣大，是为第二时法空之说。第三时中道教，因中根品听到释迦说无破有，复起空执，便拨二谛性相皆空为无上道理。释迦为破除他们执着有空，所以第三时于解深密等会，说一切法唯有识等，即心外法无，破初有执；内识非无，遣执皆空；离有无边，正处中道，是为第三时识外境空之说。

此三时教的说法，有依释迦说法年月先后来区分的，叫做年月次第；有依了义与不了义来区分的，叫做义类次第；此外还有兼年月次第与义类次第来区分的。慧沼在《唯识了义灯》有详细的说明。他自己则是以义理类别作先后的。此三时的次第，虽出《解深密经》文，但也很符合印度佛教思想史的实况。因为印度佛教史的第一时期的学说概括为四谛、十二因缘等，主要是阐明“我空”的道理。第二时期龙树与提婆及清辩所创立的中观学派，主要是阐明“法空”的道理。第三时期无着与世亲、陈那与法称所创立的瑜伽行学派，主要是阐明“外境空”的道理。所以三时的判教，也不妨看做是印度佛教思想发展过程的反映。

慈恩宗中心思想之一，是三性说。原来在印度大乘佛学初期，龙树等以缘起无自性为诸法实相(宇宙万有都是在相依相待的条件下而存在，叫做“缘起”；其中没有一个不从缘生而独立永恒的实体，叫做“无自性”)。次期无着、世亲等瑜伽行学派则认为缘起无自性为密意说而不了义，认为诸法实相应有两方面，既不是有自性，如名言诠表所说，也不是一切都无所有。所以《瑜伽师地论》卷三十六说：“由彼故空，彼实是无，于此而空，此实是有。由此道理可说为空。若说一切都无所有，何处何者何故名空?”这样远离有无二执以为中道，即有虚妄分别与空性两面：依分别的自性说为“依他起性”(相对真实)；依分别的境说为“遍计所执性”(幻想)；又依空性说为“圆成实性”(绝对真实)。此即成为三性之说。慈恩宗继承此三性之说，且结合唯识说，以为三性也不离识，此用护法的正义，说诸识生起之时，现似见分与相分两分是依他，意识从而周遍计度，执为“能”“所”二取，则是遍计所执。

其次，慈恩宗用唯识所现来解释世界。这是说世界现象都由人们的第八种识即“阿赖耶识”所变现，而前六种识再据以变现外境影像，而缘虑执取，以为实在。又指在阿赖耶识中是有蕴藏着变现世界的潜在功能，即所谓种子。其性质有染有净，即有漏无漏二类。有漏种子为世间诸法之因；无漏种子为出世间诸法之因。从而说明本来出世者种姓有三乘之别(声闻、独觉与菩萨)；又有不定为何乘之“不定种姓”，再加以“无种姓”，并三乘也不得入的。如是建立五种姓之说，遂与向来说

一切众生皆有佛性者有了出入，而成为本宗中心思想之一。

慈恩宗的观法，即与其唯识学说相适应，而主张用唯识观。窥基在《大乘法苑义林章》的《唯识章》中特别提出从宽至狭、从浅至深、从粗至细的五重唯识观为具体的说明。五重观是：

一、遣虚存实识。此观有情的遍计所执性法，纯属妄情臆造，毫无事实体用，故应遣除；至于依他性法仗因托缘依他而有事实体用，是"后得智"之境，又圆成性是诸法之理，为"根本智"之境，均不离识而应留存。是为唯识观的初步。

二、舍滥留纯识。虽观事理皆不离识，而此内识有所缘相分和能缘见分。相分为内境，见分心仗以起，摄境从心，并简别有滥于外境，所以只观唯识，为第二步。

三、摄末归本识。摄见相二分之末，归结到心自体分之本。因见相分皆识体所起，识体即为其本。今但观识体，为第三步。

四、隐劣显胜识。隐劣心所，显胜心王。心王起时必有心所偕起，而胜劣有异。今以劣依于胜，但观胜心王而隐劣心所，为第四步。

五、遣相证性识。心王犹属识相，今遣相而证唯识性，得圆成实之真，为唯识观最究竟之阶段，即第五步。

五重唯识观的理论，虽散见于各种经论，但窥基集而为之次第，并立名目，逐层刊定，指示关键，成为慈恩宗的独特观法。

此外，慈恩宗对于因明学方面，也有所发展。因明之学本为印度瑜伽学派之所组织，世亲门人陈那，更大大地发展。陈那有关因明的著作凡有八论：一《因明正理门论》、二《观三世论》、三《观总相论》、四《观所缘论》、五《因门论》、六《似因门论》、七《取事施设论》、八《集量论》（见义净《南海寄归内法传》卷四）。其中《因门》、《似因门》二论，现不传，其余有汉译或藏译本。玄奘在印度游学时，对于因明到处参问，造诣极高。当他临回国之前，在戒日王所主持的无遮大会上，立了一个"真唯识量"，书写在金牌，经过十八天，没有一个人能驳倒它，创造了因明光辉的典范。贞观十九年，玄奘回到长安，二十一年在弘福寺就译出商羯罗主的《因明入正理论》。"因明"一词，梵本原来没有，译者因为要表示出这部论的性质才加上去的。二十三年又译出陈那的《因明正理门论》。可见他对因明的重视。译本既出，玄奘又口授讲义，都是创闻新说，所以门人诸师，奉为秘宝，竞作注疏。关于《因明入正理论》的注疏，以大庄严寺文轨疏和慈恩寺窥基所作尤为流行。《轨疏》四卷，制作较早，后称"旧疏"。《基疏》三卷，解释繁广，后称"大疏"。奘门最后惟窥基一系独盛，他门人慧沼相继撰《义断》三卷、《纂要》一卷、《续疏》（这是补足基疏末卷的）一卷；再传智周，又撰《前记》三卷、《后记》二卷，都是简别他家异说而宣扬基师之说。《因明正理门论》注疏可考者有神泰的《述记》一卷（今存本不全）、太贤的《古迹记》一卷、大乘光的《记》二卷、圆测的《疏》二卷、文轨的《疏》三卷、道证的《疏》二卷，以上可惜大都已佚失不传。此外，窥基《因明大疏》尝引《因明正理门论》诠文（日人宝云等尝引用以注疏《正理门论》），但也详前略后。窥基在《因明大疏》及《成唯识论述记》中，对于因明作法，多有发展，今归纳为几个要点，分述如下：

一、区别论题为"宗体"与"宗依"。宗体指整个论题，宗依则指论题中的"主辞"或"宾辞"。窥基说："有法（论题的主辞）能别（论题的宾辞），但是宗依，而非是宗（整个论题）。此依（主辞与宾辞二依）必须两宗共许（两宗谓立论者与论敌），至极成就。为依义立，宗体方成。所依（主辞宾辞）若无，能依（整个论题）何立？由此宗依，必须共许。"至于宗体，乃指整个论题。窥基说："此取二中互相差别不相离性，以为宗体。如言'色蕴无我'。色蕴者，有法也；无我者，法也。此之二种，若体

若义，互相差别。谓以色蕴简别无我，色蕴无我，非受蕴无我；及以无我简别色蕴，无我色蕴，非我色蕴。以此二种，互相差别，合之一处，不相离性，方是其宗。"又宗体在遍所许宗（即普遍的，如眼见色，彼此两宗普遍共许）、先业禀宗（即自宗的，如佛家立诸法空，数论立有神我）、傍准义宗（即旁推的，如立"声无常"旁推及"无我"）、不顾论宗（即随意的，随乐者情，所乐便立。如佛家立佛法义，不顾他义，为成自故。或若善外宗，乐之便立。不顾自我，为破他故）里，唯取第四不顾论宗，随自意乐而建立，不受任何拘束（随自，说明随立论者自所乐故。意乐、发言的原因，由于意乐，才发出言论）。他又说："今简前三，皆不可立。唯有第四不顾论宗，可以为宗，是随立者自意所乐。前三者皆是自不乐故。"

二、为照顾立论发挥自由思想，打破顾虑，提出"寄言简别"的办法就不成为过失。如果只是自宗承认的，加"自许"；他宗承认的加"汝执"；两家共认又不是泛泛之谈，则加"胜义"或"真故"等，这样就有了自比量、他比量、共比量的区别。窥基说："凡因明法，所能立中（能立指因、喻，即是论据与论证。所立指宗即是论题），若有简别，便无过失。若自比量，以'许'言简，显自许之，无他随一等过。若他比量，'汝执'等言简，无违宗等失。若共比量，以'胜义'等言简，无违世间、自教等失。"玄奘、窥基在这一方面的发展，不仅在三支比量（三段推理）的运用上富有灵活性，同时对于当时佛家立量以及理解清辩、护法等著作，均有很大帮助。

三、立论者的"生因"与论敌的"了因"，各分出言、智、义而成六因，正意唯取"言生"、"智了"。从立量使别人理解来说：六因是应该以言生因（语言的启发作用）和智了因（智力的了解作用）二因最为重要。窥基说："分别生、了虽成六因，正意唯取言生、智了。由言生故，敌证解生；由智了故，隐义今显，故正取二，为因相体，兼余无失。"又说："由言生故，未生之智得生；由智了故，未晓之义今晓。"

四、每一"过类"都分为全分的，一分的，又将全分的一分的分为自、他、俱。如"现量相违"（论题与感性认识相矛盾），析为全分的四句：1.违自现非他；2.违他现非自；3.自他现俱违；4.自他俱不违。一分亦析为四句：1.违自一分非他；2.违他一分非自；3.自他俱违一分；4.自他俱不违。其他过类，也分为全分的一分的两类四句（以正面对自许、他许、共许而为三句，反面全非又为一句）。这种分析可能发自玄奘，极变化于窥基。如依《基疏》分析，在"宗过"（论题错误）中，有违现非违比，乃至违现非相符，有违现亦违比，乃至违现亦相符，错综配合，总计合有二千三百零四种四句（见《大疏》刊本第五）。这虽不免类似数术演算过于形式化，但在立破相对的关系上，穷究了一切的可能，不能不说是玄奘、窥基对于因明的一种发展。

五、有体无体。《窥基疏》推究有体与无体约有三类：1.有体无体，指别体的有无。有体，意即别有其体，如烟与火，各为一物；无体意即物体所具的属性，如热与火，热依火存，非于火外别有热体。2.指言陈的有无。言陈缺的叫无体，不缺的叫有体。3.此类又分三种：一、以共言为有体，以不共言为无体。二、约法体有无以判有体无体。三、以表诠为有体，如立"声是无常"，即是表铨；以遮诠为无体，如立"神我是无"，即是遮诠。这三种有体无体，就宗、因、喻三支分别来说：就不是固定一种。宗的有体无体，意取表诠遮诠。《基疏》所谓以无为宗（谓无体宗），以有为宗（谓有体宗），即指此而言。因的有体无体，意取共言、不共言。共言有体之中，又分有无二种，以表诠为有体，以遮诠为无体。喻体的有体、无体，亦取第三表遮之义。喻依的有体、无体，指物体的有无。有物者是有体，无物者是无体。如立"声是无常"，其"无常"法，表诠有体。"所作"因言，共言中之表诠有体。"若

是所作见彼无常”,表诠有体。如瓶等喻,有物有体。又如立“过去未来非实有”宗,其“非实有”,遮诠无体。以“现常”为因,共言有体。“若非现常见非实有”,遮诠无体。“如龟毛”喻,非实有物,故亦无体。《基疏》解释有体无体,不是纯依一个意义,要视宗因喻三者分别判定。一般说来,异喻作用在于止滥(即预防“中词”太宽,通于“大词”的对立面),无妨用无体之法为喻依。至于三支之有体无体,就应当互相适应,有体因喻成有体宗,无体因喻成无体宗。然亦不可拘泥,在“破量”亦得用有体因喻成无体宗。如大乘破经部,立“极微非实”宗,“有方分故”因;“如瓶等”喻。此宗的有法(主辞)“极微”,大乘不许为有体。能别(宾辞)说它“非实”,即是遮诠。这些在因明理论上都是玄奘、窥基所独有而值得注意的。

最后,简单地说明一下玄奘、窥基所传的唯识因明之学对后代的影响。律宗道宣(586－667)继承北朝慧光(468－537)到智首(567－635)的系统,专事《四分律》的宣扬,在理论上吸收了玄奘新译的佛典,组织了律宗的体系。特别是依据唯识学的观点来建立《戒体论》(戒弟子从师受戒时,在精神上构成一种防非止恶的功能,叫做戒体)。遂成为律宗中中坚的一家。因为道宣住在终南山,所以后人称为南山宗。与南山道宣同时宣扬四分律的,还有相州日光寺法砺(569－635)创立相部宗;西太原寺东塔怀素(625－698)创立东塔宗。并称为律宗三家。这三家之间,对于戒体,互有争论。法砺依据《成实论》,不相应行法唱非色非心的戒体论;怀素依据《俱舍论》,以无表业为色法,唱色法戒体论;道宣说四分律通于大乘,则依据《成唯识论》,以阿赖耶识所含藏的种子(功能)思心所为戒体,称为心法戒体论,这种戒体论,显然是受了慈恩宗唯识思想的影响。至于晚明到民初之际的思想家受唯识、因明之学的影响就更多了。参加晚明抗清斗争的思想家王夫之(1619－1692)就著有《相宗络索》一书。全书不逾一万九千言,为条三十有一,对慈恩宗的基本概念,析之颇精,出之甚显,既与一般的理解迥有殊别,且能与《八识规矩颂》互相印证,惟言及如来藏、阿赖耶识,则兼采《楞严》、《起信》之说,与唯识原旨不尽符合耳。我们要知道慈恩宗思想在中国哲学史的影响,不能不留意《相宗络索》这本著作。乾隆道光之际的思想家、诗人龚自珍(1792－1841)有关天台宗的著述很多。不仅写了《发大心文》,而且能运用因明三支比量,成立《中不立境论》、《法性即佛性论》与《以天台宗修净土偈》(见《龚自珍全集》三百七十一至三百七十三页)。戊戌变法运动领导人物之一的谭嗣同(1865－1898)所著《仁学》一书,其中有关唯识思想不少。曾以唯识“微生灭”(量变)的思想来做他改良主义理论之一的根据,并强调“意识断则我相除;我相除,则异同泯;异同泯,则平等出;至于平等,则洞澈彼此,一尘不隔,为通人我之极致矣”(见《谭嗣同全集·仁学》八十三至八十四页)。参加资产阶级民主革命与立宪保皇派进行论战的章炳麟(1869－1936),在《国故论衡》、《明见篇》中,曾运用因明与西洋逻辑中国墨经作比较研究。中年有《齐物论唯识释》之作。晚岁在苏州设章氏国学讲习会,讲诸子略说,尤喜欢用唯识思想来比附诸子。他说:“子绝四,毋意毋必毋固毋我。毋意者,意非意识之意,乃佛法之意根也。有生之本,佛说谓之阿赖耶识。阿赖耶识无分彼我,意根执之以为我,而其作用在恒审思量。有意根即有我,有我即堕入生死。颠狂之人,事事不记,惟不忘我。常人作止语默,绝不自问谁行谁说,此即意根之力。欲除我见,必先断意根。毋必者,必即恒审思量之审。毋固者,固即意根之念念执著。无恒审思量,无念念执著,斯无我见矣。”(见《诸子略说》十二至十三页)又说:“孟子有见于我爱,故云性善;荀子有见于我慢,故云性恶;杨子有见于我爱我慢交互为用,故云善恶混也。”

（见《诸子略说》上第二十二页）。以上四家，受唯识因明的影响，至为明显。陈寅恪认为“若玄奘唯识之学，虽震荡一时之人心，而卒归于消沉歇绝”（见陈寅恪：《审查报告三》，载冯友兰《中国哲学史》卷末），这种论断，还是流于表面，不符合历史的实际。

贤首宗

贤首宗是中国唐代高僧贤首大师（法藏）所开创的一个宗派。此宗所依经典是《华严经》，所以又称为华严宗。又因此宗发挥“法界缘起”的旨趣，或称为法界宗。此宗的学统传承，一般作杜顺——智俨——法藏——澄观——宗密。杜顺（557－640），原名法顺，雍氏万年县（今陕西临潼县西北）人，十八岁出家，师事因圣寺僧珍，受持定业。后住终南山，宣扬《华严》，教化道俗。相传他著有《华严法界观门》、《华严五教止观》各一卷。智俨（602－668），天水人，十二岁从杜顺出家，受具足戒后，到处参学，后来从至相寺智正听受《华严》，又探讨地论学系慧光的经疏，领会《华严》别教一乘无尽缘起的要旨，更钻研《十地经论》中的六相义，著有《华严经搜玄记》十卷、《华严一乘十玄门》一卷、《华严五十要问答》二卷、《华严经内章门等杂孔目章》四卷等，并经常讲说《华严》。弟子有怀齐、法藏及义湘等。义湘（625－702），新罗人，于唐龙朔年中（661－665），到终南山从智俨研习《华严》，后来回国，敷讲《华严》，著有《华严一乘法界图》及《华严略疏》，阐明《华严》的义例，有“海东华严初祖”之称。同时新罗元晓（617－686）也是有名的华严学者。法藏（643－712）的祖先是康居国人，他本人生于长安，十七岁时，入山阅“方等”经典，既而从智俨听受《华严》，深通玄旨。二十八岁时，武后叫他在太原寺讲《华严经》，自此广事讲说、著述并参加翻译。新《华严经》译成后，他又在洛阳佛授记寺开讲，后为武后在宫中讲“六相”、“十玄”的义旨。前后讲新、旧《华严》三十余遍，所著有《华严经探玄记》二十卷、《华严一乘教义分齐章》四卷、《修华严奥旨妄尽还源观》一卷、《华严游心法界记》一卷、《华严经旨归》一卷、《华严经文义纲目》一卷、《华严三昧观》一卷、《华严经传记》五卷、《华严经问答》等。他还吸收了玄奘所译经论中的一些教理，用以发挥《华严》圆融无碍的缘起学说。晚年撰《新译华严经略疏》，写到第十九卷而圆寂。此宗的观门、教相，到法藏才建立周备，于是创开贤首一宗。弟子有宏观、文超、智光、宗一、慧苑、慧英等，就中慧苑为其上首，继承师业，作《续华严经略疏刊定记》十五卷。但所述往往和法藏的意旨有出入，被贬为异说。又开元中（713－741），有李通玄（635－730），沧州人，初研《易经》，后来专攻佛典。时值新《华严经》译成，义理圆备，于是造论阐发经意，经历五年论成，名《新华严经论》，凡四十卷。既而又作《华严经中卷卷大意略叙》一卷、《略释新华严经修行次第决疑论》四卷及《解迷显智成悲十明论》一卷。李通玄在智俨、法藏一系以外，别树一帜，于华严一宗的传统学说，有不少新义，但大体仍不出法界圆融的义旨。其后大历中（766－779），钱塘天竺寺有法铣（718－778），据说是慧苑的弟子，撰有《刊定记纂释》二十一卷（一作十三卷），以指摘慧苑的异说。他的弟子有太初、正觉、神秀、澄观。澄观（738－839），越州山阴人，十一岁时出家，早年到处参学，尝从法铣研习《华严》，深通玄旨。后在五台山开讲新译《华严》，并作《疏》六十卷，又作《随疏演义钞》九十卷。贞元十二年（796）应召入长安，参加罽宾般若三藏的译场，译出《四十华严经》，并作《疏》十卷，称为《贞元新译华严经疏》。此外，他还著有《华严经纲要》三卷、《华严法界玄镜》二卷、《普贤行愿品别行疏》一卷、《大华严经略策》一卷、《三圣圆融观》一卷等。澄观以恢复华严的正统为己任，在所著《华严大疏》

及《随疏演义钞》中，力破慧苑的异说，弘扬法藏的教义。但由于他早年广泛参学，思想中搀有天台、禅宗及《起信论》的见解，所以和法藏所说，也有些出入。他的弟子有宗密、僧睿、法印、寂光等。宗密(780－841)，果州西充人，二十八岁时从荷泽宗道圆出家，后来在襄阳得到澄观的《大疏》及《钞》，从事研习，深得旨趣，即为大众开讲，旋往从澄观请益，随侍数年。后来入终南山草堂寺南圭峰兰若，以诵经、修禅为业，后世称为圭峰禅师。所著有《华严纶贯》五卷、《普贤行愿品别行疏钞》六卷、《注华严法界观门》及《华严原人论》各一卷等。他的学说是融合《华严》和禅宗的禅教一致论。宗密圆寂后，随即有会昌的法难，经论散佚，贤首宗和其他宗派同样受到打击，经过彻微、海印、法灯数传，到宋初，有长水子璿，此宗才得以复兴。子璿(965－1038)，嘉禾(一作钱塘)人，初从天台宗的洪敏学《楞严》，既而参谒禅宗临济下的慧觉，后来住在长水，专究《华严》，开讲《普贤行愿品疏钞》及《华严法界观》等，并曾用贤首宗的义旨疏释《楞严》，而以传弘宗密之学为主。弟子有净源等。净源(1001－1088)，晋江人，受具戒后，初到五台从承迁学《华严》，又到横海从明覃学《华严合论》，后来回到南方，师事子璿，听受《楞严》、《圆觉》、《起信》等经论。神宗时(1068－1085)，住钱塘慧因寺，中兴本宗，著有《金师子章云间类解》、《妄尽还源观疏钞补解》、《原人论发微录》各一卷。又曾抄录澄观的《大疏》并注解《华严》，题作《华严疏钞注》一百二十卷(现存五十八卷)。弟子义天(？－1101)，本是高丽王子，元祐初年(1086)，来到中国，师事净源，住了三年，携带佛典及儒书一千卷回国，于是贤首一宗大行于海外。起初此宗的疏钞久已散佚，由于义天带来咨问，得以复传。义天回国后，又遣使送来用黄金书写的《华严》新旧三种译文，净源于是造华严阁珍藏。元祐三年(1088)，奉命将慧因禅院改为教院，永久弘布《华严》。当时称为中兴教主。随后又有本嵩，开封人，初学《华严》，后习禅学，元祐三年，受请给禅教二种学徒讲《法界观》，造《通玄记》三卷，又撰《华严七字经题法界观三十门颂》二卷，融合禅教。这时，融《华严》入禅的，还有法秀、宝印、祖觉(华严祖觉)、惟白、复庵、清了等禅师。此外，有道亭、观复、师会、希迪四人，各作《华严一乘教义分齐章》的注解(道亭所作名《义苑疏》十卷；观复所作名《折薪记》五卷，已佚；师会所作名《焚薪》二卷，又作《复古记》三卷；希迪所作名《集成记》六卷)，世称宋代华严四大家。其后有义和(著《华严念佛三昧无尽灯》，已佚，有《序》一篇，收入《乐邦文类》卷二)、鲜演(辽开元寺沙门，著《华严经谈玄决择》六卷，现存五卷)、戒环(著《华严经要解》一卷)、祖觉(著《华严集解》)等相次敷扬。元至元中(1280－1294)，有丽水盘谷，曾在慧因寺讲《华严》大意。同时有五台山祐国寺文才(1241－1302)，受具戒后，参贤首之学，著有《慧灯集》等。弟子有五台普宁寺了性(？－1321)、玉山普安寺宝严(1272－1322)。了性初从文才受学，既而又遍访当时以贤首之学著称的柏林潭、关辅怀、南阳慈等。宝严初从文才受学，后来继承法席，和了性并弘清凉之教。同时讲授《华严》的，有绍兴宝林寺大同(1289－1370)，依同郡景德寺春谷，尽得清凉之学。又从古怀肇，传受四法界观；后回宝林，敷讲《华严》。还有古庭善学(1307－1370)，从宝觉研习《华严》，后专行华严忏法。又苍山再光寺普瑞，撰《华严悬谈会玄记》四十卷，会释澄观的《疏》、《钞》、《悬谈》。明代有隰州石室寺圆镜，常为大众讲说贤首教义。又有苏州华山祖住(1522－1587)，从松、秀二法师受清凉之学，在京口万寿寺敷讲《大疏钞》。又嘉兴东禅寺明得(？－1588)，尝阅读李通玄的《华严合论》而得到启发，先后多次敷讲《华严悬谈》及《大疏钞》。又有李贽(号卓吾)著《华严合论简要》四卷；方泽著《华严经合论纂要》三卷。又宝华山洪恩，尝三演

《大疏》、七讲《悬谈》。明末云栖袾宏(莲池)、憨山德清、藕益智旭,也都研习过法藏、澄观的华严思想。袾宏(1535－1615),得其师遍融的启发,尝在所著《阿弥陀经疏钞》中运用法藏的教判,把《阿弥陀经》判为顿教所摄,兼通终、圆。又著有《华严经感应略记》。德清(1546－1623),尝就无极明信听讲《华严悬谈》,慕澄观为人,自以"澄印"为字;又尝敷讲《悬谈》,并著有《华严经纲要》八十卷、《华严法界境》一卷。智旭(1599－1655)尝在所著《大乘起信论裂网疏》中,用贤首宗的理论,发挥《起信》的学说。明末清初,有德水明源以振兴贤首宗为己任,著有《五教解诮论》、《论贤首未知圆义解》二篇。其弟子续法(1641－1728),仁和亭溪人,尝集录贤首一家的纲要为《贤首五教仪》六卷,又略为《五教仪开蒙》一卷,并作《贤首五教仪科注》四十八卷,还有《华严别行经圆谈疏钞记》十二卷、《贤首五教断证三觉拣滥图》一卷、《法界颂释》一卷、《法界观镜纂注》二卷、《法界宗莲华章》一卷、《华严镜灯章》一卷、《法界宗五祖略记》一卷、《贤首十要》二卷、《华严宗佛祖传》十四卷等。此外,清初在北方弘传华严教义的,有大义、来舟(自称贤首二十八世)、通理(1701－1782,著有《五教仪开蒙增注》五卷)等;在南方弘传华严教义的有巢松、一雨、蕴璞、昧智、心光、佛闲、读彻等。又有彭绍升(尺木),著《一乘决疑论》、《华严念佛三昧论》各一卷。到清末,石埭杨文会(仁山,1837－1911)为刊印单本藏经,广求古佚本,于是贤首一宗的著述如智俨的《搜玄记》、法藏的《探玄记》等,从海外复归,因而辑录为《华严著述辑要》、《贤首法集》等。文会广究诸宗,而尤服膺贤首的教义,尝自称"教宗贤首,行在弥陀"。同时有月霞(1858－1917),也以宏阐贤首宗著称。

贤首一宗的教相和观行,虽开端于杜顺,而实由智俨创具规模。智俨探讨了地论师慧光的注疏,撰述的《搜玄记》、《孔目章》、《一乘十玄门》等,为法藏所依据,继承并发扬光大,创立宗派。所以此宗是以地论学系为其渊源的。

此宗立"五教十宗"的教判。五教是:一、小乘教,是为不堪受大乘教的声闻乘人而说的教法,指《四阿含》等经,《僧祇》、《四分》、《十诵》等律,《发智》、《六足》、《婆沙》、《俱舍》、《成实》等论。二、大乘始教,是为开始从小乘转入大乘者所说的教法,这又有空始教、相始教二种:空始教指《般若》等经,《中》、《百》、《十二门》等论;相始教指《解深密》等经,《瑜伽》、《唯识》等论。三、终教,是指大乘终极的教门,指《楞伽》、《密严》、《胜鬘》等经,《起信》、《宝性》等论。四、顿教,是顿修顿悟的教门,指《维摩经》等。五、圆教,是圆融无碍的教门,指《华严经》。十宗是:一、我法俱有宗,指已入佛法的人天乘和声闻乘中的犊子、法上、贤胄、正量、密林山等部所立宗义。二、法有无我宗,指声闻乘中的说一切有、雪山、多闻、化地等部所立宗义。三、法无去来宗,指声闻乘中的大众,鸡胤、制多山、西山住、北山住、法藏、饮光等部所立宗义。四、现通假实宗,指声闻乘中的说假部、《成实论》及经部所立宗义。五、俗妄真实宗,指声闻乘中的说出世部等所立宗义。六、诸法但名宗,指声闻乘中的一说部等所立宗义。七、一切皆空宗,相当于大乘始教中的空始教。八、真德不空宗,相当于大乘终教。九、相想俱绝宗,相当于大乘顿教。十、圆明具德宗,相当于一乘圆教。

此宗还把五教区别作三乘,一乘两类,而又有三种差别:一、五教中的小、始二教立五姓各别,说定姓二乘及一分无姓有情不得成佛,称为三乘;终、顿、圆三教都说一切众生皆有佛性悉当成佛,称为一乘。二、始、终二教说渐次断惑入理的阶位,称为三乘;顿、圆二教说一切众生本来成佛,不假断惑进修,称为一乘。三、小、始、终、顿四教虽然也说圆融无碍,毕竟只是一相一味的分齐,称为三乘;圆教广明一即一切、一切即一、事事无碍、无尽

缘起，称为一乘。此宗主旨在于建立一乘论而开为同、别二教：《法华》会三归一，一乘与三乘相通，称为同教一乘；《华严》为纯粹一乘别于三乘，称为别教一乘。

贤首宗的主要教理是法界缘起。它认为宇宙万法、有为无为、色心缘起时，诸缘依持，相即相入，无碍圆融，如因陀罗网，重重无尽。更用四法界、六相、十玄等法门，来阐明这无尽缘起的意义。

四法界是：一、事法界，是说宇宙万有事法，彼此一一差别，各有分齐。二、理法界，指诸法平等的理体，即是真如。即事法虽有千差万别，而体性却同是真如之理。三、理事无碍法界，是说差别的事法和平等的理性，交融无碍。四、事事无碍法界，是说一切各有分齐的事法，由其理性同一，所以能一一称性融通，一多相即，而重重无尽。四法界之说，散见于法藏的著述中，到了澄观才加以系统的组织。

六相是：一、总相，是说一种缘起中，具足各种成分。二、别相，是说各种成分，有其差别。三、同相，是说各部分相依相待，同成一总体。四、异相，是说各部分互生，仍各别异。五、成相，是说由此各部分缘起法得成。六、坏相，是说各部分仍住自法未动。此六相都两两相顺相成，同时具足，互融无碍。智俨从六相义中体会到《华严》法界缘起的道理，法藏加以发展，澄观继承其说。

十玄门是：一、同时具足相应门，即是一微尘中，同时具足一切诸法，遍满相应，成一缘起，此约诸缘起法相应无先后说。二、因陀罗网境界门，是说一一法中有无量法，重重显映，无有穷尽，此约交互涉入的比喻说。三、秘密隐显俱成门，是说一法即一切法，或隐或显，但隐显二相，俱时成就，此约缘（缘起）说。四、微细相容安立门，是说极微细中，也含容一切诸法，此约相说。五、十世隔法异成门，是说一一法能遍通十世，前后久暂，不相隔历，此约世（三世）说。六、诸藏纯杂具德门，是说六度万行，或纯或杂，法法交彻，功德互具，此约行（诸度门）说。七、一多相容不同门，是说一一法中，具一切法，容摄无碍，不相隔历，此约理说。八、诸法相即自在门，是说诸法融通，相即自在，此约用说。九、唯心回转善成门，是说法界无碍功德，都由此心回转，具足成就，此约心说。十、托事显法生解门，是说尘尘法法，事事无碍，随一事理，能显法界实相，此约智说。十玄的名目也是智俨所创，后经法藏改订，几经变更，因此十玄有新古的分别。智俨的《十玄门》及法藏的《五教章》所立，叫作“古十玄”；法藏的《探玄记》所立，叫作“新十玄”。后来慧苑更改订作德相十玄、业用十玄两重。其后澄观又恢复了《探玄记》的原说。

此宗的教义，称为性起法门。即如上述事事无碍的教义，皆是如来称性之谈，依本具的圆满性德而起赴感应机之用。又以理性为众生本具，因位中本有的性德，亦有称性而现之义。

关于此宗观法的传承，相传有杜顺所撰的《五教止观》、《法界观》、《十门实相观》（已佚），法藏所撰的《华严三昧观》（已佚）、《华严世界海观》（又作《华严藏世界观》，已佚）、《妄尽还源观》、《华严色空观》（已佚）、《普贤观》，澄观所撰的《三圣圆融观》、《华严心要法门》、《五蕴观》、《十二因缘观》等。六相、十玄二门，原来也应用于观法。而以法界观为本宗观门的枢要。此观有三重：一、真空观，此依理法界而立，观察一切诸法的本性即空。二、理事无碍观，此依理事无碍法界而立，观察诸事法与真如理，炳然交融。三、周遍含容观，此依事事无碍法界而立，观察以同一真如理为其本性的一一事，遍摄无碍。

关于此宗的修行阶位，有次第行布、圆融相摄二门。次第行布是说十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉，次第从浅至深，阶位历然。圆融相摄是说得到一位，就能前后诸位相即相入，因果无二，始终无碍。又次第

行布中或将修行证入的次第分作见闻、解行、证入三生：见闻生是过去观见或听闻华严别教一乘法门，熏成善根种子的位次。解行生是此生开圆解、修圆行，具足十信乃至十地、等觉等妙行的位次。证入生是当来世证得佛果的位次。但圆融不碍行布，行布不碍圆融，仍互相贯摄，一行即一切行，融通无碍。

此宗的佛身佛土说，依法界缘起说毗卢遮那佛，通三世间而具足十身。十身又有解、行二境：解境十身是菩萨解了法界一切有情非情，无一不是佛体，即众生身，国土身，业报身，声闻身，缘觉身，菩萨身，如来身，智身，法身，虚空身。行境十身是菩萨修行成就而将解境十身中如来身开为十身，即菩提身、愿身、化身、住持身、相好庄严身、势力身、如意身、福德身、智身、法身。

十佛摄化的境界，则有三类：一、莲华藏世界，又称华藏庄严世界海，是证入位人所居，这即是十身具足的毗卢遮那佛所居土。二、十重世界，在娑婆三千世界之外，是解行位人所居。三、杂类世界，是说尽虚空遍法界，有无量形相不同的世界，这是见闻位人所居。以上三类世界，实则唯是一大法界，圆满自在。

密宗

密宗，或称瑜伽密教，是中国佛教中的一个宗派。由于此宗依理事观行，修习三密瑜伽(相应)而获得悉地(成就)，故名密宗，或名瑜伽密教。

密教输入中国及其流传演变的过程，可分为三个时期：

初期即印度古密教传入时期。咒经之译，开始于三国时代。据佛教史书记载，公元230年竺律炎在扬都译出载有明咒八首的《摩登伽经》(二卷)；同时支谦译有《华积陀罗尼神咒》、《无量门微密持》、《七佛神咒》、《八吉祥神咒》等经(各一卷)；稍后竺法护等也译出《密迹金刚力士》、《八阳神咒》等不少有关密教的经咒。但当时佛教在中国流行不广，此项咒经中所传的咒法简单，也未为时人所注意。

至东晋时，竺佛图澄以咒术在北地盛兴佛事，为后赵统治者石勒所崇信(《高僧传》卷九)。又有天竺沙门耆域经扶南、交广来至中原，也以咒术广为人民医病(同上)。晋京复有帛尸梨蜜多罗，善持密咒，并译出有《孔雀王神咒》等经(同上卷一)；又相传他还译有包括各种灌顶授咒的《佛说灌顶经》十二卷，后世以他为密咒传于中土之始(见《佛祖历代通载》卷十三)。又有昙无兰在扬都译出《陀邻尼钵经》等咒经多种。

此后来华的天竺和西域僧人，大都传译有密咒。此外，尚有天竺居士竺难提，也译有《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼》等经咒数种。这一时期内中国人士传译密咒的有圣坚、法众、昙曜、万天懿等。密教在印度的产生，大乘经内渗有密咒，随着大乘佛教的流行，密咒在中国佛教界也逐渐传播。如六世纪间，梁元帝《金楼子·自序篇》说：吾龀年之时诵咒，受道于法朗道人，诵得《净观世音咒》、《药上王咒》、《孔雀王咒》。可见密咒传衍情形的一斑。

同时各种密咒汇编的总集也由印度传入中国，如东晋失译的《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》四卷，梁代失译的《陀罗尼杂集》十卷，均可想象密咒在印度流传渐盛，乃至形成杂密(不纯的密教)，其根本典据为《持明咒藏》，即所谓《金刚大道场经》十万颂，后由中印度沙门阿地瞿多于唐永徽年中传至长安并撮要钞译成《陀罗尼集经》十二卷，其中包括有佛顶、如来、观音、菩萨、金刚、诸天、杂部等坛法咒术，为印度旧密咒法的集成之作。阿地瞿多并在长安建立陀罗尼普集会坛，传授灌顶。

此外，弘传大乘兼及密咒传译的梵华僧

人，尚有波罗颇迦罗密多罗、智通、玄奘、那提、伽梵达摩、地婆诃罗、佛陀波利、义净、阿你真那、菩提流志等人。但在中国弘化纯粹密教乃至蔚然建立宗派的，实始于金刚智、善无畏等传入的瑜伽密教。

第二期是印度纯粹的瑜伽密教传入，也就是中国密宗正式建立时期。此期开始于善无畏，他在唐开元四年(716)从中印度携赍梵本，经西域来到长安弘化。他原从那烂陀寺密教耆德达摩掬多传授瑜伽三密总持法门。来唐京后，玄宗礼为国师，设置内道场，尊为灌顶大阿阇梨，皇族宁王、薛王等都从他灌顶受法。他从开元五年(717)起在菩提院译出《虚空藏求闻持法》一卷；又将唐僧无行在印度求得梵本，于洛阳大福先寺译出《大毗卢遮那成佛神变加持经》(即《大日经》)七卷。唐沙门一行亲承讲传，笔受口诀，撰成《大日经疏》二十卷，为中国密教正式传授之始。无畏又继续翻出《苏悉地羯罗经》等二部六卷，并撰《禅要》一卷。他的传授以胎藏界密法为主。后于开元二十三年(735)在洛阳圆寂，年九十九，葬于龙门西山。他的门下得法弟子，除一行而外，还有温古、智俨、义林、新罗玄超、不可思议等。

在善无畏来唐后四年，即开元八年(720)，南印度密教高僧金刚智也携同他的弟子不空，经由南海、广州抵洛阳，大弘密法。金刚智原从南印龙智阿阇黎修学金刚顶瑜伽诸部秘藏，至唐京后也被礼为国师。初居慈恩寺，又移大荐福寺，并随唐帝往返东西二京，盛弘密部，建曼荼罗灌顶道场。其所传弘以金刚界密法为主，沙门一行、义福等并从他受法。他于开元十一年(723)及十八年(730)先后在长安资圣寺、大荐福寺译出《金刚顶瑜伽中略出念诵法》等经轨四部七卷，开元二十九年(741)在洛阳广福寺圆寂，年七十一，葬于龙门伊川右，并建塔。

由于善无畏、金刚智的弘传，当时两京知名的缁素相从灌顶问学者甚众，更加以金刚智的弟子不空的盛行弘布，遂形成了中国佛教中以修持密法为主的一个宗派——密宗。

不空原为狮子国人，十四岁时，在阇婆国遇见金刚智，随侍受学。开元十二年(724)，二十四岁，在洛阳广福寺受具足戒。此后广学唐梵经论和密法，于金刚智译场充当译语，尽传其学。金刚智逝世后，他于天宝元年(742)秉承遗命并赍唐国书，率弟子含光、慧䂮、李元宗等僧俗三十七人乘昆仑舶，航海到狮子国。受狮子国王尸罗迷伽的优礼接待，安置于佛牙寺，依止普贤阿阇黎(一说龙智阿阇黎)，入坛重受金刚顶瑜伽秘密总持、五部灌顶、曼荼罗法、三十七尊、护摩等法，并广搜密乘经轨等千二百卷。于天宝五年(746)返归长安，玄宗延至宫中，设内道场，请受灌顶，又开坛广为四众授法。历玄宗、肃宗、代宗三朝，中经安禄山的变乱，不空前后在长安、洛阳、武威等地译出《金刚顶瑜伽真实大教王经》等十一部一百四十三卷，对于中国密教的建立有所贡献。晚年命弟子含光等于五台山建金阁寺，依诸经轨构置殿堂及诸尊像，以为密宗专修道场，并令印度那烂陀寺僧纯陀督工。表请各置定额僧二十一人于金阁等五寺，而以含光为上首。大历九年(774)年七十，圆寂于大兴善寺，朝命赠司空，谥大辩正广智不空三藏和上，荼毗于少陵原。他的门弟子中特出的，有金阁寺含光、新罗慧超、青龙寺慧果、崇福寺慧朗、保寿寺元皎、觉超，称为六哲。而以慧果承其法脉。

慧果，欲姓马，九岁时随不空的弟子昙贞受学，后依不空入坛灌顶。大历元年(766)于青龙寺剃染，慈恩寺受具，更从不空受两部大法及传法阿阇黎位，翌年(767)又从善无畏的弟子玄超受胎藏法及诸尊瑜伽，后又奉命于青龙寺东塔院设灌顶道场，时称为秘密瑜伽大师。他一生传弘密法，教化甚广，著名的门弟子，有惠应、惠则、惟尚、辩弘、惠日、空海、义满、义明、义照、义操、义愍(以上兼传两部大法)、义澄、法润(唯传胎藏)、义智、义政、义

一、吴殷等。宰相杜黄裳、韦执谊等也先后从他灌顶受法。永贞元年(805)在青龙寺圆寂，时年六十。

慧果的门下，外国学僧中：辩弘、系诃陵(今印度尼西亚爪哇岛)僧人，原在本国修如意轮观音瑜伽，因赴南印度求法途中，闻知大悲胎藏曼荼罗法已传入大唐，即于建中元年(780)泛海来至中国，拜访慧果，受学胎藏。后即留住汴州，弘传密教，并著有《顶轮王大曼陀罗仪轨》一卷。惠日为新罗(今朝鲜东南部)僧人，于建中二年(781)赍本国国书来唐受学两部大法并诸尊法。同年又有新罗悟真来从受学胎藏等法。日本僧人空海，于贞元二十年(804)赍国书来唐京从慧果受两部大法及诸尊瑜伽等，后归日本，开始弘传瑜伽密教，成为日本真言宗初祖。本国学僧中，以义操一系传通较盛，其次为惠则、惠应等。义操下传义真、深达、海云、大遇、文苑、法润、文秘、法全等；惠则下传缘会、元政、文悟、文璨等。其中元政、法全又各传法于日僧圆仁，法全又授法于日僧圆珍、圆载、遍明、宗睿等，由是瑜伽密教盛流于日本，而汉地密宗教法则因会昌法难和五代变乱而渐至绝响。

第三期为印度晚期密教输入时期。在汉地则北宋初期，中印度沙门法天、天息灾、北印度沙门施护等各赍梵筴先后来到中国，受太宗召见赐紫，并于太平兴国七年(982)设译经院，令各宣译。其中天息灾(后又改名法贤)译出有《大乘庄严宝王经》、《最上根本大乐金刚不空三昧大教王》等经。法天译有《最胜佛顶陀罗尼》、《大方广总持宝光明》等经。施护译有《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王》、《一切如来金刚三业最上秘密大教王》等经。此外，还有法护译《大悲空智金刚大教王仪轨经》，金总持译《文殊所说最胜名义经》等许多密教要籍，而尤以印度波罗王朝晚期所传的乐空不二的所谓无上瑜伽密法占其主要部分，它和中国的伦理思想颇相抵触，因而此类译典内容多被修改失去原样，有些密经被限制翻译、流行，印度后期的金刚乘密教终未为汉地佛教徒所接受。但在我国西藏地区，由于与印度次大陆接壤之故，于前弘期中即已从印度输入了一般的密教，至后弘期中则更输入金刚乘密教，并获得广泛流行。

西藏佛教前弘期。七世纪西藏松赞干布王时最初输入的佛教中，即传有《阎曼德迦法》等密部经典。其后八世纪间，由印度请得密教僧人寂护和莲花生到藏弘法，在拉萨郊外建成密教的根本道场桑耶寺，莲花生的弟子二十五人并在西藏布教，使“因陀罗部底”系的密教在藏卫各地传通。其后又有印度密教僧人法称来藏传瑜伽金刚界法，大曼荼罗等灌顶，无垢友、施戒等来藏译出集密等许多密宗典籍。但据登伽目录所载：这一时期中所译出的密咒续内，包括有四部密法中“事”、“行”二部的《不空羂索经》等十八种，各种陀罗尼一百零一种。无上瑜伽部的典籍在当时曾被限制翻译，未广流行。

其后藏地佛教一度遭到破坏，嗣即转入后弘期时代。十世纪间，曾为阿里地区的统治者的智光，力谋复兴佛法，曾选派沙门宝贤等赴印学习《集密》、《时轮》等经续及注释与仪轨等，并迎请印度僧人作信铠、作莲密、佛详静、佛护、莲花密等来藏，从事显密经论的翻译，而以瑜伽密部尤其是《集密续》为重点。又有东印度僧人法护和他的弟子等在藏地译出许多前所未有的密乘典籍，使密教在藏地盛行弘通。而中印度(今孟加拉国)超岩寺僧人阿底峡，更于十一世纪间应请进入西藏，宣扬显密观行具备的教法，使密乘获得相应发展。他的弟子仲敦巴更续其法灯，奉四尊(释迦、观音、救度母、不动明王)法，分别四密(事、行、瑜伽、无上瑜伽)次第，而以上乐、集密为最胜，奠定了西藏无上瑜伽部弘通的基础，并首开西藏佛教的迦当一派。此外，又有宁玛(此派传承前弘期莲花生、无垢友、遍照护等所传密法，注重大圆满教授，为藏地密教中最古的一派)、迦举(此派起自后弘期玛巴

译师，传承东印度弥勒巴之学，弘集密、喜金刚等法，尤注重于空智不二解脱的大印教授）、萨迦（此派始于后弘期卓弥译师，注重道果教授，以清辩系中观学为密乘解释）、觉曩（此派创自不动金刚，以时轮、集密等教法为主）等派，以及其后又形成希结、觉宇、廓札、响巴迦举、霞炉（鲁）等许多教派。

至十四世纪间，宗喀巴依迦当派的教法，弘化甚盛。他的弟子嘉曹杰、克主杰继续弘传，称嘎登派，又名格鲁派，或称黄教。下传达赖、班禅两系，为现今藏地盛行的一大教派。

以上各派的密乘修习，几乎全以无上瑜伽部各种教授为主要。这是西藏后弘期密教的特色。

关于汉地相传的密宗教义，在观诸法空、无相理的基础上，结合着三密、四曼、诸曼荼罗、本尊瑜伽等事修，实行"当相是道，即事而真"的观行方便，以期现证悉地乃至成佛为宗旨。

汉地密宗有金刚界、胎藏界两部。金刚，表坚固、利用义；胎藏者，摄持、含藏义，略云金、胎两部，即于一心法界上，立理平等、智差别二门。就中说智差别的经轨，名金刚顶部；说理平等的经轨，名胎藏部。金刚顶部以《金刚顶经》为根本经典，依之建立的曼荼罗，称金刚界曼荼罗。胎藏部，以《大日经》为根本经典，依之建立之曼荼罗，称胎藏界曼荼罗。善无畏、一行所传，以胎藏界为主，一行之《大日经疏》详释善无畏所传曼荼罗，即世所谓胎藏界曼荼罗。金刚智、不空所传以金刚界为主，金刚智译出《金刚顶瑜伽中略出念诵法》（即《金刚顶经》），此经所传曼荼罗，即世所谓胎藏界曼荼罗。但传入我国不久，互相授受，就融合成为一体了。

以上是八世纪以来汉地所传的密宗。其所依的典籍有《大日》、《金刚顶》、《苏悉地》等经，《菩提心》、《释摩诃衍》等论及一行、法全、空海的疏记等。

至于我国藏地所传印度后期流行的瑜伽密教，因别有专文，此处从略。

禅　宗

禅宗是中国佛教的一个宗派，以用参究的方法，彻见心性的本源为主旨，故又称佛心宗。梁普通年中（520－526），南天竺菩提达摩泛海来到广州，继而应梁武帝之请，到金陵与帝问答，机缘不契，于是渡江到洛阳，入嵩山少林寺，面壁而坐，终日默然，时人称为壁观婆罗门。后有僧神光，往少林晨夕参承，得到达摩的指点和器重，因而把他的名字改为慧可，付以正法眼藏，并授袈裟为法信。既而有一白衣谒慧可，问答相契，慧可为他薙度之后，取名僧璨（？－606），又把正法眼藏及达摩信衣传给他。后来隐于舒州的皖公山，相传他著有《信心铭》。又达摩西来，本以《楞伽经》印心，故当时慧可与僧璨皆称"楞伽师"。后有道信（580－651），年十三（隋开皇十二年）入皖公山，谒僧璨，求解脱法门，侍奉九年，得衣法后，领徒众到吉州，尝劝道俗念摩诃般若，似已稍变重视《楞伽经》之风。后至蕲春，住破头山，门下以弘忍、法融为最著。此宗的历史传到弘忍才逐渐明朗。弘忍（602－675），世称五祖，蕲州黄梅人，幼年从道信出家，后来传承道信衣法，在黄梅双峰山东的冯墓山，聚徒讲习，常劝僧俗持《金刚经》，会下七百余人，当时称为东山法门。他著有《最上乘论》。弟子中的佼佼者有神秀、慧能、慧安、道明、智铣等，就中慧能、神秀为最著，开创"南顿"、"北渐"二派。法融于道信下横出一枝，在金陵牛头山开法，世称其法系为牛头禅，传数代而绝。

神秀（606－706），本姓李，开封尉氏（今河南尉氏县）人，少年出家访道，后到蕲州谒弘忍，为会下七百余众的上座。弘忍逝世后，往荆州，住当阳山度门寺，武后听到他的声

望，招请他到长安，在内道场供养，中宗尤加礼重，有两京法主、三帝国师之称。弟子有普寂、义福等。

普寂(651－739)，本姓冯，蒲州河东(今山西省永济县)人，幼年出家，起初学经律，后往荆州师事神秀，得印可。中宗时，神秀年高，下诏叫他代神秀统领徒众，在长安传教二十余年。义福(658－736)，本姓姜，潞州铜鞮(在今山西省沁县西南)人，幼年出家，往荆州师事神秀，后来在终南山化感寺、长安慈恩寺弘传禅法，上下尊信。普寂、义福的禅法，一时在长安等处盛传，有凌驾南方的慧能一派之势。

慧能(638－713)，本姓卢，生于新州(今广东省新兴县)，本是一个不识字的樵夫，因闻人诵《金刚经》有所领悟，于是往冯墓山谒弘忍，弘忍令他入碓坊作务，经过八个月，弘忍召集弟子，根据各自的见解各作一偈，如偈语深透的将据以传衣付法。上座神秀书偈于壁说："身似菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃。"慧能闻神秀偈后，也作了一偈："菩提本非树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。"请人书在壁上。弘忍看到慧能这首偈，见地透彻，便秘密把衣法传给他。慧能得法南归后，隐居十五年，继至曹溪，住宝林寺，应请在韶州大梵寺说摩诃般若波罗蜜法，并传授"无相戒"。他常对弟子们说："但一切善恶都莫思量，自然得入清净心体，湛然常寂，妙用恒沙。"嗣法弟子有行思、怀让、神会、玄觉、慧忠、法海等四十余人。法海集其言行为《六祖坛经》。

慧能嗣法的弟子中，南岳怀让和青原行思两支法系到唐末特别繁衍。怀让(677－744)，金州安康(今陕西省汉阴县)人，少年出家，继而往曹溪，谒慧能，问答相契，执侍左右十五年，得法印后往南岳，住般若寺观音台，接化三十余年，入室弟子六人，而以道一为翘楚。道一(709－788)，本姓马，后世称为马祖。汉州什邡(今四川省什邡县)，幼年出家，后来到南岳，结庵而居，常日坐禅。怀让前往问曰："大德坐禅图什么？"道一说："图作佛。"怀让乃取一砖在彼庵前石上磨。道一问："磨砖作么？"怀让答："磨作镜。"道一愕然说："磨砖岂得成镜耶？"怀让趁势反问："磨砖既不能成镜，坐禅岂得成佛？"道一更惊愕，请求开示，闻法后心意超然，侍奉十年，得入堂奥，密受心印。后住建阳(今福建省建阴县)佛迹岭，迁至临川，次至南康龚公山，建立丛林，聚徒说法，法嗣有怀海等一百三十九人，各为一方宗主，禅宗至此大盛。

行思(？－740)，吉州庐陵(今江西省吉安县)人，出家受戒后，往曹溪，谒慧能，问答相契，为会下的上首，既得法，回到吉州，住青原山静居寺阐化，同门希迁、神会均于慧能逝世后，前往依附参礼。希迁(700－790)，端州高要(今广东省高要县)人，初事慧能，慧能逝世后，禀遗命往从行思，得法后，往南岳的南寺，结庵于寺东的大石上，时人称为石头和尚，传他著有《参同契》、《草庵歌》。弟子有唯俨、道悟等二十一人。其时，江西主大寂(道一)，湖南主石头，四方禅学者，一并凑集在两家的门下。

神会(？－760)，本姓方，襄阳人。初师事神秀，后到曹溪，谒慧能，服勤给侍，不离左右。据说慧能将入涅槃时，秘传法印，并且叫他过岭到北方去。他先在南阳，继在洛阳大弘禅法。当时两京之间，皆宗神秀，二十年间，"曹溪顿旨，沈废于荆吴；嵩岳渐门，盛行于秦洛"(宗密《神会略传》)。神会于是在滑台(今河南省滑县)大云寺设无遮大会，论定达摩一宗的法统，并树立南宗的顿悟法门。又在洛阳楷定宗旨，著有《南宗定是非论》及《显宗论》，盛弘南宗，指出达摩一宗的正统法嗣不是神秀而是慧能。自此神秀的门庭寂寞，慧能的宗风才独尊于天下。后来德宗令皇太子召集诸禅师，楷定禅门宗旨，搜求传法的旁正，于是以神会为第七祖，其法统称为荷泽宗。门下有无名、法如等。圭峰宗密为法

如下的第三传,倡禅教一致说。

玄觉(665－713),温州永嘉(今浙江省永嘉县)人,髫年出家,初学天台止观,后往曹溪,谒慧能,得心印;须臾告辞,慧能留住一宿,世称"一宿觉"。著有《证道歌》、《禅宗悟修圆旨》及《观心十门》,后人辑为一书,称为《永嘉集》。他倡天台、禅宗融合说。

慧忠(？－775),越州诸暨(今浙江省诸暨县)人,从慧能受心印后,历游名山,后入南阳白崖山党子谷,静坐长养,凡四十余年。唐玄宗听到他的道行,把他请到洛阳,历受玄、肃、代三宗的礼遇。他主张"禅即教"说。他的语要有"国师三唤侍者"、"无情说法"、"无缝塔"及"圆相"等公案。

南宗禅,到唐末五代间,南岳一系分出沩仰、临济二宗,青原一系分出曹洞、云门、法眼三宗,合称禅宗五家。南岳系道一的弟子怀海(720－814),受印可后,在洪州百丈山(在江西省奉新县西百二十里)接化,禅众云集。怀海创立禅院,并制定《禅门规式》(载《景德传灯录》卷六),虽属草创,而成为后来《丛林清规》的楷式。弟子甚多,其中灵祐、希运等最著。灵祐(771－853)嗣法后,独住潭州沩山(在今湖南宁乡县境内)七年,后来创同庆寺,禅侣辐辏,敷扬宗教四十余年,入室弟子四十一人,就中有慧寂(814－890),具传其心印,在袁州(故治在今江西省宜春县)大仰山接化,师资相承,别开一派,世称沩仰宗。

希运(？－855),住高安(今江西省高安县)黄檗山,宣扬直指单传的心要,弟子有义玄、道趿、楚南及裴休等。裴休集录他的语要,题作《黄檗山断际禅师传心法要》。义玄(？－867)受印可后,于镇州(今河北省正定县)滹沱河畔建临济院,设三玄、三要、四料简等接化徒众,机锋峭峻,别成一家,其门叶极繁荣,于是成一大宗派,这就是临济宗。弟子有存奖、慧然、志闲等二十二人。慧然集录他的语要,题作《镇州临济慧照禅师语录》。

青原系由行思传药山惟俨,俨传云岩昙晟,良价(807－869)从昙晟受心印,初居新丰山,后移住高安洞山,倡五位之说,作《宝镜三昧歌》,宣扬禅风,著有《语录》一卷。弟子有道膺、本寂等。本寂(840－901),少年出家,后往高安参谒良价,承受心印,后住抚州(今江西省临川县)的曹山,详说洞山五位的旨诀,学者云集。所以良价和本寂两人所传遂称为曹洞宗。

又青原一系的道悟下,经过崇信、宣鉴,到义存(822－908),于福州象骨山雪峰建广福院接化,学者常达千五百人,弟子有文偃、师备等五十六人。文偃(？－949)初参道趿,后谒义存。禀承两家宗风,住韶州云门山,发挥独妙的宗致,往来的学者亦不下千人,嗣法六十一人,世称云门宗。

师备(837－908),住福州玄沙院行化,其下有桂琛。桂琛下,有文益。文益(885－958)住金陵清凉寺行化,学者云集,世称"法眼宗"。

禅宗五家中,沩仰宗于五代顷一时繁兴,到了宋代,从慧寂以后传四世,法系不明。曹洞宗本寂的法系,从本寂以后四世即绝,赖道膺一脉,曹洞得以绵延。道膺六传到道楷,其下有子淳,子淳下有清了、正觉(即宏智)。正觉(1091－1157),与临济下宗杲同时,针对宗杲的"看话禅",提倡"默照禅"。所谓看话禅,即参看话头之禅。所谓默照禅,即寂默静照之禅。又作《颂古百则》,世称《宏智颂古》。法眼宗文益的禅风一时繁兴,嗣法的弟子有六十三人。其中德韶门叶最盛,弟子有四十九人。著名的佛教学者延寿(永明)即其弟子。此宗虽然在宋初极隆盛,后来逐渐衰微,到宋代的中叶,法脉遂绝。云门宗在五代勃兴,到了宋代,与临济并盛,从文偃经过澄远、光祚,有重显(980－1052),住明州(今浙江省鄞县东)雪窦山,大振宗风,称云门中兴,尝选《传灯录》一千七百则公案中的一百则,用韵语歌颂出它的蕴奥,即所谓《雪窦颂古》。到南宋,法脉遂绝。临济宗,从义玄经过存奖、

慧颙、延沿、善昭,有楚圆,住石霜崇胜寺行化,其下有慧南(1002－1069)、方会(992－1049)开黄龙、杨岐二派,合前五家,号为七宗。杨岐方会传守端、法演后,有慧懃(佛鉴)、清远(佛眼)、克勤(佛果),世称三佛,而克勤的法流尤盛。克勤(1063－1135)于政和初(1111),应张商英之请,于《雪窦颂古》加《垂示》、《著语》及《评唱》,发扬它的奥旨,门人加以辑录,题作《碧岩录》。嗣法的弟子有七十五人,就中大慧宗杲、虎丘绍隆最著,各成一家,称大慧派、虎丘派。宗杲(1089－1163)为划时代的禅匠,盛倡看话禅,贬正觉的主张为默照邪禅。从此禅众无不以"看话头"为入门。其说法纵横踔励,后人编为《大慧普觉禅师语录》三十卷、《大慧普觉禅师宗门武库》一卷等。所谓五宗,在宋代实只临济一宗,其余各宗或归绝灭,或就衰微。但曹洞一宗,绵延至宋末,忽臻隆盛。临济下黄龙一派,数传即绝,而杨岐一派,仍复临济旧称。所以递流到晚近,只临济称盛,而曹洞仅维持未坠之绪而已。

禅宗的宗旨,是单刀直入,指示人人本来具有的心性,以彻见此心性而成佛。它的根本典据,是达摩的"二入"、"四行"学说。达摩把入道的途径区分作理、行两种,叫作"二入"。更把"行入"分为报怨、随缘、无所求、称法四种,叫作"四行"。"理入"是凭借经教的启示,深信众生同一真如本性,但为客尘妄想所盖复,不能显了,所以令舍妄归真,修心如墙壁坚住不移的观法,遣荡一切差别相,与真如本性之理相符,寂然无为。四行即根据这个道理来发起行动,泯冤亲爱憎,等苦乐得失,无所愿乐,无所贪求,安心无为,任运与法性之理相称而行(《续高僧传》卷十六)。此外,相传僧璨著有《信心铭》、弘忍著有《最上乘论》,都是后人托名之作,不足为典据。继承达摩学说的,是慧能的《坛经》。《坛经》的中心思想,即一超直入如来地的顿教,他说:"善知识!菩提般若之知,世人本自有之,即缘心迷,不能自悟,须求大善知识,示道见性。善知识!遇悟即成智。"又说:"世人性净,犹如青天,慧如日,智如月,智慧常明。于外著境,妄念浮云盖复,自性不能明。故遇善知识开真法,吹却迷妄,内外明彻,于自性中,万法皆见。一切法自在性,名为清净法身。"又说:"汝若不得自悟,当起般若观照,刹那间妄念俱灭,即是自真正善知识,一悟即至佛地。"人的本性原来清净,具有菩提般若的智慧,只因一向被妄念的浮云所盖复,不能自悟。假如得到善知识的指示,念念起般若观照,一旦妄念俱灭,内外明彻,顿见真如本性,自成佛道。这是禅宗的根本思想,后世禅家所说,都不外乎把它演绎或扩大。五家之分,不过是启发学人的方式方法有所区别而已。

其次,达摩说:"安心无为,形随运转。"慧能说:"但行直心,不着法相。"后世禅家便把这种禅的意味渗透在学人的日常生活里,使它构成一种随缘任运("随缘消旧业,任运着衣裳。")的态度。《传灯录·慧海传》里,有一个故事说:"有源律师来问:'和尚修道,还用功否?'师曰:'用功。'曰:'如何用功?'师曰:'饥来吃饭,困来即眠。'曰:'一切人总如是,同师用功否?'师曰:'不同。'曰:'何故不同?'师曰:'他吃饭时不肯吃饭,百种须索;睡时不肯睡,千般计较,所以不同也。'"这就是说禅人的一切言语举动,行所无事,纯任本然。

沩仰宗

沩仰宗,是中国佛教中禅宗五家之一,由于此宗的开创者灵祐和他的弟子慧寂先后在潭州的沩山(在今湖南省宁乡县西)、袁州的仰山(在今江西省宜春县南),举扬一家的宗风,后世就称它为沩仰宗。灵祐(771－853),是南岳下三世,福州长溪人,十五岁依本郡建善寺法常律师出家,在杭州龙兴寺受具足戒,广究大小乘经律。二十三岁,到江西,参谒百

丈怀海，怀海一见就赞许他，于是居参学之首。有一天，怀海对他说："汝拨炉中，有火否？"灵祐拨了一下，说："无火。"怀海走下座来亲自去拨，拨到深处，拨出了一点火，便举给灵祐看，说："此不是火！"灵祐即大悟礼谢，并陈述他的悟解。怀海说："此乃暂时歧路耳！经云：'欲识佛性义，当观时节因缘，时节既至，如迷忽悟，如忘忽忆，方省已物不从他得。'故祖师云，'悟了同未悟，无心得（明本景德传灯录作'亦'，此依元本）无法，'只是无虚妄凡圣等心，本来心法元自备足，汝今既尔，善自护持！"因此灵祐得到怀海的启发，悟得他的深机密用。元和末（820），他遵怀海之嘱，到沩山去开法。沩山极其峻峭，人烟稀少，于是杂在猿猱之间，拿橡栗作食粮。后来山下的居民稍稍知道他，来了许多人帮助他营造起一座寺宇来。不久遇到唐武宗（841－846）毁寺逐僧的事件，匆遽间把头裹起充作普通农民。大中初（847），湖南观察使裴休把他迎出来，重到所住的地方，连帅李景让启请朝廷命名同庆寺。裴休去访他，和他问答，深契玄旨，自此禅风大振。四方来山参问的禅人渐多，于是提倡垦荒开田。当时住下僧众多到一千五百人，法嗣四十余人，而以仰山慧寂、香严智闲为上首。敷扬宗教，凡四十余年，于大中七年敷座怡然而寂。关于他的言行，有潭州沩山灵祐禅师语录一卷。

灵祐的顿悟因缘，是从寻思纯熟，机缘凑泊而发，深得马祖、百丈的"理事如如"之旨。传授给他的弟子慧寂，师弟同以全体显现大用作修养的宗旨。他开示大众说："从上诸圣，只说浊边过患，若无如许多恶觉、情见、想习之事，譬如秋水澄渟，清净无为，澹泞无碍，唤他作道人，亦名无事人。"当时有人问："顿悟之人更有修否？"他说："若真悟得本他自知时，修与不修是两头语。如今初心虽从缘得一念顿悟自理，犹有无始旷劫习气未能顿净，须教渠净除现业流识，即是修也。不道别有法教渠修行趣向。"又说："以要言之，则实际理地不受一尘，万行门中不舍一法。若也单刀直入，则凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛。"他的弟子慧寂和他一样，开示大众说："汝等诸人，各自回光返照，莫记吾言。汝无始劫来，背明投暗，妄想根深，卒难顿拔。所以假设方便，夺汝粗识，如将黄叶止啼，有什么是处？"又说："我今分明向汝说圣边事，且莫将心凑泊，但向自己性海如实而修，不要三明、六通。何以故？此是圣末边事，如今且要识心达本。但得其本不愁其末，他时后日自具去在。若未得本，纵饶将情学他亦不得。汝岂不见沩山和尚云：'凡圣情尽，体露真常，事理不二，即如如佛。'"从这些，可以看出此宗的悟境与功行极于理事如如动即合辙之旨。其接引学人，看似平衍，实则深邃奥密，事理并行。灵祐是顿超得妙，慧寂是功行绵密，不是大根器不易继承。此宗在禅宗五家中兴起最先，衰亡也较早，原因殆即在此。

慧寂（814－890），韶州怀化人，出家后没有受具足戒就到各处参学，初谒南阳慧忠的侍者耽源道真，道真对他说："国师（慧忠）当时传得六代祖师圆相，共九十七个，授与老僧，……我今付汝，汝当奉持。"慧寂接过来看了一下就把它烧掉。后来到沩山，参灵祐，灵祐问他："汝是有主沙弥，无主沙弥？"慧寂说："有主。"灵祐说："主在什么处？"慧寂从西边走到东边站著，灵祐知道他和常人不同，便加以开示。既而慧寂问："如何是真佛住处？"灵祐说："以思无思之妙，返思灵焰之无穷，思尽还源，性相常住，事理不二，真佛如如。"慧寂于言下顿悟，从此执侍，前后十五年，开沩仰一宗。慧寂传受灵祐心印之后，率领徒众住在王莽山，既而迁到仰山，学徒奔凑。后来又迁到观音山，接机利物，为宗门标准。

智闲也是灵祐法嗣中著名的人物，青州人，出家后到沩山参灵祐，有一天灵祐对他说："汝未出胞胎、未辩东西时本分事，试道一句来！"智闲把他所悟解的陈述了好几次，灵祐都不许可，于是泣辞而去，后到南阳，就住

在那里。有一天，因芟除草木，抛掷瓦砾，击竹作声，廓然惺悟，于是作了一首偈说："一击忘所知，更不假修持，动容扬古路，不堕悄然机，处处无踪迹，声色外威仪，诸方达道者，咸言上上机！"灵祐听到这首偈，许可他彻悟了。慧寂更加勘验，证明他会得祖师禅。自此以后，广事教化，有偈颂二百余首，随缘对机，不拘声律。

在禅宗五家中，沩仰宗兴起最先，衰亡也较早。慧寂的法嗣有西塔光穆、南塔光涌等十人。光穆传资福如宝、宝传资福贞邃，前后四世而法系不明。光涌也只传芭蕉慧清，清传逞州继彻而绝。此宗的法脉，大概历时一百五十年。

临 济 宗

临济宗是中国佛教中禅宗五家之一，由于此宗的开创者义玄，在河北镇州（今河北省正定县）的临济禅院举扬一家的宗风，后世就称它为临济宗。义玄（？－867）是六祖慧能下的第六代，曹州南华县人，出家后广究毗尼及经论，既而到各处参学。首先参谒洪州黄檗山的希运禅师，问"如何是佛法的大意？"三度发问，三度被棒打，于是向希运告辞，希运叫他到高安滩头去参谒大愚禅师。他见了大愚，诉说三问三被打的经过，并问："不知有过无过？"大愚说："黄檗恁么老婆心切，为汝得彻困，犹觅过在。"师于是大悟云，"佛法也无多子。"大愚乃捣师衣领云，"适来道不会，而今又道无多子，是多少来？是多少来？"师向大愚肋下打了一拳。大愚托开云，"汝师黄檗，非干我事。"义玄即回黄檗。黄檗云，"汝回太速。"义玄云，"只为老婆心切。"黄檗云，"那大愚老汉待见与打一顿。"义玄云，"说什么待见，即今便打。"遂打黄檗一掌，黄檗哈哈大笑，印可义玄得悟。唐大中八年（854），他到镇州，在滹沱河边建立临济院，广接徒众，门风峭峻，盛于一代。咸通八年（867）四月十日，端然示寂，敕谥慧照禅师。慧然辑录他的语要为《镇州临济慧照禅师语录》，简称《临济录》一卷。

义玄的接引学人，有三玄（即三种原则）、三要（即三种要点）、四料简（即四种简别）等施设。他说他的接人，"有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺"（四料简）。又说："大凡演唱宗乘，一句中须具三玄门，一玄门须具三要，有权有实，有照有用。"

义玄说：一念心上清净光即是法身佛，一念心上无分别光即是报身佛，一念心上无差别光即是化身佛；而轮回三界受种种苦，只是由于"清生智隔，想变体殊"。假如能看到这一点，回光返照，停歇一切向外驰求的念头，就当下与祖、佛没有区别。所以真正学道人，只是随缘任运，不希求佛、菩萨、罗汉等果乃至三界殊胜，迥然独脱，不为外物所拘。这是临济宗的根本思想，他的语句作略，便是通过这根本思想而用峻峭的机锋为学人解黏去缚的。

义玄的弟子，有灌溪志闲、宝寿沼、三圣慧然、兴化存奖等二十余人，门叶极其繁荣，于是成为一大宗派。然而后世临济宗的法系都出于存奖（？－924）之下，递传南院慧颙（？－952）、风穴延沼（896－973）、首山省念（962－993）、汾阳善昭（947－1024）、石霜楚圆（987－1040）。楚圆下有黄龙慧南、杨岐方会、法席很盛，于是分为黄龙、杨岐二派，和原来的五家合称五家七宗。慧南（1002－1069），信州玉山人，起初依泐潭怀澄学云门禅，后来依楚圆，于言下大悟。宋景祐三年（1036），住在南昌黄龙山，设三转语接引学人，法席之盛，与道一、怀海相等。嗣法的弟子有晦堂祖心、宝峰克文、东林常总等八十三人。方会（992－1049），袁州宜春人，出家后，往南原参楚圆得悟，后来辞归筠州九峰，道俗迎居杨岐山，嗣法的弟子有白云守端、保宁仁

勇等十二人。起初黄龙、杨岐二派并盛，然而黄龙一派，不数传而法统断绝，杨岐恢复临济旧称。守端下有五祖（山名）法演等十二人，法演下有佛鉴慧懃、佛眼清远、佛果克勤等二十二人，三佛中克勤以得髓称，法流尤盛。清远再传蒙庵元聪，日僧俊芿师之，传法归国，为杨岐宗在日本之初传。克勤（1063－1135），彭州崇宁人，出家受具后，起初学经论，后来就法演参禅得悟。宋崇宁中（1102－1106），在成都昭觉寺开法；政和初（1111－?），往荆州，谒张商英（无尽），与谈《华严》要旨和禅门宗趣，商英事以师礼留住碧岩。既而应商英之请，在雪窦重显的《颂古》百则上加《垂示》、《著语》和《评唱》，门人加以辑录；题作《佛果圜悟禅师碧岩录》（克勤曾先后受佛果、圜悟等赐号），又称《碧岩集》十卷。此外有《圆悟佛果禅师语录》二十卷，弟子绍隆等编。嗣法的弟子有七十五人，就中以大慧宗杲、虎丘绍隆为最著，开大慧（亦称径山派）、虎丘二派。宗杲（1089－1163），宣州宁国人，初游于洞宗之门，既而到汴京天宁寺参克勤，于言下豁然顿悟。后来住在浙江径山，接引后学，道法很盛。曾裒集先德的机语，间加以拈提，称为《正法眼藏》六卷。又盛倡看话禅，而贬宏智正觉的主张为默照邪禅。后来他的弟子蕴闻编辑他的法语为《大慧普觉禅师语录》三十卷、《大慧普觉禅师宗门武库》一卷。嗣法的弟子有九十余人，临济一宗至此又大盛，绍隆（1078－1136），和州含山人，初谒长芦崇信、湛堂文准、黄龙死心，次参克勤得悟，后来住在虎丘，大播克勤之道于东南，有《虎丘绍隆禅师语录》一卷，参学嗣端等编。嗣法的弟子只有天童昙华一人。昙华的法嗣有八人，而以天童咸杰为最著。虎丘一派在咸杰下，更分出松源（崇岳），破庵（祖先）二派。咸杰下三传一山一宁，入日本创一山派。大慧一派，在宗杲的弟子佛照德光下，也分出灵隐（之善）、北磵（居简）二派。之善再传有楚石梵琦，晚年专修净土。居简下再传有念常（著《佛祖历代通载》）、德晖（改订《百丈清规》）等，但其后不昌（德晖法系传日本为中严派）。后世临济宗的法系都出于绍隆之下，特别是破庵祖先一派，极其繁荣（此派与崇岳一派下均有多支传入日本）。祖先传雪岩祖钦，再传高峰原妙，此宗又大盛，其时已入元代。原妙（1238－1295），苏州吴江人，起初习天台教，次参雪岩法钦得悟。元至元十六年（1279），入西天目，在师子岩立“死关”，以三关语考验学者，受度的弟子数百人，参学门人辑录其法语为《高峰原妙禅师语录》、《高峰原妙禅师禅要》各一卷。其嗣法有明本。明本（1263－1323），钱塘人，从高峰得悟后，出游皖山，庐埠、金陵，并在庐州的弁山及平江的雁荡结庵，学者辐凑。后来回到天目，住持师子院，名重一时。云南沙门玄鉴，东来问法，于言下有省，中途圆寂，其弟子普福等，图画明本的形象南归；由此云南兴立禅宗，奉为第一祖。明本有《天目中峰和尚广录》三十卷。其门下有天如惟则，提倡禅净合一。此宗在元初，还有海云印简，系出和克勤同门的天目齐下，很受元室的尊信。到明代，禅宗依然很盛，如《五灯会元续略·凡例》述临济宗在明代的盛况说：“临济宗自宋季稍盛于江南，阅元而明，人宗大匠，所在都有。”“而韬光敛瑞，民莫得传。”所以有明一代的宗匠见于史传的不多。只中峰门下千岩元长，其法系曾传入日本。到了他的十三传隐元隆琦，在崇祯时住黄檗山万福寺，复兴黄檗宗风；后应请赴日本，于山城宇治创黄檗山万福寺，开黄檗宗。到明末清初，国内此宗已不及往昔的隆盛，惟有天童（圆悟）、磬山（圆修）、本溪（性冲）三派鼎峙而已。圆悟（1565－1641），号密云，宜兴人，年三十，依龙池山幻有正传出家，有一天，过铜山顶，有省，后来正传授以衣法，法席很盛。法语有《密云悟禅师语录》十卷，法嗣有常熟三峰汉月法藏、四川夔州破山海明、越州平阳弘觉道忞、天台通玄、林野通可等十二人。圆修（?　－1635）与圆悟同门，于

明万历三十六年(1608)在磬山结茅,逐渐成为大刹,门下人才之众和圆悟相等。法语有《天隐修禅师语录》二十卷。法嗣有杭州理安箬庵通问、湖州报恩玉林通琇等五人。性冲(? -1611),嘉兴秀水人,起初在径山结庵,后来住在苏州本溪,法嗣有兴善慧广。法藏(? -1635),无锡人,幼年出家,决志参禅,到年四十得悟,后来往从圆悟,被命为第一座。既而在圣恩禅寺的万峰关结夏,尝提宋慧洪所撰《智证传》,力阐纲宗,为诸方所疑谤。圆悟作书告诫他,他复书答辩,又作《五宗原》一书,和圆悟的见解不同,圆悟一再加以驳斥,圆修也作《释疑普说》驳斥他。法藏的弟子谭吉弘忍更作《五宗救》,主张师说,圆悟又加以驳斥,侍者启真编为《辟妄救略说》一书,共十卷。后来清雍正帝(1723-1735)痛驳法藏、弘忍所言,斥为魔说,并将藏内法藏、弘忍的语录及《五宗原》、《五宗救》等书尽行毁板,另将《五宗救》逐条驳正,刻入藏内,这就是现行的《拣魔辩异录》。又着直省督抚从圆悟派下削去法藏一支,永远不许再入祖庭。传令天下祖庭,凡系法藏的子孙开堂的,即撤去钟板,不许说法。另选圆悟派下的别支承接方丈。三峰一派受此打击,不能复振。

此宗在清初大都系出圆悟、圆修二派,而圆悟一派尤其隆盛。清顺治帝尝于十四年(1657)到京师的海会寺,延见圆悟的三传弟子憨璞性聪。更先后召玄水杲、玉林琇(通琇)、茆溪森(行森)、天童忞(道忞)入京从容谘访,而师事通琇和他的弟子行森。通琇(1614-1675),江阴人,十九岁,从圆修出家,于言下大悟,继承法席,有《普济玉林国师语录》十卷行世。道忞(1596-1674),潮州茶阳人,早年读大慧宗杲的语录,即到庐山出家,后来参谒圆悟得悟,亲炙十四年,继承法席,撰有《九会语录》、《百城北游录》等。又当顺治、康熙间,法藏的门叶极其繁荣,当时成为三峰一派,海内称法藏和他的弟子灵隐弘礼、灵岩弘储为佛、法、僧三宝。弘礼下,有愿云显,住洪州云居;弘储下,有原直赋、楚奕豫,赋住南岳福岩,豫住潭州云盖,大阐宗风。经雍正削去支派后,法脉就断绝了。太平天国军兴后,此宗只圆修一派较盛,其法系有镇江的金山寺、扬州的高旻寺、常州的天宁寺及浙江于潜西天目山的禅源寺。而宗门中较卓越的,是重兴句容赤山般若寺的法忍本心(1846-1906),而本心的法系也源出金山。此后则金山有印彻(融通,1866-1928)、高旻有法一、天宁有清熔(治开,1852-1922)。又上海的留云寺有密融(微军,1854-1921),系出金山;北京的龙泉寺有古念(清一,1843-1916),撰有《宗镜捷要》四卷,系出天目;都是知名的禅僧。而继承圆悟法系的仅有宁波天童、湖南沩山、成都昭觉等。

此宗接引学人的方法,单刀直入,机锋峻烈。自从义玄用棒喝以来,以至宗杲的提倡看话,都是以迅雷不及掩耳的手段或言句,剿绝情识,使学人忽然省悟,实为其特色。它在五家宗派中流传最久,不是没有原因的。

曹　洞　宗

曹洞宗是中国佛教中禅宗五家之一。由于此宗的开创者良价和他的弟子本寂先后在江西高安县的洞山、吉水县的曹山,举扬一家的宗风,后世就称它为曹洞宗(一说曹洞的曹是指洞山上承曹溪而言)。良价(807-869),是禅宗六祖慧能下第六代,会稽诸暨(今浙江诸暨县)人,从五泄灵默(马祖弟子,747-818)披剃,受戒后,往诸方参学,首谒南泉普愿,次参沩山灵祐,最后到湖南澧陵攸县参云岩昙晟(782-841),因问“无情说法什么人得闻”有所领会。临别时又问昙晟说:“和尚百年后,有人问‘还貌(一作邈)得师真否?’如何祇对?”昙晟良久说:“祇这是。”良价还是有些怀疑,后因过水看见水里的影子,遂悟前旨,后在洞山广阐玄化。良价曾在泐潭寻绎大

藏，编纂有《大乘经要》一卷（已佚）。此外撰有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《纲要偈》、《五位君臣颂》、《五位显诀》等偈颂。关于他的言行，有《瑞州洞山良价禅师语录》及《筠州洞山悟本禅师语录》各一卷。法嗣有云居道膺、曹山本寂等二十六人。

曹洞宗的思想渊源，可上溯到石头希迁，是“即事而真”的见解，从个别（事）上显现出全体（理）来指导践行的。希迁读《肇论》的“会万物为己者其惟圣人乎”一句而有会于心，写成一篇《参同契》，说明理事参同回互，每一门都有一切境界在。这样看一切事相，自能圆转无碍，而人的行为也可以随缘出没了。希迁传药山惟俨，俨传云岩昙晟，晟更提出“宝镜三昧”的法门。意谓人观万象，应该和面临宝镜一般。镜里的影子正是镜外形貌的显现，所谓“渠（影）正是汝（形）”，从而说明了“由事相上能显出理体”的境界。以后五位功勋，偏正回互等思想皆导源于此，实为曹洞宗密传之的旨。良价嗣法昙晟，由涉水睹影而大悟“渠正是汝”之旨，常说“只遮（这）个是”。曹山本寂也跟着说：“即相即真”。都是说明这个道理的。

良价在所撰《玄中铭》中说：“森罗万象，古佛家风。”又说：“坐卧经行，莫非玄路。”他为广接上、中、下三根，因势利导，从事理各别交涉的关系上建立种种五位的说法来接引、勘验学者。曹洞宗所说五位，有正偏、功勋、君臣、王子等四种，其中正偏五位、功勋五位都是良价的创说。正偏五位显示理事的回互，是五位说的基本。良价《五位君臣颂》云：“正中偏，三更初夜月明前，莫怪相逢不相识，隐隐犹怀旧日嫌（一作妍）。偏中正，失晓老婆逢古镜，分明睹面别无真，休更迷头还认影。正中来，无中有路隔尘埃，但能不触当今讳，也胜前朝断舌才。兼中至，两刃交锋不须避，好手犹如火里莲，宛然自有冲天志。兼中到，不落有无谁敢和，人人尽欲出常流，折合还归炭里坐。”依本寂的解释，正是体、是空、是理；偏是用、是色、是事。正中偏是背理就事，从体起用；偏中正是舍事入理，摄用归体；兼是正偏兼带，理事混融，内外和合，非染非净，非正非偏。功勋五位是向、奉、功、共功、功功五位，用以判断修证的浅深。有人问：“如何是向？”答云：“吃饭作么生？”如何是奉？”曰：“背时作么生？“如何是共功？”曰：“放下镢头作么生？”曰：“如何是功功？”曰：“不共。”这样就愈运用得细致，而接引学人也显得稳顺绵密了。当本寂向良价辞行时，良价传以《宝镜三昧》，并说：“末法时代，人多乾慧。若要辨验真伪，有三种渗漏：一曰见渗漏，谓机不离位，堕在毒海；二曰情渗漏，谓滞在向背，见处偏枯；三曰语渗漏，谓究妙失宗，机昧终始。学者浊智流转不出此三种。”这也说明他辨别来机的绵密功行。又洞山常常教人“行鸟道。”人问：“如何是鸟道？”曰：“不逢一人。”问：“如何行？”曰：“直须足下无私。”问：“莫便是本来面目？”曰：“汝何颠倒。”问：“学人甚么颠倒？”曰：“认奴作郎。”问：“然则如何是本来面目？”曰：“不行鸟道。”这也是曹洞宗应机接物的特色之一。

本寂（840－901），泉州莆田（今福建莆田县）人，十九岁出家，往高安参良价。良价问他叫什么名字？本寂回答说：“本寂。”良价说：“向上更道！”本寂说：“不道。”良价说：“为什么不道？”本寂说：“不名本寂。”良价很器重他。自此入室，秘密印证他的悟解。盘桓数年，欲辞去。良价问他什么处去？本寂说：“不变异处去。”良价说：“不变异处岂有去耶？”本寂说：“去亦不变异。”他往曹溪礼慧能塔，回到吉水（今江西临川县），大众请他开法。本寂追念慧能的道风，便把吉水山改名为曹山，后又住荷玉山。有僧问：“于相何真？”本寂说：“即相即真。”又有僧问：“幻本何真？”本寂说：“幻本元真。”又问：“当幻何显？”本寂说：“即幻即显。”这是他为启发上机而说的道理。他曾注《寒山子诗》，文辞遒丽，盛行于世。有《抚州曹山元证禅师语录》一卷、《抚

州曹山本寂禅师语录》二卷。法嗣有曹山慧霞、鹿门处真等十四人。本寂传受良价的五位铨量,深明要旨,撰《解释洞山五位显诀》等,振作洞上家风。

洞山良价的宗风,到曹山本寂而大振。但此宗虽称为曹洞,而曹山的法系四传以后就断绝,只靠洞山法嗣云居道膺一脉,得以绵延。道膺(835? -902),幽州玉田(今河北玉田县)人,出家后,初学习声闻律仪,后往翠微山参无学(丹霞弟子),继到洞山参良价,领会洞上的宗旨。良价印可说:"此子以后千人万人把不住。"后来在云居山开法,徒众多到一千五百人。新罗利严(870-936)曾嗣法于道膺,归国在须弥山建广照寺,创须弥山派,为海东禅门九山之殿(此外,高丽庆甫,869-948,从疏山匡仁受曹洞禅,亦归国弘传)。

云居道膺递传同安(院名)道丕、同安观志、梁山缘观、太阳警玄(948-1027)。警玄晚年和浮山法远(? -1067)很相契,而法远已嗣临济宗叶县归省(首山省念的法嗣),警玄于是作了一首偈连同皮履一双、布直裰一件交与法远,托其代求法器,传续洞上宗风。警玄寂后二十余年,投子义青(1032-1083)游方到浮山,参法远,体究三年,豁然大悟,又辛勤服侍三年。法远时常举示洞下的宗旨,悉皆妙契。于是法远即将警玄的皮履、布直裰交付他,令嗣传警玄的宗风。义青的法嗣有芙蓉道楷等九人。道楷住在汴京十方净因禅院及天宁寺等,后来在芙蓉湖畔结庵接化学人,其下有丹霞子淳(? —1119)、鹿门自觉等。子淳下有天童正觉及长芦清了等九人,洞宗至此又大盛。

正觉(1091-1157),隰州(今山西隰县)人,幼年出家,十八岁时到诸方参学。首先住汝州的香山谒枯木法成。宣和六年(1124)继承子淳的法席。平生历主泗州的普照寺、舒州的太平寺、江州圆通寺、能仁寺、安定长芦寺、明州天童寺、杭州灵隐寺等。其中住持天童的时间最长,前后差不多三十年。有《宏智禅师广录》九卷行世,法嗣有雪窦嗣宗等十四人。

正觉认为心是诸佛的本觉、众生的妙灵,只因疑碍昏翳,自作障隔。如能静坐默究,净治揩磨,把所有的妄缘幻习去掉,不被一切包裹,清白圆明,便能事事无碍。正觉正是根据这种思想,倡导和大慧宗杲的"看话禅"相对立的"默照禅"。

清了(1091-1152),号真歇,左绵安昌人,出家后参子淳,契悟。既而辞别子淳游五台,入汴京,访谒禅讲名席。又南游真州(今江苏仪征县)到长芦山,谒祖照道和。宣和五年(1123),继承道和的法席,学者达千七百人。其后历主四明的补陀、台州的天封、福州的雪峰、明州的育王、温州的龙翔、杭州的径山、皋宁的崇先等寺。关于他的言行,有《真歇清了禅师语录》二卷。法嗣有天童宗珏等十三人。清了作有《华严无尽灯记》,融华严家的思想入禅。又作有《净土集》,说"功高易进,念佛为先。"并主张"直将阿弥陀佛四字作个话头,二六时中自晨朝十念之顷,直下提撕。"有融会禅、净、教各宗思想的倾向。

天童正觉下,没有杰出的宗师,数传之后,法脉不明。长芦清了下,经过天童宗珏、雪窦智鉴两传至天童如净(1063-1128)。他是明州苇江人,出家后,勤习经论,十九岁时,到诸方参学,登雪窦山,参智鉴,经过几次激发,豁然有省。后来浪迹江湖二十余年,嘉定三年(1210)受请住持建康清凉寺,既而移住台州瑞岩净土禅寺,临安净慈禅寺,又转明州定海县瑞岩寺,后又再住净慈。宝庆元年(1225)移住天童。关于他的机缘语句,有《如净和尚语录》二卷、《天童山景德寺如净禅师续语录》一卷。法嗣有鹿门自觉、雪庵从瑾、永平道元三人。道元,日本京都人,如净付以道楷传持的袈裟、《宝镜三昧》、《五位显诀》及自赞顶相。道元回国后,开立日本的曹洞宗,迄今不衰。如净对于行持,偏重打坐。他说参禅是身心脱落,只要打坐,离五欲、除五盖,

便是和佛祖相见的时节，不用烧香、礼拜、念佛、修忏、看经。这是正觉默照禅的进一步的发展。

又鹿门自觉一系，经过青州一辨、大明宝、王山体、雪岩满，五传有万松行秀。行秀(1166－1246)，河内(今河南沁阳县)人，十五岁时出家，后来行脚到磁州的大明寺，参雪岩满，满付以衣、偈。既而回到中都(金代称今北京市为中都)，住万寿寺。金章宗景仰他的道行，请入内廷，敷座说法。又命住持大都(即北京)仰山栖隐寺，更移住报恩、洪济。金正大七年(1230)，重新住持万寿，道化很盛。既而退居报恩从容庵，独处幽室，作《从容庵录》六卷，评唱天童正觉的《颂古》。又作《请益录》二卷。此外有《祖灯录》六十二卷、《释氏新闻》、《鸣道集》、《辨宗说》、《心经风鸣》、《禅悦法喜集》等若干卷。又有净土、洪济、仰山、万寿等语录行世。法嗣有林泉从伦、千松明得、华严至温、雪庭福裕四人，而传承一宗法脉的是福裕一系。福裕(1203－1275)，太原文水(今山西文水县)人，二十二岁时出家，后来到燕京参行秀，亲炙十年，道誉日隆。于是往西京，住持少林寺，为元帝室所礼重，世祖忽必烈即帝位，命总领释教。

福裕下八世有宗镜宗书(1500－1567)。宗书的法嗣有廪山常忠(1514－1588)、少室常润。曹洞宗的寿昌、云门二支，即出此二人下。寿昌系以常忠的法嗣慧经在建昌府新城(今江西黎川县)寿昌寺接化得名。慧经(1548－1618)，号无明，抚州崇仁(今江西崇仁县)人，二十一岁出家，往廪山依常忠。二十四岁，知有教外别传之旨，切志参究，于是离廪山入峨峰，立誓不发明大事不下山。住了三年，因阅《传灯录》得悟，得常忠印可，为之薙发。山居二十四年，应请住宝坊寺。四方衲子闻风而至。后来为广见闻，访袾宏于云栖，又入少林礼初祖塔，往京都谒达观真可，又入五台参瑞峰广通得受临济宗旨，但慧经唯以绍续洞宗自任。既而回住宝坊，开堂说法。万历三十八年(1608)，应请住寿昌寺，接化甚盛。有《无明慧经禅师语录》四卷。法嗣有大舣元来、永觉元贤等。他也倡导看话禅，说："参学之士，道眼未明，但当看个话头。"他又根据一般禅家的"唯心净土，自性弥陀"的旨趣，说："念即佛，佛即念"，"念佛心即净土"。

元来(1575－1630)，又名大舣，字无异，庐州舒城(今安徽舒城县)人，十六岁出家，后来往谒慧经，受曹洞法门，为首座，时年二十七岁。次年，应请到信州(今江西上饶县境)，不久迁到博山能仁寺，法事日隆。既而又到福州，为鼓山涌泉寺的开山。后回博山，声名更盛。明末，在吴、越、江、闽间，大阐宗风，学士大夫礼足求戒的前后不下数万人。关于他的言行，有《无异元来禅师广录》三十五卷、《博山无异大师语录集要》六卷。弟子有瀛山智訚等，是为洞宗博山系。

元贤(1578－1657)，字永觉，建阳(今福建建阳县)人，初习儒家程、朱学说，后在山寺读书，听到有人诵《法华经》，感觉周、孔之外别有此一大事。逐往董岩参慧经，有得。到四十岁时弃家，往寿昌落发。有一天，他和慧经问答，身心豁然。嗣法后，应请主持福州鼓山涌泉寺，前后三十年，道望甚高，曹洞的纲宗于是大振。但他是先学临济，后学曹洞的。他在所撰《三玄考》的序言中说："予三十年前学临济，三十年后学曹洞。自从胡乱后，始知法无异味。"所著有《洞上古辙》、《永觉寱言》、《续寱言》、《补灯录》、(补《五灯会元》之缺)、《继灯录》(叙述从宋到明四百余年的传灯相承)、《禅余内外集》等书共二十余种，凡八十余卷。法嗣道霈将其生平语录及部分著述辑为《永觉元贤禅师广录》三十卷。

道霈(1615－1702)，字为霖，建宁建安(今福建建瓯县)人，十四岁出家，十八岁到诸方参学，于台、贤、性、相的旨趣得其纲领。后来到鼓山谒元贤，专事参究。元贤八十岁时，传法给他，继承法席，前后二十余年。鼓山一

时成为东南一大法窟。道霈虽是洞下的宗匠,却极推崇天台宗的智顗,自称私淑比丘。他说:"入禅后专事参究,而诸教乘束之高阁;又十载,罢参后,再取当年所习教法读之,方知原是自家祖翁田地,自是复加钻研,首事华严,次事法华,……"可见他是宗、教融会的。道霈为清初释门大著述家,著书二十余种,有《秉拂语录》二卷、《餐香录》二卷(又作八卷)、《还山录》四卷、《云山法会录》一卷(又作三卷)、《旅泊庵稿》四卷、《圣箭堂述古》一卷、《禅海十珍》一卷及《沩山警策指南》一卷等。元贤、道霈二代为寿昌系极盛时期。道霈递传惟静道安、恒涛大心、圆玉兴五、象光法印、淡然法文、常敏法浚、遍照兴隆,是为洞宗福州鼓山寺系。

云门系是以少室常润传大觉方念(号清凉),念传圆澄在绍兴云门接化而得名。圆澄(1561-1626),号湛然,会稽(今浙江绍兴市)人,幼年出家,后来专事参究,万历十九年(1591),方念到绍兴,在止风涂(地名)说法,圆澄往谒,为方念所印可,付以大法。自此聚徒说法,大唱曹洞家风。万历四十二年(1614),在绍兴的广孝寺开法,后主径山万寿禅寺、嘉兴福城东塔寺、绍兴云门显圣寺、天华寺,前后二十年,法席大振。著述有《宗门或问》、《慨古录》各一卷,又有《湛然圆澄禅师语录》八卷行世。他把一切法门摄归一心,他说念佛是念此心,看教是辨此心,持咒是护此心,参禅是参此心;又说此心即定、慧,非心外别有所谓定、慧。并在所撰《法华意语》一卷、《金刚三昧经注解》四卷、《楞严臆说》一卷等书中高唱一心法门。嗣法百丈明雪,雪传破闲净灯,灯传古樵智先。净灯主持焦山定慧寺三次,智先继承他的法席,改披剃子孙制为十方传贤制,振兴曹洞的宗风。其后著名的禅僧有敏修福毅、济舟沈洮、月辉了禅、芥航大须等,是为洞宗焦山定慧寺系。

禅宗五家中,沩仰、云门、法眼三家,宋以后皆失传,只有临济、曹洞二家并存。然而曹洞的法脉远不及临济之盛,有"临天下,曹一角"之说。特别是到了清代,只上述寿昌、云门二支传衍。然而慧经下元来一系很早就无从考核,元贤一系到太平天国军兴之后也一蹶不振,只圆澄下以江南诸寺仅焦山获免于兵燹,得以绵延迄于晚近。

云 门 宗

云门宗是中国佛教禅宗五家之一。由于此宗的开创者文偃在韶州云门山(广东乳源县北)的光泰禅院,举扬一家宗风,后世就称它为云门宗。文偃(864-949)是禅宗六祖慧能下的第八代,苏州嘉兴(今浙江嘉兴市)人,出家后学教学律都很精进。初往睦州(今浙江建德县)参黄檗希运的法嗣道踪(世称陈尊宿),谘参数载,深入玄微,更参雪峰义存。他到雪峰后,一日遇升堂,僧问:如何是佛?峰云:"苍天苍天。"文偃闻后,忽释所疑,契会宗要。后历访洞岩、疏山、曹山、天童、归宗、乾峰、灌溪等,最后往曹溪礼六祖塔,便道到福州灵树如敏处。如敏很器重他,请他做首座。后来便继承如敏的法席,晚年移住云门山光泰禅院,恢宏法化。有《云门匡真禅师广录》三卷,法嗣有香林澄远、德山缘密等六十一人。

文偃由雪峰存、德山鉴、龙潭信、天皇悟上承石头迁的思想,著重在一切现成,与"即事而真"的见解一脉贯通。所以他示众最根本的说法:"函盖乾坤,目机铢两,不涉万缘,作么生承当?"大众无对,他自己代大众说:"一镞破三关。"后来他的法嗣德山缘密把它析为"三句",即:函盖乾坤句,截断众流句,随波逐浪句。有颂初句云:"乾坤并万象,地狱及天堂,物物皆真现,头头总不伤。"恰当地说明了一切现成的见解。截断众流、随波逐浪二句,则是说他接引学人的教学方法,也即所谓机用。尤其"截断众流"的方法,是云门所

常用的。如他接引学人，每每用一语、一字，蓦地截断葛藤，使问者截断转机，无可用心，从而悟得世谛门中一法不立。如有僧问："如何是清净法身？"他用一句话回答说："花药栏。"那僧说："就恁么去时如何？"他说："金毛狮子。"问："又如何是透法身句？"他说："北斗里藏身。"这些语句，当时脍炙人口。又如有僧问："如何是云门剑？"他用一个字回答说："祖。"问："如何是禅？"他说："是。"问："如何是云门一路？"他说："亲。"问："如何是正法眼？"他说："普。"问："三身中那身说法？"他说："要。"当时称为一字关。这些都是文偃截断众流的机用。

文偃门下有白云子祥、德山缘密、香林澄远等，而以澄远为上首。他住益州青城山香林院，接人语句完全继承文偃的风格，澄远下有智门光祚，门风险峻，有《智门光祚禅师语要》一卷。光祚的法嗣有雪窦重显、延庆子荣、南华宝缘等三十人。到重显而云门的宗风大振，号称中兴。重显（980－1052），遂州（今四川遂宁县）人，幼年出家，受具足戒后，游方到随州（今湖北随县；一作复州，今湖北沔阳县），参光祚，停留了五年，尽得光祚之道。既到池州的景德寺做首座，尝为大众讲解僧肇的《般若无知论》。曾住持苏州洞庭山的翠峰寺。学士曾公会以书荐之于灵隐珊禅师。他到灵隐后，没有把信交出，混迹在清众中三年。曾学士奉使浙西，访师于灵隐，堂僧千余人没有认识他的，检床历才找到。及见，问起前所附的书信，师从袖中拿出来。曾大笑，请住持明州雪窦山资圣寺。重显有文学天才，受当时汾阳善昭的影响，举古代的公案一百则，歌颂出它的玄旨，这就是有名的《雪窦颂古》一卷，后来昙贲说他"以辩博之才，美意变弄，求新琢巧，继汾阳为《颂古》，笼络当世学者，宗风由此一变。"门人把他在翠峰及雪窦的语句及诗颂辑录为《洞庭语录》、《雪窦开堂录》、《瀑泉集》、《祖英集》、《颂古集》、《拈古集》、《雪窦后录》七种，后来合编为《明觉禅师语录》六卷。法嗣有八十四人，而以天衣义怀为上首。

又文偃门下双泉师宽递传五祖师戒、渤潭怀澄，而有育王怀琏（1009－1090）。怀琏是福建漳州龙溪（今福建龙溪县）人，幼年出家，谒渤潭怀澄，事之十余年。后游庐山，掌居讷禅师记室。皇祐元年（1049），朝廷命居讷住持左街十方净因禅院，居讷举怀琏以代。当时汴京两街诸寺的系统只有法相宗、南山律宗，禅宗只流行于地方，自有净因院，禅宗始行于京都。后四明郡守迎请他住持阿育王山广利禅寺，四明人士相与出力建大阁藏仁宗所赠诗颂，苏轼作记，函请录示出京日英宗给他的手诏，他终藏而不出。晓莹的《罗湖野录》称赞他的不暴耀，足以羞挟权恃宠者。

义怀（989－1060），永嘉乐清（今浙江乐清县）人，宋天圣中（1023－1031），试经得度，后来往洞庭翠峰参重显，因汲水折担得悟，为重显所印可。既而辞去，到无为军（今安徽无为县），住持铁佛寺。有一次他上堂说："雁过长空，影沈寒水；雁无遗踪之意，水无留影之心；若能如是，方解向异类中行，不用续凫截鹤，夷岳盈壑。……"重显听到淮上来人说起义怀的这几句话，非常赞赏。后来义怀迁到越州天衣寺行化。前后主持法席七次，大兴云门的宗风。有《天衣义怀禅师语要》一卷。法嗣有八十三人，其中慧林宗本、法云法秀、长芦应夫、天钵重元等为上首。

宗本（1020－1099），常州无锡（今江苏无锡市）人，十九岁出家，师事承天永安道升，弊衣垢面，控井臼，典炊事，夜则入室参升。升问："亦疲劳不？"对曰："若舍一法，不名满足菩提，实欲此生身证，其敢言劳？"升阴奇之。又十年剃发受具，服勤三年，乃辞升游方。后来到池州景德寺，参义怀，言下契悟。义怀退居后，他应请在姑苏瑞光寺开法，既而移住杭州净慈寺。元丰五年（1082），汴京相国寺六十四院开辟为八寺，二禅六律，以东西序为慧林、智海二禅寺，召宗本住持慧林，为第一祖，

大扬禅风。神宗召他到延和殿问道，坐即盘足跏趺，茶至，举盏长吸，其率真如此。后来以年老假归，而四方从者相望于道。有《慧林宗本禅师别录》一卷。宗本下，有长芦崇信、法云善本等。崇信下，有慧林怀深者，寿春(今安徽寿县)人，宣和三年(1121)，住持慧林寺，有《慈受怀深禅师广录》四卷。其后递传灵隐寂室(慧光，钱塘人)、中竺痴禅(元妙，婺州人)、光孝已庵(温州人，有《已庵深禅师语要》一卷)。善本(1035－1109)，颍州(今安徽颍上县)人，出家后，到姑苏，参宗本于光瑞寺，默契宗旨，服勤五年，尽得宗本之道。后来住持婺州双林寺，道俗推崇备至。继而移住杭州净慈寺，继承宗本的法席，和宗本并称大小本。不久又住持东京法云寺，继承法秀的法席，号大通禅师，住了八年，归老于西湖之上，杜门却扫。门下有雪峰思慧(妙湛，钱塘人)、天竺从谏(慈辩，松阳人)等六十九人。思慧下有净慈道昌(月堂，湖州人)，道昌下有五云悟(苕溪人)。

法秀(1027－1090)，秦州陇城(今甘肃秦安县东北)人，十九岁时试经得度，后来便从事讲经，既而到无为军铁佛寺参义怀，有所证悟，得到印可。初住持淮西四面山，既又住持栖贤、蒋山、长芦。后来东京法云寺落成，他应召为开山第一祖，号圆通禅师。其下有佛国惟白、保宁子英等五十九人。惟白，靖江人，继法秀之后，住持法云寺，后移住明州天童寺，撰集《建中靖国续灯录》三十卷。其下有慧林、慧海等十四人，慧海下有万杉、寿坚等两人。

和雪窦重显同出于智门光祚之门的延庆(山名)子荣，襄州(今湖北襄阳县)人，其下有圆通居讷(1010－1071)，梓州中江(今四川中江县)人，受具足戒后从事讲学。既而有禅者从南方回川，勉励他出川参请。于是遍历荆楚间，后到襄州，参子荣，密契心要，停留十年，道望日重。起初，他应请住持庐山的归宗寺，继迁圆通寺。当时欧阳修左迁滁州，游庐山，和他论道，他的见地出入百家而折中于佛法，欧阳修肃然心服，遂举他住持汴京十方净因禅院，他以疾坚辞，举大觉怀琏以代。他住持圆通二十年，后移住四祖、开先两寺，晚年退居宝积岩。

云门的法流所出，以明教契嵩为最知名。契嵩(1007－1072)，出德山缘密的法系下，藤州镡津(今广西藤县)人，七岁出家，十九岁时到诸方参学，得法于缘密的再传弟子筠州洞山晓聪。明道间(1032－1033)，作《原教篇》，阐明儒佛一贯之理，以抗欧阳修等宗韩(愈)排佛之说。皇祐年间(1049－1053)，住杭州灵隐寺，鉴于禅门传法的世系诸说不一，因而依据《宝林传》之说，刊定二十八祖的传承，撰成《传法正宗记》九卷及《传法正宗论》三卷，并附画佛祖相承之像，称为《传法正宗定祖图》。又述《辅教编》三卷。诸书由开封府尹王素代进于朝廷，仁宗令传法院收入《大藏》，给他明教大师称号，由此名振海内。其说对于后世讲禅史者影响很大，并引起了天台宗的争论，历久不息。既而东还，住佛日山，过了几年，退居灵隐的永安精舍。有《镡津文集》二十卷行世。

云门宗在五代时勃兴，入宋极其隆盛，到南宋而渐次衰微。宋末虽然有圆通、善王、山济等弘扬，法席甚盛；到了元初，其法系便无从考核。一宗的法脉仅延续了二百年。这大概是由于宗风险峻而简洁高古，于一语一字之中含藏无限的旨趣，即所谓函盖乾坤；而其机用又是截断众流，不容拟议，几乎无路可通，这对于中下根机是很不相宜的，致使雪窦不得不改变宗风，逐渐融合于他宗，而终于绝传了。

法眼宗

法眼宗是中国佛教中禅宗五家之一，由于此宗的开创者文益圆寂后，南唐中主李璟

给以大法眼禅师的称号，后世因称此宗为法眼宗。文益(885－958)，是青原下第八世，余杭人，七岁依新定智通院全伟禅师出家，后来到明州鄮山育王寺从律师希觉学律，兼探究儒家的典籍。既而改习宗乘，到福州，参谒雪峰义存的法嗣长广慧棱，住了不久，即为大众所推许。更结伴到各处参学，路过漳州，为雪所阻，暂时住在城西的地藏院，因而参谒玄沙师备的法嗣罗汉桂琛。桂琛问他“到什么地方去?”他说是“行脚。”桂琛说：“行脚事作么生?”文益说：“不知。”桂琛说“不知最亲切。”后桂琛问：“上座寻常说三界唯心，万法唯识(乃指庭下片石云)，且道此石在心内，在心外?”师云：“在心内。”桂琛云：“行脚人著甚么来由，安片石在心头。”师窘无以对，即放下衣包依桂琛求抉择。近一月余，日呈见解，说道理。桂琛说：“佛法不恁么。”师云：“某甲词穷理绝也。”桂琛云：“若论佛法，一切现成。”文益于言下有悟。后来历览长江以南的丛林，到临川，住在崇寿院，开堂接众。南唐始祖李昪建国，迎请他到金陵，住报恩禅院，署号净慧禅师。既而迁住清凉寺，前后三坐道场，诸方丛林都遵循他的风化，有仰慕他的声望从异域跋涉而来的。法嗣六十三人，而以天台德韶为上首。其余如报慈文遂、报慈行言、报恩法安、报恩慧明、清凉泰钦、灵隐清耸、归宗义柔、百丈道常、永明道潜、净德智筠等，均接众甚广，大扬一家的禅风，但德韶一支尤为繁荣。关于文益的言行，有《金陵清凉院文益禅师语录》一卷及文益自撰《宗门十规论》等。

文益在《宗门十规论·自叙》中说：“宗门指病，简辩十条，用诠诸妄之言，以救一时之弊。”在论中阐明“理事不二，贵在圆融”与“不著他求，尽由心造”之旨。他又著《华严六相义颂》，说明理事圆融的道理，著《三界唯心颂》说明尽由心造之旨。德韶继承其“一切现成”的宗旨，也说：“佛法现成，一切具足，古人道：‘圆同太虚，无欠无余’。”又说：“大道廓然，讵齐今古，无名无相，是法是修。良由法界无边，心亦无际；无事不彰，无言不显；如是会得，唤作般若现前，理极同真际，一切山河大地、森罗万象、墙壁瓦砾，并无丝毫可得亏缺。”后来他的再传弟子延寿发挥文益的“不著他求，尽由心造”之旨，乃“举一心为宗，照万法如镜”，著《宗镜录》一书，博引教乘，说明一切法界十方诸佛、菩萨、缘觉、声闻乃至一切众生皆同此心。所以此一心法，理事圆备，是大悲父、般若母、法宝藏、万行原，假如了悟自心就顿成佛慧。又说“佛佛手授授斯旨，祖祖相传传此心。”由此可知，此宗宗旨，一脉相承很为明显。而文益开创此宗，既为救一时之弊，“欲药当时宗匠痦郁之病”(见元愠恕中《题重刊十规论后》)，传至延寿益注重藉教悟宗之用，于是宗风渐失其醇正，数传即绝。

德韶(891－972)，处州龙泉人(一作缙云人)，十五岁出家，后唐同光年中(923－925，一作后梁开平年中907－910)，到诸方参访，历参投子大同等五十四位善知识，都不契。最后到临川，谒文益，倦于参问，但随众而已。有一天，文益上堂，有僧问：“如何是曹溪一滴水?”文益说：“是曹溪一滴水。”德韶在座侧闻之，豁然开悟。既而往游天台山，停留白沙，吴越钱俶当时在台州作刺史，延请问道。后汉乾祐元年(948)，钱俶继承王位，遣使迎请，尊为国师，开堂说法。曾劝王遣使新罗，取回散落的天台教籍，使台宗之文献获全。后住通玄峰顶，有偈示众说：“通玄峰顶，不是人间，心外无法，满目青山。”法眼闻之云：“即此一偈，可起吾宗。”又在般若寺开堂说法十二会，宋开宝五年(972)，于莲华峰示寂。有语录行于世(多佚)。法嗣四十九人，以延寿为上首。

延寿(904－975)，余杭人，二十八岁时依雪峰义存的法嗣翠岩令参出家，既而往天台山，在天柱峰下习定九旬，又往谒德韶尽受玄旨，后周广顺二年(952)，住在明州的雪窦山，学人很多。宋建隆元年(960)，应吴越王钱俶之请，住杭州灵隐山的新寺为第一世，第二年

又应请移住永明寺(今净慈寺),参学的大众有二千多人。他著有《宗镜录》一百卷、《心赋注》四卷及《唯心诀》一卷等书,阐扬文益的尽由心造之旨。高丽国王仰慕他的学德,遣使致书叙弟子礼,并遣僧三十六人来受道法,前后回到高丽,各化一方,于是法眼一宗盛行于海外。延寿住在永明十五年,度弟子一千七百人。法嗣有富阳子蒙、朝明院津两人。

法眼宗为禅宗五家中最后创立的宗派,文益、德韶、延寿三世,嫡嫡相传,在宋初极其隆盛,后即逐渐衰微,到宋代的中叶,法脉就断绝,其间不过一百年。

此宗的家风,"对病施药,相身裁缝,随其器量,扫除情解"(宋晦岩智昭《人天眼目》卷四)。简明的地方类似云门,细密的地方类似曹洞,其接化学人的言句似乎很平凡,而句下自藏机锋,有当机觌面能使学人转凡入圣的机用。宋代的越山晦岩智昭说:"法眼宗者,箭锋相拄,句意合机,始则行行如也,终则激发,渐服人心,削除情解,调机顺物,斥滞磨昏。"

杨岐派

杨岐派,是禅宗临济下面的一个支派,由于此派的开创者方会在袁州杨岐山(今江西省萍乡县北)举扬一家的宗风,后世就称它为杨岐派。方会(992-1046,一说1049),是临济下八世,袁州宜春人,二十岁时,到筠州(今江西省高安县)九峰山投师落发为僧。每阅经闻法心融神会,又能痛自折节依参老宿。参慈明楚圆,辅佐院务,得到启发而大悟,辞归九峰。后来道俗迎居杨岐,举唱宗乘,名闻诸方。庆历六年(1046)移住潭州云盖山海会寺。关于他的言行,有《杨岐方会和尚语录》、《杨岐方会和尚后录》各一卷。嗣法的弟子有十二人,以白云守端、保宁仁勇为上首。

方会的根本思想,是临济的正宗。他曾说:"雾锁长空,风生大野,百草树木作大狮子吼,演说摩诃大般若,三世诸佛在尔诸人脚跟下转大法轮,若也会得,功不浪施。"这与云门的"函盖乾坤"一切现成的主张颇有声气相通之处。所以《续传灯录》卷七本传说他接化学人,提纲振领和云门文偃很相类;又说他验勘学者的机锋类似南院慧颙,所以他兼具临济、云门两家的风格。当时称他兼百丈怀海、黄檗希运之长,双得马祖道一的大机、大用(见湘中苾刍文政《潭州云盖山会和尚语录序》),但他浑无圭角,人因谓其宗风如龙。

守端(1025-1072),衡阳(今湖南省衡阳市)人,出家后往杨岐参方会,于言下有悟,随侍多年。后游庐山,圆通居讷自以为不及,荐举他住持江州(今江西省九江市)承天寺。平生历住法华、龙门、兴化、海会(白云山)等寺,所至禅众云集。关于他的言行,有《白云守端禅师语录》二卷、《白云守端禅师广录》四卷。法嗣有五祖(山名,即黄梅山,在今湖北省黄梅县西北)法演等十二人,于是和慧南的黄龙派对峙,成杨岐一派。

法演(? -1104),绵州(今四川省绵阳县)人。三十五岁时落发受具,往成都习《百法》、《唯识》两论。既而到诸方参学,由浮山法远的指点,往白云山参守端,言下有省,遂作偈以明见地:"山前一片闲田地,义手叮咛问祖翁;几度卖来还自买,为怜松竹引清风。"为守端所印可。起初他住在舒州(今安徽省潜山县)四面山,后来回到白云。张商英称他:"应机接物,孤峭径直,不犯刊削。"朱元衬说他:"随机答问,因事举扬,不假尖新,自然奇特。"有《法演禅师语录》三卷行世。法嗣二十二人,其中佛果克勤、佛鉴慧懃、佛眼清远三人,称为"三杰"。《大明高僧传》卷五说三佛中只有克勤得法演的真髓,其道风尤振。

克勤(1063-1135),彭州(今四川省彭县)人,儿时日记千言,游妙寂寺见佛书有感,遂出家。从文照法师学通讲说,又从敏行受学《楞严》。出蜀后,首谒玉泉皓,次依金銮

信、大沩昰、黄龙晦堂心、东林总，都很称美他。晦堂说："他日临济一派属子矣。"最后谒演禅师于五祖山，尽领其奥旨。崇宁中(1102－1106)还乡里，被请开法于六祖寺，改名昭觉寺。政和中(1111－1117)谢事出游，在荆南与张商英谈《华严》要旨说："华严现量境界，理事全真，初无假法，所以即一而万、了万为一、……"张商英深为信服，留住碧岩。复徙道林，又命住持建康蒋山，并补汴京天宁万寿寺席。建炎间(1127－1130)，又迁镇江金山，高宗赐圆悟师号。后迁江西云居，久之，还领昭觉。他著述宏富，而尤以原本《雪窦颂古》加"垂示"、"着语"、"评唱"而成的《碧岩集》最著名，对禅家发生很大的影响。

克勤的法嗣有七十五人，其法流以径山宗杲(大慧，1089－1163)、虎丘绍隆(1078－1136)二派为最大。径山一派更分为灵隐、北涧二派，虎丘一派也分为松源、破庵二派。虽然宗杲的法嗣有九十四人，绍隆的法嗣只有一人，但宗杲下数传即息，而绍隆的传承则相传不绝。

杨岐和黄龙同时兴起，后来黄龙的法脉断绝，杨岐也恢复了临济旧称，所以临济后期的历史，也就是杨岐派的历史。杨岐派禅法在宋元两代传入日本，创行别派，在日本镰仓时代禅宗二十四派中，有二十派皆出于杨岐的法系。

黄 龙 派

黄龙派是禅宗临济下的一个支派，由于此派的开创者慧南在隆兴(今江西南昌市)黄龙山举扬一家的宗风，后世就称它为黄龙派。慧南(1002－1069)是临济下八世，信州玉山(今江西玉山县)人。出家受具后，依泐潭怀澄学云门禅。怀澄令分座接纳学人，名振诸方。后来，临济宗人云峰文悦对他说："澄公虽是云门之后，法道异矣。"又说："云门气宇如王，甘死语下乎？有法授人者死语也，死语活人能乎？"因指点他去参石霜楚圆。他整装往谒，经过楚圆的钳锤得悟，为楚圆所印可。后来在同安(今福建同安县)崇胜禅院开法，既而移住庐山归宗寺。有开示说："道远乎哉？触事而真！圣远乎哉？体之即神！"于是拈起拄杖说："道之与圣，总在归宗拄杖头上，汝等诸人何不识取！若也识得，十方刹土不行而至，百千三昧无作而成。"他这样指点出临济宗"触目而真"的见解是再显豁没有的了。不久，他又移住筠州(今江西高安县)黄檗山，有开示说："道不假修，但莫汙染。禅不假学，贵在息心。心息故心心无虑，不修故步步道场。无虑则无三界可出，不修则无菩提可求。"宋景祐三年(1036)，在隆兴黄龙山振兴禅宗，自言"黄龙出世，时当末运，击将颓之法鼓，整已坠之玄纲"，法席盛极一时。有《黄龙慧南禅师语录》(又称《普觉禅师语录》)及《黄龙慧南禅师语录续补》(日本两足院东晙辑)各一卷行世。嗣法的弟子有八十三人，其中黄龙祖心、宝峰克文、东林常总等，门叶繁茂，形成了黄龙一派。

慧南初学云门，因文悦的点拨，明白了怀澄以死句教人，已非云门旧范，后从临济得入。但接引学人还是参用云门宗风的。因之门庭严峻，人喻之如虎。他所设的三转语是很有名的：遇到学人来参请时常问："人人尽有生缘，上座生缘在何处？"又正当和学人往复问答争辩时却把手伸出说："我手何似佛手？"又向前来参请的宗师问其所得时，却把脚垂下说："我脚何似驴脚？"如此三十余年，天下丛林称之为"黄龙三关"。南州居士潘兴嗣常问其故，他说："已过关者掉臂迳去，安知有关吏；从关吏问可否，此未过关者。"可见他设三关的机用，是要学人触机即悟而不应该死于句下的。

祖心(1025－1100)，南雄始兴(今广东始兴县)人，十九岁时出家，先到衡山参云峰文悦，停留三年，辞去；文悦指点他到黄檗去参

慧南,住四年,又辞去。其间,他在石霜阅《传灯录》,见僧问多福禅师如何是多福一丛竹公案,顿有所悟,于是再回黄檗,慧南许为入室。后来令分座接纳,慧南示寂后,继任黄龙住持。法嗣有四十七人,而以黄龙悟心、灵源惟清为上首。

克文(1025-1102),陕府阌乡(今河南阌乡县)人,出家后学经论,继到黄檗参慧南得悟。慧南示寂后,在洞山开堂。法嗣有三十八人,而以兜率从悦、泐潭文准、清凉德洪(即慧洪)为上首。慧洪(1071-1128),江西瑞州(今江西高安县)人,博闻强记,才气纵横,著《禅林僧宝传》、《林间录》、《智证传》等。

常总(1025-1091),南剑州(今福建南平县)人,出家受具后,到归宗依慧南,前后往返七次,经过二十年,尽得玄奥,既而应请住泐潭,不久又移住东林。元丰五年(1082),朝命住相国寺的智海禅院,固辞。其门法席甚盛,徒众有七百余人,法嗣多到六十一人,而以泐潭应乾、开先行瑛为上首。

慧南下法流最广的祖心、克文、常总三系,其中除祖心系灵源惟清六传到明庵荣西(日本人,后回国开立临济宗)而绝外,其余大都传一、二世而绝。黄龙一派从兴起到衰歇,止一百六、七十年而已。

三　阶　教

三阶教是隋代僧人信行创立的一个教团组织。此教兴起于第六世纪之末,经过第七、八世纪的发展,前后约三百年间,屡受朝廷的禁止和各宗派的攻击。到了唐末以后,更被认为异端邪说,乃日趋衰微,终于湮灭不传。

三阶教又称为三阶宗,第三阶宗,三阶佛法,或简称三阶。这是依三阶教的教判而立名的。三阶教把全部佛教依时、处、人分为三类,每类又各分为三阶。所谓时的三阶,即以佛灭后初五百年的正法时期为第一阶,第二个五百年的象法时期为第二阶,一千年后的末法时期为第三阶。所谓处(即所依世界)的三阶,处有净土、秽土之分。净土是第一阶一乘所依的世界,秽土是第二阶三乘及第三阶世间众生所依的世界。所谓人的三阶,是依人的根机而区别的。第一阶是最利根的一乘,包括持戒正见与破戒不破见两种根机。第二阶是利根正见成就的三乘,包括戒见俱不破和破戒不破见两种根机。第三阶则为戒见俱破的世间颠倒众生的根机。

三阶教以苦行忍辱为宗旨,每天只吃一顿乞来的饭,以吃寺院的饭为不合法。在路上行走,见人不论男女,一概礼拜。竭力提倡布施。死后置尸体于森林,供鸟兽食,叫做以身布施。反对净土宗所提倡的念佛三昧,主张不念阿弥陀佛,只念地藏菩萨。说一切佛像是泥龛,不须尊敬,一切众生是真佛,所以要尊敬。这些宗旨与当时佛教界的理论和行持很不协调,因此不断受到打击,终至断绝。

信行(541-594),河北魏郡人,他十几岁时出家,在相州(今河北临漳县)法藏寺、光严寺刻苦修学,养成了和一般僧侣不同的见解(《历代三宝记》)。开皇三年(583)舍戒,亲服劳役,并倡导十六种无尽藏行。后被召入京,先后在化度、光明、慈门、慧日、弘善五寺建立三阶道场,著书四十余卷,开皇十四年(594)圆寂,年五十四。

从信行寂后,至唐开元年间(594-725)前后百余年,三阶教曾遭到四次打击。最初是隋开皇二十年(600),禁断传行,但未能完全禁绝。其次武周证圣元年(695)认为三阶教籍违背佛意,命尽数送礼部集中,作伪经符录处理。第三次是圣历二年(699)限制三阶教徒,除乞食、长斋、持戒、坐禅而外,其他行为都视为违法。第四次是开元十三年(725),命诸寺三阶院除去隔障,和大院相通,使三阶教僧与一般僧侣同居,不得别住。所有三阶教籍,全部除毁(《开元释教录》卷十八)。

《开元释教录》谓三阶教以信行为教主,

别行异法，似同天授（即提婆达多），立邪三宝之破僧团。

武周时代（690－705）对于三阶教的活动虽曾两度禁止，但对于三阶教的无尽藏（提倡布施，积聚财物，分为三份，一份给全国修理寺塔，一份施天下贫穷老病，一份自由支配）行却有意推行。如意元年（692）朝廷命三阶教名僧法藏于东部洛阳福先寺监督无尽藏；长安中（701－705）又请他监督化度寺无尽藏。法藏寂于开元二年（714），生平对于信行的“普敬认罪之宗，将药破病之说”的三阶学说很有心得（《大唐净域寺法藏禅师塔铭》）。这说明武周时代尚有三阶教徒的活动。

此外，从越王贞（唐太宗子）撰的《信行禅师兴教碑》及《瑜伽法镜经》的流传看来，武周圣历二年（699）再度禁三阶教，至开元十三年（725）更加严禁为止，二十七年之间三阶教还是相当兴盛的。《信行兴教碑》撰于神龙二年（706），碑文对于信行还是备极赞叹，可知当时僧俗对他的崇尚（见宋赵明诚《金石录》卷三）。《瑜伽法镜经》为三阶僧师利伪造（《开元录》卷十八）。据经末题记，作景龙元年（707）室利末多三藏翻译，沙门师利笔受缀文，参加详定的有昭文馆学士沈佺期、薛稷等十一人。显见当时三阶教徒还是有相当活动的。

玄宗开元元年（731），对三阶教所创设的无尽藏开始取缔，禁止信徒对它施钱（《禁士女施钱佛寺诏》）。后又命令以化度寺无尽藏的财物、田宅、六畜等，分散与京城观寺，以修理破坏尊像及堂殿桥梁，有余归化度寺常住所有（《分散化度寺无尽藏财物诏》）。

到了代宗、德宗时代（762－804），三阶教又有复兴的迹象，特别是德宗贞元时代（785－804），可视为是三阶教最后活动的时期。据日本所传古写本《贞元释教录》卷二十八记载，当时京城内五十五寺各有三阶禅院，其住持相续达二百余年，僧尼二众有千人以上，都奉三阶教法。贞元十六年（800），化度寺僧善才等还状请三阶教籍入藏获准，于是信行的《三阶集录》等三十五部四十四卷，又被圆照编入《贞元新定释教目录》。这对三阶教籍从《开元录》的伪目中解放出来，被列入于经录的正目（冢本善隆《续三阶教资料杂记》）。但现存宋、元、明三本《贞元释教录》此段已被后人删除。十三世纪时日僧道忠（？－1281）的著述中，亦传《贞元录》中有三阶教籍四十四卷存在（道忠《释净土群疑论探要记》）。

三阶教将佛法分类为普法和别法。所谓普法，即于法不分大小，于人不辨圣凡，普信普敬，不尊此法而斥他法，所以名普。此亦名生盲众生佛法，谓如生盲不分众色。所谓别法，是分别大小乘法和圣贤凡夫，所以名别。此亦名有眼众生佛法，谓如有眼众生，能见差别色等。三阶之中，第一阶机唯学一乘法；第二阶机唯学三乘法，所学各别，是名别法。具称别真别正法。第三阶机有空有偏见故，若偏学大乘或小乘，爱此憎彼，必造成谤法之罪，故第三阶相应之法，名为普法。具称普真普正佛法。

三阶教认为佛灭千年以内，还有利根真善正见成就的圣人，可用第一、二阶的别佛别法，但此后即没有圣人，而只有一些怀着空见有见的破戒众生，故须依第三阶的普佛普法。在隋代时当末法，处为秽土，人则戒见俱破，正属第三阶机。故对根起行，必依普法才能相应，而以普法为三阶教立教的基础。

三阶教归依的佛有五种，即真佛、应身佛、形象佛、邪魔佛（外道诸神、佛菩萨所变应身）、普真普正佛。而普真普正佛又有四种，即如来藏佛、佛性佛、当来佛、佛想佛，所谓普法四佛。依三阶教教义所说：一切迷于现实的众生，从其本有可以为佛的可能性，即如来藏或佛性来看都是佛，因此一切众生即为“如来藏佛”和“佛性佛”。其可能性开发实现时便成为佛，故一切众生都是“当来佛”。对一切众生皆作佛想，故一切众生都是“佛想佛”。由于世界众生无不为佛，故四佛实际是一普

佛,这就是普佛思想(信行《对根起行法》)。

普法的教义,对人既无差别,对法又无爱憎,故对一切已成未成诸佛主张普敬,但与普敬同时又说认恶。唐临《冥报记》说:“信行又据经律,录出《三阶佛法》四卷。其大旨劝人普敬认恶,本观佛性,当病授药。”普敬是敬他,认恶是认识自身的过恶。“所谓敬他身上八种佛法,自知己身有十二种颠倒”(《对根起行法·普法佛教王问答》)。八种佛法,即《维摩经·香积佛品》中所说的饶益众生而不望报、于诸菩萨视之为佛、所未闻经闻之不疑等八种。十二种颠倒是认恶的标准,即分析颠倒的想法。如认魔作佛、唯见其善;认佛作魔,唯见其恶,这是善恶颠倒。又一切顺我心者,只见其善,以无善为善,以小善为多善,以善摄恶,俱作善解;反之,违己心者,唯见其恶,以无恶为恶,以小恶为大恶,以恶摄善,皆作恶解。这是内外颠倒等。普敬就是以一切众生为如来藏佛,而加以尊敬,这是基于普佛普法思想因而主张普敬。但因末法众生具有空有邪见,故一面教以普敬他人,一面劝他自己认恶。因此认恶之说和普法普敬教义有相连的关系。

三阶教普法的特色,在《三阶佛法》卷二中用二十四段作具体说明,即前五段述依普法可以使诸邪恶顿灭,后十九段明依普法可以使诸善不灭。主要阐明普法和别法的利害得失,强调先行普法,能顿灭无始以来乃至未得法忍以前一切邪恶。由实行普法故,能令一切佛、法、僧、众生、善行等不灭。宣称第三阶时是别法不治之病,只有普法药病相当。

三阶教认为隋代时属末法,处是秽土,因而倡导对根起行的普法。其理论根据,是起因于先前译传的《大萨遮尼乾子经》、《大集经·月藏分》、《法灭尽经》等所说的末法到来的思想。因为隋代以前的佛教派别,都尊一经一法以立教,在三阶教看来都是别法,特别是和独尊弥陀一佛、《法华》一经的宗派没有调和的余地。因此三阶教后来受净土教徒的攻击也最猛烈。

三阶教主信行死了没有几年,费长房就批评三阶教旨说:“夫涅槃一理,趣有万途。……信行此途(三阶教),亦是万衢之一术也。但人爱同恶异,缘是时复致讥”(《历代三宝纪》卷十二)。可知三阶教的学说在当时已遭到非难。《开元释教录》对于信行的撰述,也认为是“乖反圣旨,冒渎真宗”。而正面攻击三阶教的,是怀感在所著的《释净土群疑论》批评十五家异说之中,更着重批评了三阶教。他说信行的宗途,引文解义,常与圣教一倍相违。又慨叹三阶教自误误人,灭正法眼。后来怀信的《释门自镜录》说洛阳福先寺某僧,见信行殁后变大蛇身,对三阶教徒进行人身攻击。可见当时宗派矛盾的尖锐。

三阶教徒依普法的教义主张所谓普行,即普施组织的“无尽藏行”和普礼仪式的“七阶礼忏”等。

关于无尽藏施的意义,如《象法决疑经》强调集体布施的功德说:“若复有人,多饶财物,独行布施,从生至老,其福甚少;不如众人,不问贫富贵贱道俗,共相劝化,各出少财,聚集一处,随宜布施贫穷、孤老、恶疾、重病困厄之人,其福甚大。”三阶教即依此主张个人的一善一行必须融化于“无尽藏行”,才能获得更大的福德(信行《大乘法界无尽藏法释》)。

三阶教的社会活动,即依着这样的理论设立无尽藏院,作为实行普施的中心。韦述《化度寺无尽藏院》说:“寺内有无尽藏院,即信行所立。京城施舍,后渐崇盛。贞观(627-649)后,钱帛金绣,积聚不可胜计。常使各僧监藏,供天下伽蓝修理。燕凉蜀赵,咸来取给。……武太后移此藏于东都福先寺,天下物资,遂不复集;乃还移旧所”(《两京新记》卷三)。又《太平广记》卷四百九十三载:“其无尽藏财分为三分:一分供养天下伽蓝增修之备,一分以施天下饥馁悲田之苦,一分以充供养无碍(斋僧)。”据此可知以长安为中心的化

度寺无尽藏施舍范围，东至河北、河南，西至甘肃、四川。其施舍对象则兼悲田与敬田。

其次，三阶教的七阶礼忏，由信行编出有《七阶佛名》作为日常礼佛忏悔的仪式。据敦煌发现的几个写本《七阶佛名》，或称《礼佛忏悔文》，或称《昼夜六时发愿法》，内容次序虽有不同，但都是三阶教徒持诵的课本。《七阶佛名》的礼诵次序是：敬礼常住三宝、叹佛功德、普光佛等五十三佛、释迦佛等三十五佛、宝集佛等廿五佛、忏悔文、梵呗文、说偈文、三归依文、无常偈等。这一系列的宗教仪式，成为后世中国僧侣晚课及"打普佛"等的母本。

三阶教礼忏的方式，更具体规定于《昼夜六时发愿法》。其大纲是："昼三夜三，各严香花，入塔观象、供养、行道、礼佛。平旦及午时，并别唱（称名）五十三佛，余阶总唱（五十三佛以外佛号概括唱念）。日暮初夜，并别唱三十五佛，余阶总唱。半夜后夜，并别唱廿五佛，余阶总唱。观此七阶佛如在目前，思惟如来所有功德，应作如是忏悔。"这些仪式也或多或少地为后世所继承。

三阶教徒还盛行一种集体的林葬（舍血肉身，收骨起塔）。如信行寂后，即依此项葬法，起塔于终南山鵄鸣埠（一称梗梓谷）。其后信行的弟子本济、慧了、僧海、道安、裴玄证以及尚直（《金石续篇》卷六《尚直砖坟铭》）、管真（《匋斋藏石记》卷十九《管真墓志》）、管均（《八琼室金石补正》卷三十九《管均墓志》）等，也都依林葬法，陪葬于终南山信行的塔侧。后来陪葬的墓塔渐多，到了唐代中期，遂建百塔寺，成为三阶教徒的圣地。到了开元年间（713－741）三阶教徒又渐实行火葬，如净域寺法藏寂于开元二年（714），门人即于终南山积着香薪，然诸花叠，收其舍利，建塔于信行塔右（《净域寺法藏禅师塔铭》）。

三阶教籍以类聚经文为主。故一部《三阶佛法》可说是《涅槃经》、《十轮经》、《大集经》等经文的丛钞。但其缺点是书题不一，分科繁杂，文句晦涩，解义纷乱。因此常受佛教其他派别所指摘。从《历代三宝记》、《大唐内典录》以来，皆列载其书，惟《大周刊定众经目录》断它为伪书，《开元释教录》继之，列入于《伪妄乱真部》内。后来《贞元录》虽一度把它重编于正统目录，但已难改变它为伪书的定评了。因此诸经录所著录的三阶教籍，早已全部失传。只有窥基《西方要决》、怀感《释净土群疑论》、智俨《华严孔目章》、《华严五十要问答》、贤首《华严五教章》、善道《念佛镜》等，为了批判三阶教义而传下它的片段文义，略可窥其大纲。

据矢吹庆辉所说，在日本奈良正仓院文书中，有天平十九年（747）所写《明三阶教佛法》二卷、《略明法界众生根机浅深法》一卷等。可知三阶教籍在第八世纪时曾经传入日本。又十一世纪末，高丽义天（？－1101）所撰《新编诸宗教藏总录》卷三著录有《入道出世要法》二卷、《三阶集录》四卷，载明系信行所述。十三世纪时，日僧道忠（？－1281）撰《释净土群疑论探要记》，其中（卷六至八）广引信行《三阶佛法》及三阶教僧神昉《十轮经钞》之文，都是研究三阶教义的重要资料。由此可知三阶教虽在宋初已渐绝响，而三阶著述却流传于海外。

现存敦煌发现的三阶教籍残卷，有《信行遗文》、《三阶佛法》四卷、《三阶佛法密记》卷上、《对根起行法》、《无尽藏法略说》、《大乘法界无尽藏法释》、《七阶佛名经》、《信行口集真如实观起序》卷一、《普法四佛》、《如来身藏论》等，还有目录类的《人集录都目》、《龙录内无名经论律》和伪经《示所犯者瑜伽法镜经》等。

信行的门下，著名弟子有净名、僧邕等，相随徒众有三百余人（裴玄证撰《信行禅师铭塔碑》）。这些徒众都相随信行二十多年，是三阶教团的核心人物。净名的事迹未见记载。僧邕传记，见于《续高僧传》卷十九。该传说他精通经论，严持戒法，曾随信行入京，信行寂后，总领三阶徒众。信行塔铭的撰者

裴玄证,也是信行弟子,信行的著述多由他笔记。因他晚年还俗,道宣仅于信行本传末附记其人而已。此外,直接从信行受教的,还有西京慈门寺的本济、光明寺的慧了、真寂寺的慧如、相州慈润寺的灵琛,以及当时宰相高熲等。

本济(562－615),曾从信行口传三阶教义,为五众别部所崇敬,著有《十种不敢斟酌论》六卷。其弟善智,亦服膺信行,为入室弟子(《续高僧传》卷十八《本济传》)。慧了(?－656)从信行受业,后得唐太宗礼遇,特命大臣肃瑀等和他谈论佛法,是唐初一个博学的三阶教僧(《金石续篇》卷五《慧了法师塔铭》)。彗如(? －618)师事信行,因坐禅有得,为徒众所推敬(唐临《冥报记》)。灵琛,为相州慈润寺僧,似为信行初期弟子之一(《八琼室金石补正》、《灵琛禅师灰身塔铭》)。高熲(? －607)为隋代名臣,以平陈有功,进爵齐国公。他为宰相时,闻信行盛名,奏请至京,舍宅为真寂寺,以奉信行《唐临《冥报记》)。此处如武周时代(690－705)监督无尽藏的法藏、中宗景龙时代(707－709)伪造《瑜伽法镜经》的师利,德宗贞元时代(785－804)编纂《三阶集录》的化度寺僧善才及见于金石记载的荐福寺大德明观(《金石萃编》卷六十六《湛大师经幢》)等,都是三阶门徒的代表人物。

仪轨制度

寺院殿堂佛像

三　门　殿

两大金刚因为寺院的大门，一般都是三门并立，中间一大门，两旁各一小门，所以称为"三门殿"。也有写作"山门殿"的。古来寺院有许多院落，其中房舍称堂或者寮，自宋崇宁二年(1103)以孔子庙为大成殿，于是佛寺建筑除称堂寮之外，其主体部分也称某某殿。佛寺三门殿内，在门的两旁塑两大金刚像。此即手持金刚杵(印度古代最坚固的兵器)警卫佛的夜叉神，又名"执金刚"。传说佛常有五百执金刚随从侍卫，其主要者名"密迹金刚"。世俗根据《封神演义》小说中的戏言，称此像为"哼哈二将"，佛教经典中是没有这种名称的。

天　王　殿

这是三门殿内第一重殿。殿中间供弥勒菩萨。弥勒菩萨像后供韦驮天，面向北。东西两旁供四大天王像。

四大天王　东方天王名"提多罗吒"，此云持国，能护持国土。领毗舍闍(此云颠狂鬼)、乾闼婆(此云香阴)神将，是帝释天的主乐神，所以此天王手中持琵琶以作标帜，护东方弗提婆(此云胜)洲人民。南方天王名"毗琉璃"，此云增长，能令他人善根增长，所以手中持剑。领鸠槃荼(此云瓮形鬼)、薜荔神(此云饿鬼)，护南阎浮提(此云胜金)洲人。西方天王名"毗留博叉"，此云广目，能以净眼观察护持人民。领诸龙及富单那(此云臭饿鬼)，所以手中绕缠一龙，护西瞿耶尼(此云牛货)洲人。北方天王名"毗沙门"，此云多闻，有大福德，护持人民财富。右手持伞，表福德之义，护北郁单越(此云胜处)洲人(见《长阿含经》)。世俗称为四大金刚，这也是《封神演义》中的戏言，金刚与天王是不可混淆的。

弥勒菩萨　名"阿逸多"，是释迦牟尼的弟子，南天竺人。后来由人间生在兜率天内院中教化菩萨。据佛经上说，释迦牟尼佛的教法流传一万年。其后世界道德逐步提高，不再须要佛教，佛教便自行消亡了。再过八百余万年后，弥勒菩萨由兜率天下生此世界成佛(见《增一阿含经》、《弥勒上生经》、《弥勒下生经》)。也有把布袋和尚塑像，称作弥勒菩萨的。我国五代时期，在浙江奉化有位和尚名契此，常携布袋，教化群众，很得群众信仰。临终时说了一首偈语："弥勒真弥勒，分身百千亿；时时示时人，世人自不识。"因此，人们认为布袋和尚是弥勒菩萨的化身，就在寺院的天王殿正中塑了他的像。

韦驮天　传说唐道宣律师曾与天人会话，说及南方天王部下有一位韦将军常周行东南西三洲，护助诸出家人(北洲无出家人)(见道

宣律师《天人感通传》)。宋代以后,便在寺中塑了韦天像,又和佛经中所说韦驮天相混,一般称为韦驮菩萨。

大雄宝殿

大雄宝殿即是正殿,或称大殿,大雄是称赞释迦牟尼佛威德高上的意思。

释迦牟尼佛 是佛教的教主,二千五百年前印度释加族的一位王子出家成佛,建立了佛教,所以称为释迦牟尼佛。释迦牟尼佛像有各种不同的姿式。主要有两种。一种是结跏趺坐,左手横置左足上,名为"定印",表示禅定的意思;右手直伸下垂,名为"触地印",表示释迦在成道以前的过去生中,为了众生牺牲自己的头目脑髓,这一切唯有大地能够证明,因为这些都是在大地上作的事。这种姿式的造像名为"成道相"。一种是结跏趺坐,左手横置左足上,右手向上屈指作环形名为"说法印",这是"说法相",表示佛说法的姿式,另外有一种立像,左手下垂,右手屈臂向上伸,这名为"旃檀佛像",传说是佛在世时印度优填王用旃檀木按照佛的形容所作。下垂名"与愿印",表能满众生愿;上伸名"施无畏印",表能除众生苦。后来仿照此形象制作的也叫"旃檀佛像"。

一般多在释迦牟尼佛像旁塑有两位比丘立像,一年老,一中年,这是佛的两位弟子。年老的名"迦叶尊者",中年的名"阿难尊者"。佛涅槃以后迦叶尊者继领徒众,后世称为初祖。迦叶涅槃以后,阿难尊者继领徒众,后世称为二祖。

俗称释迦佛为如来佛,这是错误的,因为如来和佛同是一切佛的通称,并不能说明是某佛。比如称人为先生阁下,不能说明是某人一样。

三身佛 有的大殿中不是一尊佛像而是三尊,这是根据大乘教理表示释迦牟尼佛的三种不同的身。当中一尊是"法身佛",名"毗卢遮那佛",此云遍一切处,表示绝对真理就是佛身;左旁一尊是"报身佛",名"卢舍那佛",此云光明遍照,表示证得绝对真理而自受法乐的智慧是佛身;右旁一尊是"应身佛",名"释迦牟尼佛",此云能仁寂默,表示随缘教化各种不同的众生的佛身。

三世佛 又有的大殿中也是三尊佛,却是代表中、东、西三方不同世界中的佛。中间一尊是我们这个世界的释迦牟尼佛;左边是东方净琉璃世界的药师琉璃光佛,结跏趺坐,左手持钵,表示甘露,右手持药丸;右边是西方极乐世界的阿弥陀佛(阿弥陀译成中国语是无量寿),结跏趺坐,双手叠置足上,掌中有一莲台,表示接引众生的意思。

三世佛旁边有的各有二位菩萨立像或坐像,在释迦牟尼佛旁的文殊菩萨、普贤菩萨;在药师佛旁的是日光菩萨、月光菩萨;在阿弥陀佛旁的是观世音菩萨、大势至菩萨。这六位菩萨是这三位佛的上首弟子(见《华严经》、《药师本愿经》、《观无量寿佛经》)。

三世佛又有以过去、未来、现在为三世的。正中是现在佛,就是释迦牟尼佛;东边是过去的迦叶佛;西边是未来的弥勒佛。

毗卢佛 有的大殿中只供一尊毗卢佛。毗卢佛是三身佛中的报身佛像。毗卢佛的莲座是千叶莲花。每一莲瓣上有一尊小佛,那是应身释迦佛。这是根据《梵网经》所说:"我今卢舍那,方坐莲花台,周匝千花上,复现千释迦,一花百亿国,一国一释迦,各坐菩提树,一时成佛道。"这一莲瓣代表一个三千大千世界,整个莲座代表华藏世界。

接引佛 净土宗的寺院中,可以在大殿中供阿弥陀佛或接引佛。接引佛,这是阿弥陀佛立像,作接引众生之像。右手垂下,作与愿印;左手当胸,掌中有金莲台。

五方佛 在有的寺院大殿里塑的是五尊佛。正中是法身佛,名毗卢遮那佛;左手第一位是南方宝生佛,表福德,第二位是东方阿闳佛,表觉性;右手第一位是阿弥陀佛,表智慧,

第二位是北方不空成就佛，表事业。这五佛，根据密宗的理论是综合说明佛的义意。

十八罗汉 一般寺院的大殿两侧多奉有十八罗汉像。这是因为佛在涅槃以前，嘱咐了十六位大阿罗汉，让他们不要涅槃，常住世间为众生培福德。其名字是：一、宾度罗跋啰惰阇，二、迦诺迦伐蹉，三、迦诺迦跋厘惰阇，四、苏频陀，五、诺矩罗，六、跋陀罗，七、迦理迦，八、伐阇罗弗多罗，九、戍博迦，十、半托迦，十一、罗怙罗，十二、那伽犀那，十三、因揭陀，十四、伐那娑斯，十五，阿氏多，十六、注荼半托迦（见《法住记》和《十六罗汉因果识见颂》）。五代以后或加上《法住记》的作者（难提密多罗）和《因果识见颂》作者（摩拿罗多）二人，成为十八罗汉；或错将第一尊宾度罗跋啰惰阇分为二人，加难提密多罗（庆友）而作为十八罗汉的。

三大士 在正殿佛像背后，往往有坐南向北的菩萨像。一般是观音像或者是文殊、普贤、观音三大士的像，文殊骑狮子，普贤骑六牙白象，观音骑吼。

海岛观音 一般是在大殿背后修海岛，面北而设观音像，立海岛上。四周依《法华经·普门品》作“观音救八难”的塑像。在观音像两旁有善财童子（出《华严经·入法界品》）和龙女（出《法华经·提婆达多品》）。

观音殿（又名大悲坛）

观世音菩萨 这是西方极乐世界的上首菩萨，表现一切佛的大悲心，所以是救世之最切者。因避唐太宗李世民的讳，后来简称观音菩萨，他的形象有多种不同。一是圣观音像，就是一首二臂，结跏趺坐，手中或持莲花或结定印的尊严像，天冠中有阿弥陀佛像。又有“自在观音像”，就是一足盘膝，一足下垂，很自在的形像。像旁或有一净瓶，盛满甘露，瓶中插了柳枝，象征观音以大悲甘露遍洒人间。观音像旁有童男童女像，童女为龙女，因为《法华经·提婆达多品》中说有“龙女成佛”的故事，而观音又是住在南海普陀洛伽山的，因此有“龙女拜观音”的传说。童子即善财童子，因《华严经》中说善财童子为求佛法，参谒五十三位善知识，其中曾谒观世音菩萨而得到教益。

十一面观音 一瞋面，化恶有情；二慈面，化善有情；三寂静面，化导出世净业。这三面教化三界便有九面。九面上有一暴笑面，是表示教化事业须要有极大威严和极大意乐方能无懈而成就。最上有一佛面，是表示以上一切总为成佛的方便。

千手千眼观音 俗称为千手佛，那是错误的。千手表护持众生，千眼表现照世间。都是大悲的表现。主要有四十二臂：(1)手下伸掌向上，名施无畏手，除一切众生怖畏；(2)持日手，救眼暗无光者；(3)持月手，救患热病令清凉；(4)宝手，为众官位者；(5)宝箭手，令善友早相遇；(6)净瓶手，为求生梵天者；(7)杨枝手，除种种病难；(8)白拂手，除一切恶障；(9)宝瓶手，为调和眷属；(10)盾牌手，辟一切恶兽；(11)钺斧手，除一切王难；(12)髑髅宝杖手，役使一切鬼神；(13)数珠手，能得一切佛接引；(14)宝剑手，降伏一切鬼神；(15)金刚杵手，摧伏一切怨敌；(16)铁钩手，能令龙王拥护；(17)锡杖手，慈悲覆护一切众生；(18)白莲花手，成就种种功德；(19)青莲花手，为生十方净土；(20)紫莲花手，能见十方诸佛；(21)红莲花手，能令生天；(22)宝镜手，成就大智慧；(23)宝印手，成就大辩才；(24)顶上化佛手（二手），为得诸佛摩顶受记；(25)合掌手（二手），令一切人及鬼神爱敬；(26)宝箧手，能得土中伏藏；(27)五色云手，令速成佛道；(28)宝戟手，能辟除怨贼；(29)宝螺手，号召天神；(30)如意宝珠手，能令富饶；(31)羂索手，令得安稳；(32)宝钵手，令身体安稳；(33)玉环手，令得仆役；(34)宝铎手，令得上妙音声；(35)五股杵手，能降伏天魔外道；(36)化佛手，生生不离佛；(37)化宫殿手，生

生在佛宫殿中，不受胎生；(38)宝经手，令博学多闻；(39)金刚轮手，直至成佛终不退转；(40)蒲桃手，令稼谷丰收。以上是经中所说。一般再加麦穗手、羯磨轮手、宝矛手、宝锤手成四十臂。

四十八臂观音 就前边的千手观音像，略去千手便是四十八臂观音。一般千手观音是立像，而四十八臂观音是坐像。当然，千臂也好，四十八臂也好，都应当看作是观音菩萨慈悲救世的无穷悲愿的具体化，不必拘泥于事相。

地 藏 殿

地藏菩萨 这也是大乘经中所说的他方世界的菩萨，形像一般是结跏趺坐，右手持锡杖，表爱护众生，也表戒修精严；左手持如意宝珠，表满众生的愿。也有的是立像的。又有在像两旁侍立一比丘一长者像的。这是因为在唐代，有一位新罗（现在朝鲜）王子出家名金地藏的来到我国安徽九华山，受到当地闵长者的供养。闵长者的儿子从他出家，法名道明。后人便称他是地藏菩萨的化身，闵长者父子成为地藏的胁侍，而九华山就成为地藏菩萨的应化之地。

伽 蓝 殿

大殿的东边配殿一般是伽蓝殿。伽蓝是“僧伽蓝摩”的省称。义云“众园”。当释迦牟尼佛在世时，舍卫国有位长者名须达多，他能将财物布施贫困，人们称他为给孤独长者。传说他要请佛到舍卫国来说法教化，就同佛的弟子舍利弗选择地方供佛和弟子们居住。经过再三考虑，选定了舍卫国太子祇多的花园。但是太子没有出卖园林的意图，便对给孤独长者说：“你若能将黄金在我的园地上布满了，我便把花园卖给你。”给孤独长者当真这样作了。太子很受感动，便少要了他一部分黄金作为买回树木的价钱，二人共同请佛来住。这便是印度有名的祇树给孤独园。后来舍卫国王波斯匿王也归信佛教，为佛陀建立佛教的事业作出过很多贡献。所以后代寺院的伽蓝殿正中供的是波斯匿王，左方是祇多太子，右方是给孤独长者，以纪念他们护持佛教的功德。

祖 师 殿

大殿西侧为祖师殿，此种布局以禅宗寺院最常见。但是其他宗派的寺院也往往仿效其制。殿中正中是梁时来华的禅宗初祖达摩禅师，左方是达摩六传弟子唐时的六祖慧能禅师，右方是慧能的三传弟子建立丛林制度传到于今的百丈禅师。其他宗派的寺院，也有在祖师殿内加祀本宗祖师像的。

罗 汉 堂

在佛经中常常提到五百罗汉随侍佛陀，佛灭度后，又有五百罗汉结集三藏的故事。但是五百罗汉的名称并无详细的记载，后人便由各经中录出名号，有佛在世时的，有佛灭度以后的，也有杜撰的。既无次序，且极杂乱，共凑成五百罗汉之数，见于明高道素录《乾明院五百罗汉名号碑》。也有加上十八罗汉成为五百十八尊的。这都是宋代以后形成的风气。

诸 菩 萨 像

准提菩萨 又名七俱祇佛母，又称准提观音，为六观音之一。其像有二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂、十八臂、三十二臂、八十四臂等不同。通常是十八臂。《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》说：“应画准提佛母像，身黄白色，结跏趺坐，坐莲花上。身佩圆光，着轻縠，如十波罗蜜菩萨衣，上下皆作白色。”又

云："其像面有三目，有十八臂，上二手作说法相。右第二手作施无畏，第三手执剑，第四手持宝鬘，第五手掌俱缘果，第六手持钺斧，第七手持钩，第八手执金刚杵，第九手持念珠；左第二手执如意宝幢，第三手持开敷红莲华，第四手军持，第五手羂索，第六手持轮，第七手商佉，第八手贤瓶，第九手掌般若梵夹。莲花下画水池，池中有难陀龙王，坞波难陀龙王托莲华座。上画二净居天。"

八大菩萨 各经有六种不同的传说。(一)《般舟三昧经》所说："飏陀和菩萨（贤护）、罗怜那羯菩萨（宝生）、搭日兜菩萨（星藏）、那罗达菩萨（仁授）、须深菩萨、摩诃须菩萨和伦调菩萨（大善商王）、因抵达菩萨和轮网菩萨（水天）。《八吉祥神咒经》中说此八人求道已来无央数劫，于今未取佛，愿使十方天下人民皆得佛道。若有急疾，呼此八人名字即得解脱。欲寿终时，此八人便飞往迎之。(二)《药师经》所说：文殊师利菩萨、观世音菩萨、得大势菩萨、无尽意菩萨、宝檀华菩萨、药王菩萨、药上菩萨、弥勒菩萨。经中说：有人愿往生西方极乐世界而未坚定的，临命终时八大菩萨指示西方道路。(三)《七佛菩萨经》所说：文殊师利菩萨、虚空藏菩萨、观世音菩萨、救脱菩萨、跋陀和菩萨（贤护）、大势至菩萨、得大势菩萨、坚勇菩萨。此八菩萨各说大陀罗尼，脱众生现在诸苦及三途苦。(四)《舍利弗陀罗尼经》所说：光明菩萨、慧光明菩萨、日光明菩萨、教化菩萨、令一切意满菩萨、大自在菩萨、宿王菩萨、行意菩萨。此八菩萨住在欲天，护念受持取入一切诸法陀罗尼者。(五)《般若理趣经》所说：金刚手菩萨、观自在菩萨、虚空藏菩萨、金刚拳菩萨、文殊师利菩萨、纔发心转法轮菩萨、虚空库菩萨、摧一切魔菩萨。此八大菩萨摄菩提心、大悲心、方便三种，包括一切佛教真言门及一切显教大乘。(六)《八大菩萨曼荼罗经》所说：观世音菩萨、弥勒菩萨、虚空藏菩萨、普贤菩萨、金刚手菩萨、妙吉祥菩萨、除盖障菩萨、地藏菩萨。通常所造八大菩萨像多依此经。

二十四诸天 出于《金光明经》。自从隋智者大师依据《金光明经·功德天品》制定《金光明三昧忏法》，为天台宗四种三昧法之一。后代依之又简略成《斋天科仪》，为寺院中祭天的仪轨，因而依据《金光明经·鬼神品》等所说选定了二十位天神。到了明代，又增入道家四神成了二十四位天神，设位奉供。诸天像一般都供在大雄殿东西两壁间，其次第如下：1.功德天，2.辩才天，3.大梵天王，4.帝释天，5.东方持国天王，6.南方增长天王，7.西方广目天王，8.北方多闻天王，9.日天，10.月天，11.金刚密迹力士，12.摩醯首罗天，13.散脂大将，14.韦驮天，15.坚牢地神，16.菩提树神，17.鬼子母，18.摩利支天，19.沙羯罗龙王，20.阎魔罗王，21.紧那罗王，22.紫微大帝，23.东岳大帝，24.雷神。《国清百录》卷一云："佛座之左，置功德天座，右置四天王座。"宋遵式依《金光明最胜王经》撰《金光明忏法辅助仪》，知礼撰《金光明最胜忏仪》。元文宗时释慧光每岁元旦修此忏仪。今南方寺院尚有举行"供天"仪式的。

十八伽蓝神 根据《七佛八菩萨大陀罗尼神咒经》卷四所说："护僧伽蓝神有十八人：一名美音、二名梵音、三名天鼓、四名巧妙、五名叹美、六名广妙、七名雷音、八名师子音、九名妙美、十名梵响、十一名人音、十二名佛奴、十三名叹德、十四名广目、十五名妙眼、十六名彻听、十七名彻视、十八名遍观。"

摩诃迦罗 此云大黑天。唐义净《南海寄归传》卷一《受斋轨则》中说："又复西方诸大寺处咸于食厨柱侧或在大库门前，雕木表形，或二尺三尺为神王状。坐把金钱，却踞小床，一脚垂地，每将油拭，为黑色形，号曰莫诃哥罗，即大黑神。古代相承云：是大天王部属，性爱三宝，护持五众不令损耗，求者称情。但至食时，厨家每荐香火，所有饮食随列其前。"又云："淮北虽复先无，江南多有置处，求有效验，神道非虚。"其像身黑色，极忿怒形，火发

上竖，三面六臂。正面具三目，左右二面各二目，右前手持宝剑横膝上，以左前手执剑端，右下手握长跪合掌人头发，左下手持白羊角。左右上手共张一象皮于肩背后，贯穿髑髅以为璎珞，以蛇为臂钏，坐圆坐。我国藏语系佛教寺院中均奉此像。

造像方法

造像方法由于所用的材料不同，约可分为九种：

第一金鍱像，这是用薄铜板槌打成的。中国自西晋时便已有此种造法。晋沙门竺道一于太和年中(366－370)在嘉祥寺造金鍱千佛像。《出三藏记集》所载《法苑杂缘原始集》中有"定林(法)献正于龟兹造金槌鍱像记"。

第二铸像，这是用铜或铁铸成的。六朝时期有极精美小型鎏金的铜铸像，在背光后或像座上刻有铭文，甚可宝贵。

第三雕像，是用石或木或玉雕成的。魏齐以至隋唐都有不少的石雕造像流传下来，其形式有独尊的或多尊共一石的，有带龛形的，佛座上刻有铭文。大型的石雕龛像叫作"造像碑"，可一面以至四面都雕刻佛菩萨像。有的在下方刻有供养人像或者题名。

第四夹纻像，又叫作脱沙像。是先用泥捏塑成形，加上木架，蒙上纻麻布，然后施漆。等漆乾燥凝固后，再除去内中的泥土。晋法显《佛国记》中说：于阗有夹纻佛像。

第五塑像，是用泥塑成的。现在甘肃敦煌石窟和炳灵寺石窟保存着不少六朝至唐宋的精美塑像。宋元明的塑像，各有风格不同。

第六瓷像，是用瓷造的。有素瓷和彩瓷的不同。唐代三彩瓷像最为名贵。

第七绣像，是用丝在锦缎上绣成的。

第八织成像，也叫作缂丝像，是用丝和金线织成的。

第九泥像或陶像，这是用模型压泥而成的小型佛像。泥像在唐代有一种特殊类型，叫作"善业泥像"。它是僧人逝世火葬后，用骨灰和泥压制出来的佛像，在像背后有铭文题"大唐善业"等字样。西藏喇嘛习惯用铜模压泥造成各种佛像以为功德，藏语名为"刹刹"。清代帝后每逢寿日造万佛像施献各寺，大都是这种像。

佛教的制度

四众弟子

佛教徒有四众之分，就是出家男女二众，在家男女二众。出家男众名为"比丘"，出家女众名为"比丘尼"。比丘是梵语(印度古典语)，义即乞食，言其乞食以自生活；又有怖魔、破恶、净命等义。尼是梵语中女声。欲称比丘为"僧人"。僧是梵语"僧伽"之略，义为众，凡三比丘以上和合共处称为众(旧译说四比丘以上)。出家制度并不是佛教特有的，印度古代各教派都有出家的规定，其出家者统称为"沙门"(旧称作"桑门")，义为止息一切恶行。印度其他教派既未传入中国，于是沙门也就成为出家佛教徒的专用名称了。世俗也称比丘为"和尚"。和尚是印度的俗语，若用梵文典语则是"邬波驮耶"，义为亲教师，与习俗所称师傅相同。世俗又称比丘中的知识分子为"法师"，意谓讲说经法的师傅。其中比丘、沙门二词多用于文字；僧人、和尚多用于口语。至于彼此称呼，对一般僧人则称某某师，对上层人士称某某法师，对寺院住持称某某和尚。蒙藏地区称僧人为喇嘛，义等于汉族地区所称和尚，也是师傅的意思。俗称比丘尼为"尼姑"。尼是比丘尼之略，姑是汉语。世俗也称比丘为"大僧"而称比丘尼为"二僧"；或称比丘为"首堂"而称比丘尼为"二堂"。这些称呼都不见于经论，只是流行于民间的称呼而已。

在家男众名为"优婆塞"，在家女众称为

"优婆夷"。优婆塞是梵语,义为清信士,又作近事男,言其亲近奉事三宝。优婆夷义为清信女或近事女。欲称在家佛教徒为"居士",这是梵语"迦罗越"的义译,原指多财富乐的人士,就是居积财货之士,转而为居家修道之士的称呼。

佛教信徒愿求出离家庭、独身修道是要经过一定手续的。佛教从印度传到中国,中国从汉唐到现在,由于地理和时代的不同,出家的程序,各有所不同。按照佛教戒律规定,佛教信徒要求出家,可以到寺院中向一位比丘请求作为自己的"依止师"。这位比丘要向全寺僧侣说明情由,征求全体意见,取得一致同意后,方可收留此人为弟子,为之剃除须发,并为之授沙弥戒(沙弥戒有十条),此人便成为"沙弥"。沙弥是梵语,义为勤策男,言其当勤受比丘的策励;又有息慈之义,谓其息恶行慈。沙弥最小的年龄是七岁。依止师对弟子负有教育和赡养的责任。俟其年满二十岁时,经过僧侣的同意,召集十位大德长老,共同为之授比丘戒(比丘戒有二百五十条),此人便成为比丘。受比丘戒满五年后,方可以离开依止师,自己单独修道,游行各地,居住各寺院中。在印度没有度牒、僧籍或寺籍制度。沙弥戒和比丘戒都是个别人单独受,不得集体同受。比丘戒最多许三人同时受。而于女子出家同样要先依止一位比丘尼,受沙弥尼戒(沙弥尼戒也是十条)。至年满十八岁时,受式叉摩那戒(式叉摩那戒有六戒),成为"式叉摩那尼",义为学法女。经两年后,至年满二十岁,先从比丘尼,后从比丘受比丘尼戒(比丘尼戒有三百四十条)。这叫作二部受戒,成为比丘尼。当大乘佛教在印度盛行以后,修大乘法的比丘可以根据自愿,从师受菩萨戒,但不是必须受的。

佛法传入中国汉族地区以后,唐宋时代,出家者先要到寺院中作"行者",服务各项劳役,垂发而不剃发,可以从师受沙弥戒。等政府规定度僧的时日到来,经过政府的甄别,或经过考试及格,得到许可,给予度牒,并指定僧籍隶属于某寺院,然后方取得僧人的资格,可以剃度为僧。此后再等机会前往政府许可传戒的寺院中受比丘戒,授戒师也由政府指定。凡是不经政府许可、未得度牒而私自剃发的僧尼,没有寺籍,名为私度,要受到惩罚。到了宋初,年满二十方得受比丘戒的规定被忽视了。常有七八岁的人便受比丘戒。至于菩萨戒仍是随比丘的自愿,可以随时从师受,或者不受。

这种程序到了元代完全废弛了。明末开始规定"三坛同受"的制度。出家的人先到寺院中请求一位比丘为"剃度师",为己剃发而不受任何戒。剃度师的僧籍属于何寺院,自己的僧籍也同属于这个寺院,为寺院的下一代。一般僧籍只属于子孙寺院(俗称小庙)而丛林寺院是不开僧籍的。遇到某一丛林寺院公开传戒时(小庙是不许可传戒的),前往该寺,在若干时日中先后受沙弥戒、比丘戒,菩萨戒,同时领取政府的度牒,而僧籍却不由政府指定了。到乾隆时废止了度牒,便只由传戒的寺院发给戒牒而已。

现在蒙藏地区出家的程序,一般还是实行接近佛陀时代的比较原始的那种办法,也没有度牒和僧籍问题。

在家人信仰佛教,愿意成为正式的在家佛教徒——优波塞、优婆夷也要经过一定手续。在家佛教徒的基本条件是受持三归,就是归依佛、归依法、归依僧。归依是投靠的意思,言其以自己的身心性命投靠于佛法僧,依佛法僧的教导行持。这里所谓归依佛,不是归依佛的生身,而是归依佛的道德品质;所谓归依法,就是归依趣向涅槃的方法;所谓归依僧,应是归依佛所教导的大菩萨、大阿罗汉等。受持三归,要经过一定宗教仪式,即请一位法师依照《三归仪轨》为自己说明三归的意义,自己表示从此以后,尽自己的一生归依三宝。如是便成为优婆塞、优婆夷。与受三归同时,或若干时以后,可以进而从师受五戒,

其仪式也是请一位法师依照授五戒仪轨为已教导,自己表示一一遵守,便成为五戒优婆塞、优婆夷。随着自己修学的进步,到一定程度,可以进而从师受菩萨戒,也是要请一位法师依照授菩萨戒仪轨为已教导,自己表示一一遵守,便成为菩萨戒优婆塞、优婆夷。受持三归主要是归依佛法僧,请师只是为了证明。如果认为请某法师为自己说明归戒,便是归依某法师了,那就有失归依三宝的真实意义。

出家佛教徒和在家佛教徒在外表上,除了比丘要剃除须发外,在衣服上也有所分别。比丘应蓄的衣服,根据佛教原始的规定,只三衣,总名为“袈裟”。其中一件是“五衣”,是由五条布缝缀成的衬衣;一件是“七衣”,是由七条布缝缀成的上衣(平时穿着的);一件是“祖衣”,是由九条以至二十五条布缝缀成的大衣(遇有礼仪或出外时穿着的)。每一条布又要由一长一短(五衣)、二长一短(七衣)或三长一短(大衣)的布块所合成。这种式样叫作“田相”,言其如同田地畦陇的形状,表示僧众可为众生的福田。但在中国寒冷地带,只穿三衣是不够的,如是在袈裟以下穿着圆领方袍的俗服。其后时代变更,俗人的衣服改变了式样,而僧人始终保持原样,如是圆领方袍便成为僧服的特型了。在家佛教徒在平时是只穿着俗服,在拜佛时可以穿着五条布缝缀成的“缦衣”,言其通缦无有田相。所以缦衣的每条不许用一长一短合成。沙弥和沙弥尼也只许穿着缦衣而不许穿着割截成的袈裟。

佛教徒中比丘、比丘尼是独身修道的,必须清心寡欲,不是一件容易的事。因此佛教制定受比丘戒之前要有许多质问,凡是不合条件的人,是不允许受比丘戒的。例如:父母未曾允许,身有负债,身有痼疾或精神病,现任官吏及曾为比丘而违犯四根本戒等等,凡有十三难、十六遮。至于受比丘戒以后,又厌倦出家的清苦生活,愿意还俗,却是极其容易的,只要对任何一人声明,自己愿意舍戒,便可以放弃比丘身份,改变独身的生活。如若不舍戒,不放弃比丘身份,却私自违反戒条,这叫作“破戒”,是不允许的。其他比丘可以检举,经过僧侣集会评判,要受到一定的惩罚。受五戒的在家居士也可以根据自愿,随时对任何一人声明,放弃优婆塞、优婆夷身份。唯有菩萨戒是只有受戒,或者破戒,而没有舍戒之说。

寺 院 制 度

中国习惯,一般祭祀神灵的场所统称为庙。佛教的庙宇,统称为寺院;道教的庙宇,统称为宫观。古代官署叫作“寺”,如太常寺、鸿胪寺之类。佛教传入中国汉地,是由汉明帝派遣使臣前往西域,请来摄摩腾等到洛阳而开始的。摄摩腾初到时,被招待在鸿胪寺。因为鸿胪寺是掌握宾客朝会礼仪的,其后政府为摄摩腾创立了馆舍,也就叫作白马寺。后世佛教的庙宇因此也称寺。一寺之中可以有若干院,其后建筑简单的寺便叫作“院”。比丘尼住的寺院多称作“庵”。

印度的寺院,原有两种:一种叫作“僧伽蓝摩”。僧伽,义为众;蓝摩,义为园,意谓大众共住的园林。僧伽蓝摩,略称为“伽蓝”,一般都是国王或大富长者所施舍,以供各处僧侣居住的。一种叫作“阿兰若”,义为空闲处,就是在村外空隙的地方,或独自一人,或二、三人共造小房以为居住,清静修道之所。或不造房屋,只止息在大树之下,也可以叫作阿兰若处。阿兰若,简称为“兰若”。佛陀时代的比丘除了三衣钵具之外不许有别的财产。因此僧伽蓝是供从任何地方来的比丘都可居住的场所,所以称为十方僧物。比丘自建的阿兰若,假如本人远游之后,就等于弃舍,任何比丘都可以迁入居住。僧伽蓝摩又名“贫陀婆那”,义是丛林。《大智度论》卷三说:“多比丘一处和合,是名僧伽。譬如大树丛聚,是名为林。……僧聚处得名丛林。”

僧侣居住在伽蓝之中,是依受戒先后为

长幼次序的。从受戒时起到七月十五日(农历)为一腊。遇事集会的坐位须按戒腊多少排列先后。戒腊最长的称为“上座”。伽蓝中一切事务要由全体僧众集会来共同决定。凡事必须取得一致意见,方可办理。其日常事务也由全体僧众推定“知事僧”,负责办理。此管理僧众杂事的职务,梵名叫“羯磨陀那”。羯磨,义为事务;陀那,义为“授与”;义译为“悦众”(见《四分律行事钞》卷一)。

中国汉地的寺院,自古也有寺院和兰若之分。唐宋以来,创建寺院要向政府申请,得到许可,方准兴建。寺院的名称也由政府颁发。《旧唐书·职官志》说:“天下寺有定数,每寺立三纲,以行业高者充之。”注云:“每寺上座一人,寺主一人,都维那一人。”唐武宗灭佛法时,并省天下佛寺四千六百,兰若四万。其乡村群众公共所立奉佛之所,叫作“佛堂”。开元十五年(727)曾敕令拆除天下村坊佛堂小者,功德(佛像等)移入近寺(见《佛祖统纪》卷四十)。但是当时的寺院、兰若、佛堂的制度如何,现在已难以详考了。至唐百丈禅师创立禅宗寺院的清规(维护寺院清净的规约),设置十务,分司各事(见《景德传灯录》卷六)。但是百丈所定的清规久已失传,详细情况不得而知。当时佛教各宗已先后成立。为住持者,身居一寺之主,各以其所秉承的宗派义理,传授学人;而当时寺院似无严格的宗派继承问题。到了唐末以后,由于禅宗衣法相传的习惯,于是寺院的住持有了世代的标称,如南宋初正觉为天童寺的第十六世住持。然而那时寺院的修行法则还是随着先后住持所秉承的宗派不同而时有变更的。住持所秉承的宗派与寺院的世代并不发生联带关系。到了元时分天下寺院为禅、教、律,各守其业,不得变易。于是法派与寺院成了固定的关系,逐渐形成明清近代所通行的寺院制度。

近代寺院大致分为两类:一类叫作“丛林”或“十方”;一类叫作“小庙”或“子孙”。每个寺院都必定属于一定的宗派,世代相承,很少任意更改的。然而其寺院对于本宗派的教义和修行法则多不讲习,有时有宗派之名,并无宗派之实。其十方寺院住持的继承,多是师徒关系,经过传法手续而确定。由前任住持以“法卷”写明历代传承,授与弟子,成为法徒。一代住持可以有几个或更多的法徒,继承住持时在法徒中选任。十方寺院可以开堂传戒。子孙寺院住持的继承,也就是师徒关系,是由于住持为弟子剃度,成为剃度徒。一住持可以有众多剃度徒。到继承住持时在剃度徒中选任。子孙寺院是不许开堂传戒的。凡寺院在其法派相承中有相接近的,称为“本家”。寺院中如有重大事务或争执,可以邀请本家的住持共同讨论或调解。子孙寺院经本寺子孙的同意,可以改为十方;十方寺院则不许改为子孙寺院。一般而论,寺院是不许买卖的,但是子孙寺院经双方同意,可以表面是让而实际是有代价的。

寺院的组织,在唐代是由三纲(上座、寺主、维那)共同负责全寺事务的。三纲的人选由政府任命。到了宋代,寺主由当地州官和群众备文邀请。宋人文集中常有请某某法师住持某寺的疏文。至于上座、维那等职便由寺主委任了。寺主改称为住持,是由百丈禅师创立清规时定名的,意谓安住而维持佛法。世俗又称住持为“方丈”,意谓所住的地方狭隘,只有方丈之地。王简栖《头陀寺碑》中说:“宋大明五年始立方丈茅茨。”又相传唐高宗时王玄策奉使到印度,过维摩居士故宅基,用笏量之,只有十笏,所以号为方丈之室(见《法苑珠林·感通篇》)。因此称住持为方丈。子孙寺院的住持,除本人愿意让位外,一般都是终身任职。丛林寺院的住持,一般是六年一任,但可以连任,也有实行终身制的。住持退位以后称为“退居和尚”。

《百丈清规》所立十务,是管理全寺劳作事务的。相传《百丈清规》曾推行到全国的禅宗寺院,但是《百丈清规》到宋初已失传,当时称为《古清规》。现在只有宋杨亿撰《古清规

序》一篇(见元德辉编《敕修百丈清规》卷八)。宋元时各寺都有自己的清规,内容不尽相同。宋圆悟克勤的后嗣无量宗寿禅师有《日用小清规》,元中峰明本禅师有《幻住庵清规》。宋崇宁二年(1003)宗赜编《禅苑清规》十卷,他在《序》中曾经说:"丛林蔓衍,转见不湛。加之法令滋彰,事更多矣。"咸淳十年(1274),惟勉编《丛林校定清规总要》二卷,《序》中也说:"朋辈抄录丛林日用清规,互有亏阙。"元至大四年(1311),一咸又编《禅林备用清规》,序中说到各家清规"或以僧受戒首之,或以住持入院首之"。但是一咸却以"祝圣"(祝皇帝寿)、"如来降诞"二仪冠其前,并且说其书只是备而不用。由此可见宋元时各寺清规甚为繁杂,各各不同,但都不叫作百丈清规。到了元至元四年(1338),德辉根据一咸所编,参考诸家,撰成《敕撰百丈清规》,始用百丈标名,实质是与百丈原制迥不相同。明洪武十五年(1382)、永乐二十二年(1424),先后敕旨推行清规。英宗正统七年(1442),又敕令重刊施行。可见清规的发展,由百丈创始,逐渐演变成为敕撰,以政府的命令加以推行,封建势力逐步控制寺院,使佛教为封建主义服务;寺院的组织也丧失了佛教原来的平等的精神,涂上了封建主义的色彩。

寺院组织,除住持外,设有四大板首,八大执事等。四大板首是指导禅堂或念佛堂修行的;八大执事是专管全寺各项事务的。四大板首即首座、西堂、后堂、堂主,首座由住持聘请年高德劭的尊宿担任,为全堂修行的模范,掌禅堂中号令之权。东为主位,西为宾位。本寺住持为主人,相当于东堂首座;其辅助住持教导修行的,待以宾礼,称西堂首座,简称西堂。禅堂中原分为前堂后堂,总负其责的称首座,或前堂首座;于是分任后堂责任的称后堂首座,或简称后堂。堂主是在首座之下负责禅堂或念佛堂中事务的。在禅堂中的座位,门东是维那之位;门西顺序为住持、首座、西堂、后堂、堂主的座位。也有在禅堂后方中间设一木龛,叫作"维摩龛",专供方丈用。

八大执事是监院(库房负责人)、知客(客堂负责人)、僧职(又叫纠察)、维那(禅堂负责人)、典座(斋堂负责人)、寮元(云水堂负责人)、衣钵(方丈室负责人)、书记。监院综理全寺事务,掌管全寺经济。知客掌管全寺僧侣往返。僧职管理僧众威仪。维那掌管宗教仪式的法则。典座管理大众饭食斋粥。寮元管理一般云游来去的僧侣。衣钵辅助住持照应庶务,调和人事。书记职掌书翰文疏。八大执事都是每年一任,由住持任命之。

藏蒙喇嘛寺院的组织:第一叫"智果",又叫"古学",即是"呼图克图"。第二是"赤巴",即戒行高深,经典娴熟的住持,是寺中最高领导人,三、五年一任;较小寺院叫"堪布"。其下有掌经喇嘛,叫作"翁则",负诵经课程及解释疑义之责。铁棒喇嘛,叫作"格果",负督察喇嘛勤惰,有惩罚喇嘛及维持佛法之责。法神喇嘛,名叫"接巴",负决疑卜筮之责。"根察"负统筹全寺事务,监督察全寺出纳。管家喇嘛,叫作"根巴",掌管寺内财产及收支事宜。充本喇嘛,叫作"涅巴",负经管贸易之责。

解放以后,汉地及蒙藏地区的寺院先后经过民主改革,废除了封建制度,通过民主协商建立以住持为首的管理委员会,实行民主管理,分工协力,共同负责全寺事务,在寺院管理体制方面恢复了佛教的平等精神。

子孙寺院只由本寺僧侣居住,不接待外来僧众的。僧众在外云游参学时可以到十方丛林居住,叫作"挂单"或"挂褡"。"单"是指僧人的行李,挂单便是将行李安放起来,暂不他往的意思。僧人进住寺院,首先住在云水堂,言其如行云流水,过而不留。在云水堂住相当时期以后,经本人要求和住持同意,可以进住禅堂或念佛堂,成为寺中的基本僧众。住云水堂可以随时他往;住禅堂或念佛堂后,如要离寺他往,只能在每年正月十五日或七

月十五日提出申请告别。禅堂或念佛堂的僧众名额是有一定的限额。

管理制度

所谓管理制度即历代封建王朝统治僧侣，控制佛教的制度，现在虽已完全废除，但为了认清封建统治的真实面目，故有了解之必要。

自佛法传入中国以后，汉晋之时，出家人不多，政府也还未加以管理。到了石赵、苻秦、姚秦，由于佛图澄、鸠摩罗什先后提倡，一般民众因为不堪异族的残酷统治而争相出家，一时僧侣大增。封建统治者不得不建立管理防范的制度。于是姚兴便借口僧众不能完全遵守清净戒律，开始设立僧官，以僧䂮为僧主，僧迁为悦众，法钦、彗斌掌管僧录。僧录就是僧众的名册。在姚兴设立僧官的前数年，北魏太祖也在平城（今山西大同）以沙门法果为“道人统”，绾摄僧徒。到了北魏文成帝和平初（460－465）改名“沙门统”。北魏孝文帝太和十七年（493）制定《僧制》四十七条，又别设僧曹（曹是官署的意思），名叫“监福曹”。太和二十一年（497）又改名“昭玄曹”。主持僧务的叫“昭玄统”。统下设有都维那；其下有俗吏，如功曹、主簿等员，助理事务。各州镇都有沙门曹，官职有维那、上座、寺主等。其后北齐、北周沿用魏制。

北朝僧侣众多，异族统治者要加强控制，所以在中央和地方普遍设有僧官。南朝僧侣较少，多半集中在大都市，所以先只在僧侣集中的都市设立僧官，其后才设立全国性的僧官。南朝僧官的设立，见于记载的首先是晋末有蜀郡僧正，确切的记载是始于刘宋大明年中（457－464）。到了明帝泰始元年（465）才以僧瑾为天下僧正。泰始二年（466）曾一度设有都邑尼僧正和尼都维那，但是不久又废除了。其时僧正一职渐趋浮华。《佛祖统纪》卷三十七说：“梁魏以来僧统盛饰仪仗，直拟于官府。”

隋统一中国，最初是继承北周的制度，设有“国统”、“国都”（都是都维那的简称）。至大业三年（607），炀帝更定官制，改佛寺名“道场”。道场（佛寺）及道观各置监丞（见《隋书·百官志》），其任职者当是俗官。唐初沿袭隋制，诸寺观监隶鸿胪寺，每寺观有监一人。贞观中废寺监。高宗上元二年（675），又置漆园监，不久又废止。武后延载元年（694），改以僧尼隶祠部。德宗贞元间（785－804），又置左右街大功德使和东都功德使、修功德使，总管僧尼之籍和功役。两街功德使下置僧录。功德使是俗官，僧录是僧官。武宗会昌二年（842），以僧尼隶主客，至六年（846）又改隶功德使。

宋代沿袭唐代制度，废统立录（《大宋僧史略·僧统》），以左右街僧录司掌管寺院僧尼帐籍及僧官补授之事（《宋史·职官志》）。太平兴国六年（981），又立右街副僧录，知右街教门之事。

元代以蒙族统治汉地，利用佛教以维持其统治。政事中以佛事为首，设宣政院，秩从一品，掌管释教僧徒及吐蕃（西藏）之境而隶治。江浙地方（原南宋区域）特设释教总管。大德六年（1302）诏僧官僧人犯罪由御史台与内外宣政院共鞠问。文宗至顺二年（1331），立广教总管府十六所，掌僧尼之政。十六所是京畿山后道、河东山右道、山东山左道、河南荆北道、两淮江北道、湖北湖南道、浙西山东道、浙东福建道、江西广东道、广西南海道、燕南诸路、山东诸路、陕西诸路、甘肃诸路、四川诸路、云南诸路，不久又废止。

明代设僧录司、道录司，掌管天下僧道。府州县各设僧纲、僧正、僧会等。僧录司置正六品左善世、右善世，掌印信；从六品左阐教、右阐教，督修坐禅；正八品左讲经、右讲经，接纳各方施主，发明经教；从八品左觉义、右觉义，约束诸寺僧行，惩戒不守清规者。各府僧纲司设都纲、副都纲各一员。各州僧正司设

僧正一员。各县僧会司设僧会一员(《明史·职官志》)。这些官都是僧官。清代沿袭明代制度。清亡以后,这些官职便都废除了,管理寺院之事改由内务部掌管了。

僧正、僧统或僧录的主要责任是掌管僧籍。僧籍就是登记僧人名字及出家得度、所隶寺院的簿籍。最初籍录沙门是始于东晋。《弘明集》卷十二记载支道林与桓玄论州符求沙门籍事。当时沙门曾反对此事。至于北朝自姚秦设立僧官,便已立僧籍了。《魏书·释老志》说:"延兴二年(472)四月诏,无籍之僧,精加隐括,有者送付州镇。"又说:"(太和)十年(486)冬,有司奏:前被敕以勒籍之初,愚民侥倖,假称入道,以避输课。其无籍僧尼,罢道还俗。"僧籍原是政府管理民众出家的一种措施,无籍僧尼便是未经政府登记而私自出家的,那是违犯法令的。

到了唐代,僧籍三年一造。崇玄署令一人,正八品下;丞一人,正九品下,是掌管僧尼和道士女冠帐籍的。凡新罗和日本僧人入唐学问九年不还,便编入籍。每三年各州县要造籍一次:一本留县,一本留州,一本上祠部;道士女冠一本上宗正,一本上司封(《新唐书·百官志》)。据《佛祖统纪》卷四十七的记载,唐玄宗开元十七年(729)制定天下僧尼三年一造籍。文宗太和四年(830),祠部请允天下僧尼非正度者,许具名中省给牒。五年(831),又敕天下州郡造僧尼籍。自宋以后,直到清代乾隆年间,僧籍概由僧录掌管。乾隆废止度牒以后,政府不再掌握僧籍,也就无从考核其数目了。

政府既然掌管僧尼的簿籍,就必然要发给已登记的僧尼一张凭证,以资查考,这便是"度牒"。度牒制度始于何时,现在很难确定其年代,在北魏时,僧人赴各地旅行,需要各地政府的证明文件。《魏书·释老志》记延兴二年(472)诏书说:"若为三宝巡民教化者,在外者赍州镇维那文移,在台者赍都维那等印牒,然后听行。"所谓文移、印牒,都是临时的旅行证明文件。唐神龙二年(706),规定天下的行者和童子须要考试经义,无有疑滞,方得度之为僧。当时主要是考《法华经》。但是有权势的人纳贿卖度,用钱三万,便度为僧尼(《资治通鉴》卷二〇九)。唐肃宗至德元年(756)为了筹集军费,用宰相裴冕的计划,由政府指定大德传比丘戒,凡纳钱一百缗者与牒剃度。这是政府度牒收费之始。可见在此以前已经有度牒制度。《大宋僧史略·祠部牒》说:"唐祠部牒皆绫素、锦素、钿轴,盖纶诰也,非官何谓。"这说明唐代对于度牒很重视的,等同于官吏的任命状。肃宗乾元元年(758),又规定考试制度,凡白衣能诵经五纸者度为僧,或纳钱百缗请牒剃度(《释氏通鉴》卷九)。德宗建中三年(782),敕令天下僧尼身死及返俗的,其度牒应由三纲即日陈送本县。由县按月申送至州,汇总申报中央,与符诰一同注毁。在京城的就直接送交祠部(《大宋僧史略》)。

宋代度僧是有限制的,按比例度僧,有一百僧人的地方每年可以度一人出家。然而人民为饥饿所困,不得不涌向寺院,所以私度的甚多。宋真宗天禧二年(1018),曾一次度僧二十三万余人,给祠部牒。宋代度牒曾一度用纸造,伪造的很多。南宋高宗绍兴三年(1133),仍旧用绫造度牒。宋代度僧既有限数而要求出家为僧者多,于是空白度牒便成为一种有价值的证券在社会上流通。首先是神宗熙宁元年(1068)由于河决年荒,用司谏钱辅言,出卖度牒。于是有宋一代始终用卖度牒作为政府对营造、赈灾、筹饷等等筹款的办法。甚而至于钞票(会子)贬值,也是用度牒作价来收回。凡是篡改旧度牒或冒用死亡僧人的度牒,是要受到充军发配的惩罚的。

这种度牒制度,元明清三代沿袭未改,清康熙十五年(1676)规定凡有私度者杖八十,为民;顶名冒替者杖四十,僧道官革职还俗。乾隆四年(1739)并规定官吏如若失察,罚俸三月。可见其限制的严苛。但至清乾隆三十

九年(1774)便废止僧道度牒。自此以后僧道只以各寺观所给戒牒为凭而无度牒了。

佛教的仪式

日常行事

在原始佛教时期,僧众的日常行事,除了出外乞食外,每日各自进行修行。修行的方法有两项:一是学习教理;二是修习禅定。学习教理听佛说法,或互相讨论;修习禅定是趺坐,或者经行(经行是在林间来往徘徊)。到了后来寺院中有了佛像,经典纪录成文字,于是有礼拜供养和读诵经典的行仪。特别是大乘佛教徒往往以读诵《普贤行愿品》和修习五悔法门(礼敬、忏悔、劝请、随喜、回向)为每日的常课。佛教传入中国以后,最初也只是弟子各自随师修行,没有统一的日常行事。到东晋时,道安居住襄阳,有弟子数百,于是制定僧尼轨范三例:一是行香、定座、上经、上讲之法;二是常日六时行道(日三时,夜三时)、饮食唱时之法;三是布萨、差使、悔过等法。当时天下寺舍普遍遵行。其具体条文今已失传。其后南齐萧子良有《僧制》一卷。梁光宅寺主法云也创立僧制,现都不传了。智者大师居天台山,创立止观法门,规定寺众分为三等:或依室坐禅,或别场忏悔,或知僧事。依堂之僧每日要四时坐禅,六时礼拜(见《国清百录》)。其后各宗成立,都有行仪的规定,但现在已难考查了。

近代汉地寺院通行的日常课诵,是明末逐渐统一起来的。因为佛教在元代相当紊乱。明初稍加整顿,各寺的日常行事各各不同。其后逐渐统一,成为定规,就是每日有“五堂功课,两遍殿”。早殿:全寺僧众于每日清晨(约在寅丑之间)齐集大殿,念诵《楞严咒》、《大悲咒》、“十小咒”、《心经》各一遍。念诵的起止都配有歌赞。其中《楞严咒》为一堂功课;《大悲咒》、“十小咒”等为一堂功课。事忙时可以只念后一堂。有的寺院在平日只念一堂功课,在节日念两堂功课。《楞严咒》在西藏文经典中称为《大白伞盖总持陀罗尼经》,有息灾的功用,西藏各喇嘛寺院也每日念诵的。《大悲咒》出于《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》,是观世音菩萨的根本法门。至于“十小咒”的名称和出处,列举于下:

1.《如意宝轮陀罗尼》,出《如意轮陀罗尼经》,也是观音菩萨法门之一。

2.《消灾吉祥神咒》,出《佛说炽盛光大威德消灾吉祥陀罗尼经》。

3.《功德宝山神咒》,出处不明。

4.《佛母准提神咒》,出《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》。

5《圣无量寿决定光明王陀罗尼》。是元代人译,无有经本,乃阿弥陀佛法门之一。

6.《药师灌顶真言》,出《药师如来本愿功德经》。

7.《观音灵感真言》,元代人译,没有经本,也是观音法门之一。

8.《七佛灭罪真言》,出《陀罗尼杂集》。

9.《往生净土真言》,即是《拔一切业障根本得生净土陀罗尼》。

10.《天女吉祥真言》,出《金光明经》。

依真言宗的规则,凡持诵真言,必须依照仪轨,如法持诵,方有成就。这样集合多众真言,杂乱安排,各念一遍,是没有意义和成效的。这样的安排早课,只是以念诵经咒的功德,回向护法龙天及诸鬼神,以祈愿寺中安静无难而已。

晚殿有三堂功课:就是诵《阿弥陀经》和念佛名;礼拜八十八佛和诵《大忏悔文》;放蒙山施食。诵《阿弥陀经》和念佛名是为自己往生西方净土祈愿。八十八佛是五十三佛和三十五佛。五十三佛名见《观药王药上二菩萨经》,是娑婆世界的过去佛。三十五佛名出《决定毗尼经》,是现在十方世界的佛。这八

十八佛都可以为众生作忏悔主。因此向八十八佛申述自己改悔过恶的愿望,是可以灭罪的。《大忏悔文》也出于《决定毗尼经》。唐不空三藏曾译有《三十五佛名礼忏文》,可见在印度也是日常遵行的。蒙山施食是于每日中午的斋食,取出少许饭粒,到晚间按照《蒙山施食仪》念诵,施给饿鬼的。施食本来是真言宗的一种日常行事,但必须依照真言宗的仪轨,有一定的观想、真言、手印,方得成就的。蒙山在四川雅安县。相传甘露法师在蒙山集成此仪,实际上原作者并不了解真言宗法则,只是在经典中杂乱选出一些真言,无有伦次,毫无意义。只由于真言宗在中国汉地久已失传,于是不别是非地遵行而已。晚殿的三堂功课,在一般寺院中是单日念《阿弥陀经》和念佛;双日拜八十八佛和念《大忏悔文》;蒙山施食却是每日要举行的。

除了早晚二殿外,僧众于每日早斋和午斋时(早餐和午餐),要依《二时临斋仪》以所食供养诸佛菩萨,为施主回向,为众生发愿,然后方可进食。至于晚餐,因为佛原制定过午不得进食,现在虽因健康和习惯不得不吃,是不须念供的。

节 日 活 动

根据佛所制定的戒律,僧众应当于每月望晦(农历十五日、三十日)两日齐集一处,共诵《戒本》,自我检查有无违犯戒律之事。如有违犯,便应按照情节轻重,依法忏悔。忏是梵语"忏摩"的简略,意是请予容恕。这一行事叫作"布萨",义是"长养",意谓可以断恶长善。汉地简称为"诵戒"。

在全年之中,自四月十五日到七月十五日的三个月中,应当定居在一寺之中,专心修道,不得随意他往。这叫作"安居",又叫作"结夏"、"坐腊"。如因事延缓,不及定居,最迟也应在五月十五日定居下来,这叫作"后安居"。在安居日满,即七月十五,僧众仍应集合一堂,任凭他人对自己检举一切所犯轻重不如法事,从而忏悔。这叫作"自恣"。经过自恣之后,受戒的年龄算作增长一岁或是一腊。这是计算戒腊的日期,所以"坐夏"也叫作"坐腊"。

在一年之中,佛教最大的节日有两天:一是四月初八——佛诞日;二是七月十五日——自恣日。这两天都叫作"佛欢喜日"。在佛诞节要举行"浴佛法会"。就是在大殿中用一水盆供奉太子像,这是释迦牟尼佛初诞生时像。全寺僧侣以及信徒要以香汤沐浴太子像,作为佛陀诞生的纪念。这太子像是数寸高的童子形立像,右手指天,左手指地。佛传说:"太子初诞生时,右手指天,左手指地而言曰:'天上天下,唯我为尊。'"原来印度的习惯是尚右,所以右手指天,但是中国汉地的习惯是尚左,因此中国汉地所造太子像多半是左手指天,这是不合佛经的。

东南亚国家的佛教徒,根据上座部的传说,以四月十五日为佛诞日,同时也是佛成道日、佛涅槃日,中国藏蒙地区也如此。佛成道以后,经过四十九日到鹿野苑,为五比丘开始说法。由四月十五日算起,经四十九天,到六月初四日为佛初转法轮日。这天要到寺塔去旋绕寺塔的。又佛诞生后七天,佛的生母摩耶夫人便逝世而生在兜率天上。传说佛成道后,曾经有一年到兜率天安居,为母说法三个月,然后由天上从三道宝阶下来人间,这便是九月二十二日。这天称为"天降节",各寺要举行纪念仪式。此节在斯里兰卡、缅甸等国家也盛行。

七月十五日要举行"盂兰盆会"。这是根据西晋竺法护译的《佛说盂兰盆经》而举行的,超荐历代祖先的佛事。据该经说:目连(佛弟子中神通第一)的母亲死后生为饿鬼,目连尽自己的神通不能救济其母,佛告以要在每年七月十五日僧自恣时,以百味饮食供养十方自恣僧。以此功德,七世父母及现生父母在厄难中者,得以解脱。在汉地,最初举

行的是梁武帝于大同四年(538)在同泰寺设盂兰盆斋(见《佛祖统纪》卷三十七)。其后大概在民间普遍举行。到了唐代,每年皇家送盆到各官寺,献供种种杂物,并有音乐仪仗及送盆官人随行。民间施主也到各寺献供献盆及种种杂物(见《法苑珠林》卷三十二)。唐代宗大历元年(766),改在宫中内道场举行盂兰盆会。设高祖以下七圣位。建巨幡,各以帝名缀幡上,自太庙迎入内道场,铙吹歌舞,旌幢触天。是日百官于光顺门外迎拜导从。自是以后,每年如此。盂兰是梵语,义是倒悬;盆是汉语,是盛供品的器皿。言此供具可以解先亡倒悬之苦。唐时盂兰盆供极为奢丽,往往饰之金翠(见《大宋僧史略》)。当时长安城中诸寺七月十五日作花蜡、假花果树等,各竞奇妙。常例皆于殿前铺设供养,倾城巡寺随喜,甚是壮观(见日本圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四)。

到了宋代便不是以盆供僧,为先亡得度,而是以盆施鬼了。采用道家以七月十五日为中元节的传说,印卖《尊胜咒》、《目连经》,又以竹竿斫成三脚,高三五尺,上织灯窝之状,谓之盂兰盆,挂搭衣服、冥钱其上,焚之。构肆乐人自过七夕便搬目连救母杂剧,直至十五日止,观者倍增(《东京梦华录》)。寺僧又于是日募施主钱米,为之荐亡。家市卖冥衣(见《梦粱录》)。后世更有放河灯、焚法船之举(用纸糊船形,船上糊有鬼卒等)。这都是民间习俗。

根据佛经中说:释迦牟尼佛的诞生、出家、成道、涅槃同是四月八日。但是汉地习惯以四月初八日为佛诞,二月初八日为佛出家,腊月初八为佛成道,二月十五日为佛涅槃。佛诞日举行浴佛法会,其他三日也要在寺院中举行简单的纪念仪式。特别是腊八日,煮腊八粥以供众,更成为民间的普通习俗了。

除此以外,汉地各寺院又流传一些不见于经典的诸佛、菩萨诞日的纪念仪式。如正月初一是弥勒菩萨诞日,二月二十一日是普贤菩萨诞日,三月十六日是准提诞日,四月初四是文殊菩萨诞日,七月十三日是大势至菩萨诞日,七月三十日是地藏菩萨诞日,九月三十日是药师佛诞日,十一月十七日是阿弥陀佛诞日。特别是二月十九日是观音诞日,六月十九日是观音成道日,九月十九日是观音出家日。这些节日的传说从何而起?很难考究。这些佛菩萨中,除弥勒菩萨、文殊菩萨是和佛同时的印度人外(其生卒年月也不可考),其余佛菩萨都是佛所称赞过的他方世界的佛菩萨,根本不可能用此世界的岁月时日来推算其诞日,何况也无岁月的记载。或有传说,永明延寿禅师的生日是十一月十七日,而以永明为弥陀化身,就以此日为弥陀诞日;正月初一日是布袋和尚诞日,而布袋和尚为弥勒化身,就以此日为弥勒诞日。

忏法与打七

改恶修善是佛教根本教义。特别是大乘佛教,认为人生是由久远生死相续而来,今后还须经无数生的修行,以至于成佛;其间最主要的是要消除以往无量劫中所造的罪恶,发愿今后精进修行,永不退转。因此,修习忏法成为大乘修行中不可缺少的行仪。历来通行的忏法有两类:一类是集诸经所说,忏悔罪过的仪则;一类是依五悔法门,修习止观的行法。

忏悔罪过的仪则,据《唐高僧传·兴福篇论》中所说,最早是刘宋时代的药师行事。其后萧齐竟陵王萧子良撰《净住子净行法门》三十卷(全书今不传,只有一卷收入《广弘明集》中)。及至梁代有《大通方广忏》,又名《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》。其源始于荆襄,本以疠疾,祈诚悔过,感得平复,因约诸经抄撮成部(全书三卷,中土久佚,今编入《大正大藏经》第八十五函》。梁武帝曾制忏二部:一名《六根大忏》(今不传),是梁武帝自己亲行的。文中有云"万方有罪,在予一人";一名

《六道慈忏》,乃是岁中诸寺所行,即今所谓《兹悲道场忏法》,又简称《梁皇忏》。梁陈之际,忏法繁兴,据《广弘明集》卷三十六所载,有涅槃忏、六根忏、摩诃般若忏、金刚般若忏、胜天王般若忏、妙法莲华经忏、金光明忏、大通方广忏、虚空藏菩萨忏、方等陀罗尼斋忏、药师斋忏等。《唐高僧传·兴福篇论》中尚举有普贤别行、佛名、般舟等忏。这些忏法的行仪都已失传,内容如何无从考定。以意推测,当是读诵如上诸般经典,以诵经功德消灭罪愆。现在所通行的有《梁皇忏》、《万佛名忏》和唐知玄所撰《水忏》。梁武帝撰集《慈悲道场忏法》,原因是当时僧侣食肉,梁武帝召集京邑大德法师,进行辩论,根据《涅槃经》、《楞伽经》等,制断食肉,并令诸僧七日忏悔(见《广弘明集》)。所以这忏法叫作《兹悲道场忏法》。世俗讹传此忏是梁武帝令宝志禅师纂辑,以度王后堕于蟒身之厄。这是宋人附会之谈,不可置信。至于《水忏》的撰述,世传知玄的前世是汉代的晁错,误斩袁盎,因此现身患人面疮,痛苦异常。经异人指示,修此忏法,以水洗浣,而得解冤愈疾。这也是宋人的附会。考核其文字,实是节录宗密所撰《圆觉经道场修证忏》而成,并非知玄自撰。

修习止观的忏法,创始于天台宗智者大师,就是《摩诃止观》中所说四种三昧的"半行半坐三昧"和"非行非坐三昧";也就是《法华三昧行法》、《方等三昧行法》、《请观音三昧行法》、《金光明三昧行法》。《法华三昧行法》根据《法华经》;《方等三昧行法》根据《方等陀罗尼经》;《请观音三昧行法》根据《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼经》;《金光明三昧行法》根据《金光明经》。除《方等陀罗尼经》外,其他三经都有智者所撰注解。其行法见于《国清百录》;唐荆溪湛然又作了一些《补助仪》。其组织的程序,是:一严净道场,二净身,三三业(身、口、意)供养,四奉请三宝,五赞叹三宝,六礼拜,七忏悔,八行道旋绕,九诵经,十坐禅正观实相。后代天台宗学者又遵照这样组织形式,编辑了许多忏法,如宋遵式撰《往生净土忏愿仪》、《炽盛光道场念诵仪》,宋知礼撰《大悲忏法》,明智旭撰《地藏忏》等。到了清代所撰各种忏法就更多了。天台宗制定忏仪的主要目的,是借礼敬、赞叹、忏悔以安定心思,然后从诵经、坐禅两方面正观实相,如是周而复始的修行,以达到证悟。但是后世只注重礼拜、忏悔,而废止了诵经与坐禅,是舍本而逐末,完全丧失了天台宗止观要旨了。

无论忏悔罪过的仪则,或修习止观的行法,都是佛为佛教徒自已修行用的,而不是为僧众借此替他人作佛事以谋求财利的。根据佛的教导,凡是在家信徒要修积功德为他人(现在或亡)祈福,只有斋僧一法,汉唐以来一直遵行,如虞世南卒,唐太宗即其家造五百僧斋。僧侣自己日常修持忏法以灭罪生慧,施主供献饭食以增益福德,完全是两年不同的事。其后僧人平时不能自修,遇有信徒施舍饮食或财物时,心生惭愧,于是日修持忏法,其后逐渐演变成为施主给以财物,指定僧人修行忏法,诵何经典的习惯。于是忏法成为寺院谋利的佛事,形同贸易,全无功德之可言了。

在禅宗和净土宗盛行以后,禅宗是以直接参究心性的本源为要务,净土宗是以专心念佛愿求往生为目的,于是此二宗的主要修行仪式,不是礼拜忏法而是于七日之中,除必要的饮食睡眠外,专心参究,或专心持名。这叫作"打七";或者分为"打禅七"与"打净七"。在禅宗寺院中,每年冬季是要举行一七(一个七日)乃至十七(十个七日)"打七"的宗教活动的。

重要佛事

在寺院中所举行的佛事,要以"水陆法会"为最盛大,以"焰口施食"为最经常,其次,"斋天"和"放生"也是常常举行的。

水陆法会 全名是"法界圣凡水陆普度大

斋胜会”。水陆法会的创始，相传是梁武帝因梦中得到神僧的启示，醒后受宝志禅师的指教，亲自披阅藏经三年之久，方撰成此仪文。于天监四年(505)在金山寺依仪修设。但后经周隋变乱，此仪不行。到了唐高宗咸亨中(670－673)西京法海寺神英禅师梦中得异人指点，醒后从大觉寺吴僧义济处得到梁武帝所撰水陆仪文，因常设此斋，遂流行天下(见《佛祖统纪》卷三十三)。但是据《广弘明集》所载，梁武帝于天监三年(504)才舍道事佛，不可能在天监四年以前已经披阅藏经三年之久。《水陆仪轨》中的文辞完全依据天台的理论而撰述的。其中所有密咒出于神龙三年(707)菩提流志译《不空羂索神变真言经》，这不仅是梁武帝所不能见，也是咸亨中神英所不能知的。现在通行的水陆法会分内坛、外坛。内坛依照仪文行事，外坛修《梁皇忏》及诵诸经。所谓梁皇亲撰仪文及神英常设此斋，可能只是指《慈悲道场忏法》而言，至于水陆仪文则是后人所增附的。

“水陆法会”的盛行是宋时开始的。宋熙宁中(1068－1077)，东川杨锷祖述梁武的旧仪撰成《水陆仪》三卷，当时曾盛行于世。元祐八年(1093)，苏轼为亡妻宋氏设水陆道场，撰《水陆法赞》十六篇，因称为“眉山水陆”。南宋时史浩路过金山，闻水陆法会之盛，特施给四明东湖月坡山田一百亩，专供四时修建水陆之费。乾道九年(1173)，月坡山创建殿宇，四时启建水陆大斋，史浩亲撰疏辞，作《仪文》四卷。南宋末年，志磐又续成《新仪》六卷；并制定像轴二十六轴。于是金山仪文称为“北水陆”；志磐所撰称“南水陆”。《应庵昙华禅师语录》卷五有在建康蒋山太平兴国寺时《王机宜为弟枢密相公设水陆请升堂法语》，和在平江府报恩光孝寺时《悲济会水陆升堂法语》。昙华是宋高宗时人，可见当时水陆佛事已很普遍。元《元叟行端禅师语录》有《朝庭金山作水陆升座法语》，其时是皇庆元年(1312)。《元史》卷二十八说：英宗至治三年(1323)制京师万安、庆寿、圣安、普庆四寺，扬子江金山寺，五台万圣祐国寺作水陆佛事七昼夜。其时月江正印禅师住持金山，其《语录》中有《朝廷金山寺建水陆法会普说》，就是其事。《楚石梵琦禅师语录》卷二十有明洪武元年、二年(1368、1369)两次于蒋山禅寺《水陆法会升座法语》，这也是受明太祖敕旨举行的。可见元明时对水陆佛事甚为重视。明袾宏又因金山寺本前后错杂，不见始终头绪，时僧行者亦复随意各殊，乃取志磐仪轨重加订正，成为《水陆修斋仪轨》六卷。清咫观撰《法界圣凡水陆大斋普利道场性相通论》九卷，《法界圣凡水陆大斋法轮宝忏》十卷。现在通行的是清道光间仪润所汇集的袾宏订正的《水陆仪轨》。

根据如上所述的水陆佛事发展情况来看，水陆仪文是宋人创撰的。宋遵式《施食正名》中说：“今吴越诸寺多置别院，有题榜水陆者(中略)，有题斛食者(中略)，有题冥道者。”是水陆与冥道是同一仪式的名称。日本最澄、圆仁先后入唐求法，所携回的密部经典中有《冥道无遮斋法》一卷(最澄)、《冥道无遮斋文》一卷(圆仁)。现在《阿娑传抄》中有《冥道供》，其规模与水陆仪轨大致相仿。可见水陆法会是唐时密教的冥道无遮大斋与梁武帝的六道慈忏相结合而发展起来的。到了宋代杨锷又采取了密教仪轨而编写成《水陆仪》。明莲池(袾宏)大师既嫌金山寺本头绪杂乱，可见原初创始未必是出于通家之手。现在金山寺本既不传，无从考知其内容。总之，水陆法会是宋代盛兴起来的一种佛教仪式，是可以断言的。

瑜伽焰口施食仪 原是密教的一种行仪。其源出于唐不空译《救拔焰口陀罗尼经》。“焰口”是鬼王的名称。唐实叉难陀译作“面然”。经中说：阿难在静室中修习禅定，焰口鬼王告阿难说：“你三日以后命尽，生在饿鬼中。如要免苦，须于明日普施鬼神，以摩竭陀国所用之斛各施一斛饮食。”阿难问佛。佛为

说此施食的方法。此法遂成为修持密教的人每日修持的一种行事。日本入唐求法各家都曾携回有关施饿鬼食的仪轨。在中国汉地由于唐末密教失传,施食仪轨也失传了。宋代诸师曾极力想恢复此一行法。遵式《金园集》中有《施食正名》、《施食法》《施食文》、《施食观想》诸文。仁岳著有《施食须知》,宗晓有《施食通览》。《施食须知》中以《涅槃经·梵行品》所说施旷野鬼神食,《南海寄归内法传》所说度诃利帝母缘及救拔焰口混为一谈。《施食通览》是汇集诸家文篇,也同样混淆。可见宋时对于此法甚为疏失。元代时,此法又自西藏传入汉地,于是焰口施食之法得以复传。现《大藏经》中有《瑜伽集要焰口施食仪》一卷,不著译人。就其中真言的译音考之,知是元人译。仪中大略分为二段:前半诵《三十五佛名》、《普贤行愿品颂》及供三宝食;后半入观音定、施饿鬼食。今世通行仪轨皆从此仪增补而成。然诸家行仪亦颇杂乱。元中峰明本有《开甘露门》一卷;明代有《瑜伽焰口施食科仪》;袾宏撰《瑜伽集要施食仪轨》一卷和《施食坛仪补注》一卷;法藏有《于密渗施食旨概》一卷和《瑜伽施食集要》二卷;清寂暹撰《瑜伽焰口注集纂要仪轨》二卷。袾宏在他所撰《施食仪轨》序中说:"时师更附并以外集,繁衍丛沓,漫失古意。"寂暹的《仪轨》跋中也说:"诸家登坛演习,繁简不同,至有'七家焰口八家忏'之讹传。"亦足见施食一法由来禀受师承,不出一家,遂致诸本大相径庭,彼此纷纭,莫可衷一。近代虽大致统一,而南北地方稍微有区别,音韵声调更多不同。但在习惯上,凡重大法会圆满之日,或丧事期中多举行焰口施食也。

斋天 是后起的一种仪式。当天台宗智者大师依《金光明经》制定《金光明忏法》时,其中庄严道场是要依《金光明经》设大辩才天、大功德天和四天王座位。而忏文中依经奉请大梵尊天、帝释天、护世四王、金刚密迹、散脂大将、大辩才天、大功德天、鬼子母等十一天众。到了宋代修金光明忏,设诸天供,就随意依据经文而增加之。诸天座位次序的排列也引起争论。南宋绍兴中(1131－1162),神焕撰《诸天列传》,乾道九年(1173)行霆又撰《诸天传》。设诸天供有十二天、十六天、二十天、二十四天、三十三天不等。

到了元代,便由《金光明忏法》略出供天一节,作为寺院中每年岁朝佛事。元省悟所著《律苑事规》卷十中说:"正旦元首,各寺祈祷规式不同;修光明、观音忏法,或诵经文,或祇课咒。"又说:"正月旦,上元节,诸寺殿堂多修忏法,或供诸天。"《续释氏稽古略》中说:元文宗时,天台宗的慧光法师于每岁元旦率众修金光忏。这便是斋天所以兴起的根源。明末弘赞律师就简略的《金光明忏法》别撰《斋天科仪》,至今诸寺通行。

中国汉地放生的习惯并不始于佛教。《列子·说符篇》说:"正旦放生,示有恩也。"可见逢节日放生,古已有之。而且《说符篇》中说:"客曰:'民知君之欲放之,竞而捕之,死者众矣。君如欲生之,不若禁民勿捕,捕而放之,恩过不相补矣。'简子曰:'善!'。"可见不仅有放生,而且有专门捕鱼鸟以供放生的。

佛教提倡放生,首先是《梵网经》中第二十不行放生戒说:"若佛子以慈心故,行放生业。"又说:"故常行放生,生生受生常住之法。"《金光明经·流水长者子品》中说佛往昔为流水长者子救十千鱼事。《杂宝藏经》卷五说沙弥救蚁子水灾,得长命报缘。汉地大规模放生是始于天台智者大师,于天台山麓,临海之民舍扈梁六十三所为放生池。唐肃宗乾元二年(759),诏天下立放生池八十一所。颜真卿撰天下放生池碑。宋真宗天禧元年(1016),敕重修天下放生池。天禧三年(1018)遵式奏以杭州西湖为放生池。天圣三年(1025),知礼奏以南湖为放生池,于佛诞日为放生会。遵式《金园集》中有《放生慈济法门》,知礼《四明教行录》中有《放生文》,这都是放生仪轨。现在通用的《放生仪轨》也是依

据《金光明经·流水长者子品》的大意编纂的。

佛教的胜迹

名　山

自禅宗在唐代盛兴以后，禅徒常常游方学道，主要是寻师访友，以求发明宗旨。如赵州从谂八十还行脚，汾阳善昭平生参八十一员善知识。当时所谓“参方”、“行脚”，并没有固定的去处。到唐末时，信徒集中朝拜的地方有四处：一是五台山——文殊菩萨圣地；二是泗州普光王寺——僧伽大圣圣地；三是终南山——三阶教圣地；四是凤翔法门寺——佛骨圣地。南宋宁宗时，由于史弥远的奏请，制定禅院等级，有“五山十刹”的规定。以杭州径山的兴圣万福寺、灵隐山的灵隐寺、南屏山的净慈寺、宁波天童山的景德寺、阿育王山的广利寺为五山；杭州中天竺的永祚寺、湖州的万寿寺、江宁的灵谷寺、苏州的报恩光孝寺、奉化雪窦资圣寺、温州的龙翔寺、福州雪峰崇圣寺、金华的宝林寺、苏州虎丘灵岩寺、天台的国清寺为十刹，成为禅徒游方参请集中之地。到了明代，这些山刹久已衰歇，当时佛教界中也少有可以指导群方的尊宿大德，于是在佛教徒中出现了参拜名山的习惯。一般佛教徒集中参拜的地方是四大名山：一是山西五台山，二是浙江普陀山，三是四川峨嵋山，四是安徽九华山。四山之中以五台山为最有名。明代曾有“金五台、银普陀，铜峨嵋，铁九华”之说。除四大名山之外，还有宁波的阿育王寺和云南的鸡足山等。

五台山 在山西省五台县东北四十里。有东西南北中五峰对峙，相距各数十里，峰顶平广如台，所以叫作“五台”。又叫作清凉山，因为山中盛暑时不觉炎热。相传此山是文殊菩萨示现之处。不仅中国汉藏蒙族如此传说，即在印度和尼泊尔等国也同样有此传说。晋译《华严经·菩萨住处品》(卷二十九)中说：“东北方有菩萨住处，过去诸菩萨常于中住。彼现在菩萨名文殊师利，有一万菩萨眷属，常为说法。”又唐菩提流志译《文殊师利法宝藏陀罗尼经》说：“尔时世尊复告金刚密迹主菩萨言：‘我灭度后，于此赡部洲东北方，有大国名大振那，其国中有山，号曰五顶。文殊师利童子游行居住，为诸众生说法。’”元魏孝文帝时，此山即有盛名，建有寺院。唐仪凤元年(676)罽宾国僧佛陀波利来唐，就是专为入山求见文殊菩萨的。据说他来到山中进入金刚窟，不再出来了。山中寺院甚多，有汉僧寺院，也有喇嘛寺院，各有十大刹最为著名。

普陀山 为浙江定海县东一百五十里海中的一个岛。“普陀洛迦”是梵语。义为小白华或光明，原是印度南方秣罗矩吒国海中山名，相传是观世音菩萨住处(见《大唐西域记》卷十)。唐宣宗大中元年(847)，有梵僧来浙江，于此岛潮音洞中见观音菩萨瑞相，因建茅而居，并取以为名。梁贞明二年(916)，日本僧慧锷于五台山得观音像，取归日本，舟行至此，因筑庵奉之。宋神宗元丰三年(1080)，王舜封出使三韩，遇风涛，舜封望潮音洞叩祷，得平安济渡。事还，以事奏闻，赐名宝陀观音寺。自此以后，凡往来三韩、日本、阿黎、占城、渤海，取道放洋的人，多望山归命，祈求平安，遂成为名山中的观音圣地。山中有普济寺(俗称前寺)和法雨寺(俗称后寺)二大刹。其余寺庵甚多。有元代修建的多宝佛塔，传为元宣让王建，所以俗称太子塔。

峨眉山 在四川峨眉县西南，两山对峙如峨眉故名。相传古时有蒲翁入山采药，得见普贤菩萨瑞相，其实是宋人的附会。原因宋太祖乾德六年(968)，嘉州屡奏普贤显相，因遣内侍张重进前往庄严瑞相。太宗太平兴国六年(980)，又造普贤铜像，高二丈余，建大阁安置。其后屡加装饰，增修寺宇。于是峨眉山成为普贤菩萨的圣地。

九华山 在安徽青阳县西南四十里。唐天宝中新罗王子金乔觉出家为僧,名地藏,航海至此。至德中(755-757),诸葛节为购地建寺。贞元十三年(797),金地藏寂,年九十九。明代因以金地藏为地藏菩萨化身而崇祀之。山中现有金地藏塔(俗称肉身塔)。此山便成为地藏菩萨的圣地。

阿育王寺 在浙江宁波。相传印度阿育王于一日一夜造八万四千塔,供养释迦佛舍利,布置于南赡部洲各地。中国有十九处(见《法苑珠林》卷三十八),现在唯存此一处,是西晋武帝太康二年(281)慧达(原名刘萨诃)在此处掘得。其塔非金玉铜铁,又非岩石,作紫黑色。塔身四方形,每面刻一佛本生故事:萨埵王子变、舍眼变、出脑变、救鸽等。上有露盘,塔中有悬钟。佛舍利在钟内。因建寺供奉,名阿育王寺。宋真宗大中祥符元年(1008),改名广利寺。历代以来,佛教徒来寺参拜舍利,未尝中止。

鸡足山 在云南大理洱海东北一百里,地属宾川县。印度摩揭陀国有鸡足山,是佛弟子迦叶尊者奉佛命,持释迦佛的僧伽黎衣(袈裟)入灭尽定,以候将来弥勒佛下生处(见《佛国记》、《大唐西域记》卷九)。此山原亦名鸡足山,明人因附会此山即是摩诃迦叶入定处,兴建许多寺院。滇、川、康的佛教徒多来此山参拜。

祖　庭

1.三论宗祖庭

栖霞寺 在江苏南京东北四十里摄山。刘宋明帝泰始中,处士明僧绍住此。时有法度自黄龙来,与僧绍交游甚厚。僧绍殁后,舍宅为法度造寺,称栖霞精舍。僧绍子仲璋秉父遗志,于山崖雕无量寿佛并二菩萨像。梁时辽东人僧朗善《三论》及《华严》,来师事法度,称为三论宗初祖。朗殁,弟子僧诠,诠弟子慧布继住山寺。隋文帝于天下各州立舍利塔,此寺是其一。现有佛舍利塔,是五代时重修。基座及塔身雕饰精美。塔基上雕八相成道像。寺门外有唐高宗制《明征君碑》。

嘉祥寺 在浙江绍兴县,三论宗僧诠传弟子法朗,朗传吉藏,藏居此寺讲学,世因称之为嘉祥大师。唐初吉藏入长安,其学说有所改变,世称其学派为新三论宗。

2.天台宗祖庭

天台山 在浙江天台县北三里。晋宋时名僧多在此山修习禅定。天台宗初祖慧文在河北,二祖慧思住湖南南岳,三祖智颉于陈太建七年(575)来居此山,大弘祖业。世因称此学派为天台宗。山下国清寺是天台宗根本道场。寺前岗上有九层砖塔,是隋代所建,宋代重修。寺门前有宝塔七座。山上真觉寺是智者塔院,祖殿中有六角智者大师真身宝塔。正面有龛,内奉大师像。拱壁间原雕大师生平事迹。山中寺院甚多,宝相寺是大师入灭处,有弥勒像及智者大师入灭塔。国清寺门前有唐天文家一行禅师墓塔。

玉泉寺 在湖北当阳县玉泉山东南麓,智者大师在此寺讲《法华玄义》和《摩诃止观》。今寺大殿前有隋大业十二年(616)造大铁锅及元代铸铁钟、铁釜各二。寺左有观音像碑,相传是唐吴道子画,碑高七尺。寺前隔溪有宋嘉祐六年(1061)建十三级铁塔,高七尺,形式优美。

延庆寺 在浙江宁波市。北宋时中兴天台教观的知礼于至道二年(996)居此,也称之为四明尊者。明永乐中列此寺为天下诸宗名山的第二山。

3.慈恩宗祖庭

慈恩寺 在陕西西安市。寺是唐贞观二十二年(648)高宗为太子时,为其母文德皇后建,所以名为慈恩。寺极弘大,总有房舍一千八百九十七间。延玄奘为上座,于寺西北立翻经院,玄奘在此译经。弟子窥基秉承其学。玄奘卒后,窥基继任此寺。所以世称其学派为慈恩宗。永徽三年(652),玄奘仿西域制,

造五级砖塔，高一百八十尺，面方一百四十尺，以安置梵筴，名曰“雁塔(印度摩揭陀国昔有伽蓝，住小乘僧，食三净肉。后时求三净肉不得。会有群雁飞翔，有僧戏曰：“今日僧供不充，菩萨应知是时。”时有一雁应声自堕而死。群僧惭愧，更不食三净肉。仍建塔埋之，名曰雁塔。见《大唐西域记》卷九)。武后长安中改建为七级。其后屡经重修。原有四门楣尚是唐初原物，刻有佛像。塔外壁有褚遂良书《大唐圣教序》碑。

兴教寺 在陕西长安县。寺有玄奘三藏及其弟子窥基、圆测三塔。玄奘塔在中央，南面五层，约高七十尺。塔后有唐刘轲撰《大唐三藏大遍觉法师塔铭》碑。窥基塔在玄奘塔东，面西；圆测塔在西，面东，皆三层，高约十七尺。有《大慈恩寺基公塔铭》及《大唐西明寺大德圆测法师舍利塔铭》二碑。二塔初层中有木雕窥基及圆测像，皆宋代作品。今不存。

4.贤首宗祖庭

法顺和尚塔 在陕西西安市南樊川岗上，是贤首宗初祖法顺和尚墓塔。

五台山清凉寺 贤首宗初祖法顺，二祖智俨均住终南山至相寺。三祖法藏，号贤首，世因称其学派为贤首宗。法藏殁后，澄观私淑其学，住五台山清凉寺，撰新译《华严经疏》及《随疏演义钞》，以竟法藏未竟之志。世称澄观为清凉大师。

草堂寺 在陕西户县东南圭峰下，相传是姚秦鸠摩罗什译经之处。贤首宗五祖宗密居此，世称宗密为圭峰禅师。寺有鸠摩罗什塔。宗密葬于东小圭峰，有唐裴休撰并书《圭峰禅师碑》，今移置于草堂寺鼓楼内。

5.律宗祖庭

道宣律师塔 在陕西长安终南山。印度的律学有五部不同：一、摩诃僧祇部《僧祇律》；二、萨婆多部《十诵律》；三、昙无德部《四分律》；四、弥沙塞部《五分律》；五、迦叶遗部律未传汉地。姚秦以后，《十诵律》盛弘南北；《僧祇律》行于江南；元魏以后《四分律》大盛。入唐又分为三家：一、法砺住相州(今河南安阳)同光寺，著《四分律疏》，为旧疏，称为相部宗。二、怀素住长安崇福寺东塔院，著《四分律疏》，为新疏，称为东塔宗。三、道宣住终南山丰德寺，著《四分律行事钞》，称为南山宗。其后新旧二家失传，南山一宗独盛。

大明寺 在江苏扬州市。原名栖灵寺，唐时名大明寺，清改名法净寺(1980年鉴真和尚像回国巡礼，恢复大明寺名)。唐道宣的再传弟子鉴真在此寺讲律。后赴日本，大弘律学，开日本佛教和文化的先河。在日本奈良建唐招提寺，鉴真塔即在唐招提寺后院。

宝华山慧居寺 在江苏句容县北七里。元代律学废绝。明末寂光居此寺，中兴律宗，为宝华第一世。其后读体、德基、真义、常松、实泳、福聚相承，为有清一代律宗根本道场。

6.真言宗祖庭

大兴善寺 在陕西西安市。唐天宝中师子国(今斯里兰卡)不空三藏居此，屡设灌顶道场，建立了真言宗，并译出众经。寺有徐浩书《不空三藏碑》。真言宗的传承是以毗卢遮那为初祖，普贤金刚萨埵为第二祖，龙猛为第三祖，龙智为第四祖，金刚智为第五祖。金刚智于开元七年(719)来华，传弟子不空为第六祖。

青龙寺 在陕西西安市，原唐长安城延兴门内新昌坊。唐不空三藏弟子惠果住此寺东塔院。世称为真言宗第七祖。贞元二十年(804)，日本僧空海入唐求法，从惠果受灌顶，传金刚界、胎藏界两部大法并受传法阿闍梨灌顶。回日本后，在高野山建立了日本的真言宗。其后日本僧圆仁、圆载、圆珍、真如、宗睿先后入唐，皆在此寺受学真言宗法。此寺宋时久圮废，今立碑其处以为纪念(按：青龙寺正在恢复重建中)。

7.净土宗祖庭

东林寺 在江西庐山西北麓。东晋太元十一年(386)，刺史桓伊为慧远建。慧远于山

中立般若台，安弥陀三圣像，集道俗一百二十三人立誓，期生西方极乐世界，号为“莲社”。宋时尊慧远为莲社初祖。寺东岗石室中有八角覆钵形慧远塔。塔右方有石造圆窦、藏骨室。宋元以来，净土宗成立，奉慧远为净土宗初祖。

玄中寺 在山西交城县西北二十里石壁山中。元魏昙鸾在此依《十六观经》修净业，愿生西方极乐世界。唐初，道绰于玄中寺见昙鸾遗迹，因专修净业，并教人念佛，用木槵子记数。善导从道绰学，后至长安教化道俗，一心持名念佛。宋人奉善导为净土宗二祖。在净土法门的传承上，昙鸾的功绩是不可泯灭的。日本净土宗亦尊此寺为祖庭。

灵岩寺 在苏州灵岩山。原是春秋时吴王夫差馆西施处，叫作“馆娃宫”。梁天监中始建为寺。其后为禅寺。近代印光法师住此寺，改宗净土，专修念佛法门。

8.禅宗祖庭

少林寺 在河南登封县嵩山少室五乳峰下。北魏太和二十年(496)，孝文帝为佛陀禅师建。菩提达摩来此，于寺凝修壁观，建立了禅宗。历代以来，屡经重修。现存鼓楼仍是元大德六年(1302)原建筑，柱石雕刻甚为富丽。禅宗的传承以达摩为初祖。在少林寺西北二里许有初祖庵，建于宋代，石柱上有宋宣和七年(1125)题字。寺西南八里原有二祖庵，中有二祖像。

匡救寺 在河北成安县。二祖慧可于此说法。相传达摩为二祖说法于此。

山谷寺 在安徽潜山西北三十里三祖山。有三祖僧璨大师塔。宋黄庭坚居此寺，因自号山谷。

真觉寺 在湖北黄梅东北二里冯茂山上。四祖道信、五祖弘忍居此。禅宗至五祖始盛，门徒常过千人。世称之为东山法门。

南华寺 在广东韶关南六十里处。原名宝林寺。禅宗六祖慧能开法于此。有六祖肉身塔。六祖真身犹存，供于六祖殿内。六祖以下分为南岳、青原二支。南岳支下分出临济、沩仰二宗；青原支下分出曹洞、云门、法眼三宗。临济宗后又分为黄龙、杨岐二派。杨岐下又有虎丘和大慧两派。

沩仰宗

唐灵祐居沩山，祐弟子慧寂居仰山，共建立沩仰宗，但是流传不广，自晚唐以至宋初，约一百五十年便衰歇了。

沩山 在湖南宁乡县。山顶为广野，平田千亩。古来住僧耕作，人称“罗汉田”。山有密印寺，即灵祐所居。

仰山 在江西宜春县南八十里。山有栖隐寺，宋时改名太平兴国寺。慧寂于此大建法幢。

曹洞宗

唐良价住洞山，弟子本寂住曹山，共建立曹洞宗。

洞山 在江西宜丰县东北五十里。山有普利院，唐大中年间，良价住此。世称其禅风为洞上宗风。

曹山 在江西宜丰县东北三十里，山有荷玉寺，本寂住此，大振洞上禅风。

天童山 在浙江宁波。晋初创建寺宇。原名太白山，寺名天童。其后寺屡有兴废。唐代复兴。宋建炎三年(1129)，正觉禅师住此，为寺第十六世，于曹洞宗为第十世，大振曹洞宗旨，立“默照禅”。宝庆元年(1225)如净住持(曹洞宗第十三世)此寺。日本道元入宋，从如净受学，回国后建立日本的曹洞宗，即为始祖。明代以此山为天下禅宗五山的第二山。明成化中(1465－1487)，有日本僧雪舟来此寺为首座，善绘画。

云门宗

大觉寺 在广东乳源县北云门山，原名光泰禅院。五代时文偃住此，大弘禅法，建立云门宗，在北宋时极为繁盛，南宋末便衰歇，流传约二百年。

临济宗

临济禅师塔 亦名“青塔”，在河北正定。

正定城南二里临济村有临济寺。唐义玄住此，建立临济宗。此寺于抗日战争时被毁。今唯存临济禅师塔。

黄龙山 在江西宁州西南八十里。山有永安寺，一名黄龙院。宋仁宗时慧南(临济宗八世)来住此，大振禅风，建立黄龙派。

杨岐山 在江西萍乡县北七十里，是战国时杨朱泣岐之处。寺名普通禅院。宋时方会(亦临济宗第八世，与慧南为同门)住此，大弘道法，建立杨岐派。

虎丘灵岩寺 在江苏苏州虎丘。春秋时吴王阖闾葬此。晋竺道生说法处。宋绍兴四年(1134)，临济宗杨岐派第五世绍隆住此，建立虎丘派。

径山 在浙江杭县，寺名能仁兴圣万寿寺，简称径山寺。宋绍兴七年(1137)，杨岐派第五世宗杲居此(与绍隆为同门)，立话头禅，世称大慧派(大慧是宗杲的封号)。

黄檗山 在福建福清县西二十里，有寺名万福寺，唐希迁禅师(临济义玄之师)曾居此。明崇祯九年(1636)隐元隆琦住持此山，于清顺治十一年(1654)渡日本，在日本宇治县造建万福寺，创黄檗宗。

金山寺 在江苏镇江。东晋元帝时创建。宋时以修水陆法会知名。一度为云门宗道场。苏东坡相熟的佛印禅师(云门宗的五世)住此。南宋以后便成为临济宗的主要寺院。

法眼宗

清凉寺 在江苏南京城内。五代时文益居此，立法眼宗(法眼是文益的封号)。传流不久，大约百年，便衰歇了。

佛教文化艺术

佛　画

佛画从其目的而论，可分为三类：第一是备佛教徒供养敬奉之用；第二是备寺院殿堂庄严之用；第三是供人欣赏的画家写意之作。由于佛画的目的不同，佛画的内容也各不同。

佛教徒供养的佛画，一是尊像画，就是一尊或多尊的佛菩萨像，或坐或立，庄严妙好。二是经变画，根据佛经所叙佛国庄严，绘画成图，如极乐净土变、药师佛净土变、灵山净土变等。三是曼陀罗画，是密宗修法所供奉的图画，根据一定的经轨，以画一佛或菩萨为中心，周围层层环绕着菩萨天神等。

殿堂庄严用的佛画，可以是佛、菩萨、天龙鬼神的形像画；也可以是佛传图，即根据佛传所记释迦如来一生教化的故事；也可以是本生图画，就是根据佛经中所说释迦如来过去生中所修的种种菩萨行的故事，如舍身饲虎、舍身贸鸽等故事；也可以是经变图，即根据佛经中所叙的故事，绘成图画，如维摩经变、地狱变等。

画家写意以供人欣赏的佛画，便是画在手卷、册页、屏风、条幅上的各种题材的佛画，不拘于佛教的形式，不拘于佛教的法则，可以由画家任意逞现其技巧，以供人欣赏而已。

佛教画的种类，以其构图形式来说，可以分为图和像两大类。所谓像，是指一幅画中单独画一像；或一幅中虽画多像，其内容都只侧重在表现每一像的仪容形貌，别无其他意义。所谓图，是指一幅画中以一尊像为主体，或多尊像共同构成主体，其中有主有伴，共同体现一项故事。例如“十八罗汉像”就是在一幅画或多幅画中画十八罗汉，但只绘出每位罗汉的仪容形貌，或降龙，或伏虎，各各罗汉不相联系。至于“十八罗汉渡海图”，便是在一幅画中绘出十八罗汉共同越渡沧海的不同动作。

佛像画，就其内容来分，可以有七类：一、佛类，二、菩萨类，三、明王类，四、罗汉类(包括缘觉类)，五、天龙八部类，六、高僧类，七、曼陀罗类。佛图，就其内容来分，也可以有六类：一、佛传类，二、本生类，三、经变类，四、故事类，五、山寺类，六、杂类。此外还有“水陆

画”一种，是由像和图混合组成的佛画集。

中国佛教画，创始于三国时的曹不兴，他见到康僧会所设佛像，便仪范写之。到东晋时，其弟子卫协，时称画圣。画有七佛图。卫协的弟子顾恺之，在瓦官寺壁画维摩像，时人捐十万钱争取一观。刘宋时有陆探微，梁时有张僧繇。旧时画法多系平面而无阴阳明暗之分，僧繇创为没骨皴法，不先以笔黑钩研而以色渲染。北齐时著名佛画家有曹仲达，隋有展子虔，唐初有尉迟乙僧等。到开元中吴道子集诸家之大成，为古代佛画第一人。其弟子以卢楞伽为最。中唐德宗时周昉创为水月观音之体。五代时贯休以画罗汉知名。其他如王齐翰等亦为名家。五代以前绘画佛教图画，都能庄严妙好，从形容仪范中体现佛菩萨清净端严，慈悲静穆的道德品质。宋代以后文人画兴，于是佛教画分为两种流派，其一继承隋唐规矩，不失尺度，如宋李公麟、马和之，明丁云鹏、仇英、商喜，清禹之鼎、丁观鹏等。其一则不拘绳墨，以古朴奇谲为高，如宋梁楷，明陈洪绶，清金农、罗聘等是。若就佛法言之，诡谲形态是画佛菩萨像所不应取法的。

版　刻

中国是发明造纸和印刷术最早的国家。公元前一世纪已有纸张出现。二世纪初，蔡伦改进了造纸方法，此后书籍全靠人们在纸上抄写来传播。到了八世纪前后，又发明了刻版印刷术，几百部几千部书可以一次印成，比过去手写时代，向前跃进了一大步。

寺院和佛教徒们很早就利用民间新兴的刻版印刷术，作为宣传佛教的工具。除了捺印的小块佛像以外，有时刻些大张佛像和律疏。唐末司空图为洛阳敬爱寺僧惠确写的雕刻律疏文，曾说印本共八百纸，可见那时已有寺院施舍用的律疏印本了。敦煌发现的公元868年(即唐咸通九年)王玠出资雕刻的卷子本《金刚经》，是现存最早的木刻印书，用纸七张缀合成卷。第一张扉画释迦牟尼佛说法图，刀法遒美，神态肃穆，是一幅接近版画成熟期的作品。这卷举世闻名的唐刻本，已于五十多年前被英国人斯坦因盗去，这是令人切齿痛恨的。

近年成都唐墓中出土了一张成都府卞家印的梵文陀罗尼经，中央刻一小佛像坐莲座上，外刻梵文经咒，咒文外又围刻小佛像。这是国内仅存的最古的唐刻本。那时成都是西南文化出版的中心。唐时刻印的书籍，只限于广大市民阶层常用的通俗书和佛教经典，这为两宋蜀本打下了良好的技术基础。公元971年(即北宋开宝四年)，宋朝政府派人到成都雕造大藏经五千余卷，这是一次规模巨大的出版工作，蜀本由此知名。

公元975年(即北宋开宝八年)，吴越国王钱俶倡刻的陀罗尼经(雷峰塔内藏经)，是现存最古的浙本，字体工整，和后来杭州刻的小字佛经相似。近年浙江龙泉塔下发现的北宋初年刻的佛经残叶，字体宽博，和南宋官版书相似。可见杭州和浙江其他地区从五代末年起，已有大批刻版技术熟练的工人在工作着。这就无怪北宋监本多数都是浙本了。宋时除浙本外，建本(福建建阳刻本)也颇有名。宋、金、元三朝中，浙江杭州、福建建阳、四川成都眉山、山西平阳(今山西临汾)是四个文化区，刻印了大量书籍，行销四方。元代道藏就是在平阳刻成的。其他各地也有一些书坊或私人刊刻了不少大字的小字的佛经和其他书籍，多有精工之品。

明清两朝的首都北京，也是全国性的刻藏中心。北藏、道藏、龙藏以及其他私家刻书，纸墨之精、雕刻之工、装璜之美，都是前所罕见的。所用的纸张，如棉纸、竹纸、开化纸、毛太纸等新品种也不断增加。

远在刻版印刷术大兴以前，中国木刻画就已经出现了。七世纪中叶，唐代玄奘法师以回锋纸印普贤菩萨像，布施四方。唐末王

玠刻的《金刚经》扉画，和敦煌发现的许多宗教画，艺术已渐趋纯熟。宋元刻本书的扉页画从宗教书籍发展到一般书籍。明代各地书肆刻印了大量佛经，几乎没有不附插图的。

公元1340年(即元至元六年)，湖北江陵资福寺刻的无闻和尚《金刚经注解》，卷首灵芝图和经注都用朱墨两色套印，这是现存最早的木刻套色刻本。十六世纪末吴兴、杭州、南京等地书肆也用朱墨和多色套印各种书籍，绚丽夺目。

刻版印刷是中国特殊文化艺术之一。各地寺院中保存着不少古代刊刻的具有文物价值的佛经和图书。这是中国文化遗产的一部分，理应妥善保存。对于图书和佛经，首先应当查明是什么年代、什么地方、什么人出资刊刻的，第二是确认装璜的形式，是卷子式、梵筴式、书册式。从这两方面审查其文物价值。具有文物价值应当保存的，便要确定每版的高度、宽度、每行字数，查明函数、册数、卷数、页数，注明完整或缺残情形。即使缺残不全，并不减损其文物价值。这是应当注意的。

大藏经

《大藏经》是汇合佛教一切经典成为一部全书的总称。古时也叫作“一切经”，又略称“藏经”。其内容主要是由经、律、论三部分组成，又称为“三藏经”，分别称为经藏、律藏和论藏。经是佛为指导弟子修行所说的理论；律是佛为他的信徒制定的日常生活所应遵守的规则；论是佛弟子们为阐明经的理论的著述。“藏”有容纳收藏的意义。

佛教三藏的分类，起源很早。相传佛灭不久，他的弟子们为了永久保存佛所说的教法，开始进行了遗教的结集，即通过会议的方式，把佛说的话加以统一固定下来。佛教的经藏是经过几次结集(编纂)会议才形成的。

在佛教传世二千五百年间，经典的流传大体上经过了背诵、书写、印刷三个时代。印度民族是惯于记忆的。他们最初结集三藏时，只是通过问答的形式，把佛所说的教法编成简短的语句，以便佛弟子们能够共同背诵而已。其后才有书写流传的作法。

我国现存汉译《大藏经》，是自后汉(公元第一世纪)以来，直接和间接从印度和西域各国输入的写在贝叶(贝多罗树叶)上的各种佛经原典翻译过来的。自汉至隋唐时代，都靠写本而流传。到了晚唐(九世纪时)才有佛经的刻本。现存唐咸通九年(868)王玠所刻的《金刚经》便是世界上一本最古的，并附有美丽版画的印刷书籍。

由于佛经的翻译越来越多，晋宋以后就产生了许多经录，记载历代佛经译本的卷数、译者、重译和异译等。在现存许多经录之中，以唐代智升的《开元释教录》最为精详。他把当时已经流传的佛经著录为五千零四十八卷，并用梁周嗣兴撰的《千字文》编号，每字一函(又称一帙)，每函约收佛经十卷。把五千零四十八卷，编为五百四十八函，用《千字文》的五百四十八字作为函号。这就完成了汉文《大藏经》的规模。

全部《大藏经》的雕版印刷，始于宋开宝年间(十世纪末)在四川成都雕刻，运到当时首都开封印刷的《开宝藏》，全藏刻版共有十三万块。每卷印成的式样是卷子式。当时政府为了贮藏这批大量的经版，特在都城内建造一所印经院，并委任了专人负责管理和印行。这种官版《大藏经》，主要是为颁给国内名山大寺和作为赠送各国的文化礼物而雕印的。无论刻字印刷以及所用纸张，都非常精美。由于《开宝藏》的刻成，大大促进了我国宋代新兴的印刷技术的发展。

自《开宝藏》雕成以后，因为可以大量印行，手写的佛经便逐渐减少。但是官版《大藏经》的请购手续有一定的限制，民间不容易普及，于是私刻藏经的风气日渐流行，后来出现了不少的私刻大藏经。

根据佛教文献记载，自宋以后，朝野所刻

《大藏经》共有二十次。宋代继《开宝藏》而刻的福州本《崇宁万寿大藏》和《毗卢大藏》,湖州本《思溪藏》,平江本《碛砂藏》;辽代有《契丹藏》;金代有山西《赵城藏》;元代有杭州《普宁藏》,北京《弘法藏》;明代有洪武刻的《南藏》,永乐刻的《北藏》。其中除《赵城藏》、《契丹藏》保存《开宝藏》的卷子式样外,馀皆梵筴摺本式。明代还有《武林藏》(相传刻于杭州昭庆寺)、《径山藏》等。《径山藏》刻于浙江余杭径山,发行于嘉兴,亦称《嘉兴藏》。因为这一藏的经本采取书本形式,一般称为"方册藏",大大便利了学者的应用。清初雍正、乾隆间北京还刻了一部《龙藏》,这是中国官版藏经最后的一部。这部藏经的经板还保存在北京柏林寺内(现已移贮于北京智化寺)。

以上这些《大藏经》都是雕板印刷的。因为历时久远,现在除清刻《龙藏》版本尚完整外,其他历代所刻《大藏经》的版本都不存在了。宋元藏经的印本流传到现在的也很少。1932年在西安曾发现一部宋刻《碛砂藏》,后来运到上海影印出版。在影印过程中,为了寻补这部《碛砂藏》中的缺本,又在山西赵城县广胜寺访得了一部金刻《大藏经》。因为是在赵城县发现的,通称《赵城藏》。

以上历代所刻的藏经,体积都很庞大,对于学者应用很不方便。清末明初,上海频伽精舍依日本弘教书院铅字排印本藏经,重用铅字排印,称为《频伽藏》。这是我国最初一部铅印《大藏经》。后来上海商务印书馆又影印了日本出版的铅字排印的《续藏经》。它的特色是专收过去未收入藏的大德著述,对于佛教各宗思想的研究提供了不少的便利。此外,清末各地刻经处,如金陵刻经处、扬州刻经处、常州天宁寺、北京刻经处等所刻的佛典也很多,可以汇成为"百衲本大藏经"。

《大藏经》的内容是非常丰富的。它是佛教及有关文化的一部大丛书。在《大藏经》里面,保存着现在印度久已失传的许多佛教经典,也包括了中国学者对于佛教义理所作的创造性的阐释。《大藏经》不仅是佛教徒研究佛学的重要典籍,也是一般学者研究古代东方文化非常重要的资料。

此外,在西藏地区,自唐宋以来,由梵文和汉文译成藏文的经典,也经过整理汇编成为西藏文《大藏经》。其中佛说的经律称为"甘珠尔";佛弟子及祖师的著作称为"丹珠尔"。自元以至近代分别在西藏的拉萨、日喀则、奈塘,甘肃的卓尼,四川的德格,北京,都有过多次刻本。西藏文《大藏经》的内容约十分之八是汉文藏经中所没有的,特别是密教部分。清代还将西藏文佛典译为蒙文、满文,刻成蒙文《大藏经》和满文《大藏经》。这种藏经流传稀少,甚为名贵。

在云南傣族地区流传着的上座部佛教,其佛经是用巴利文写的小乘三藏。一般还是用书写的方式流传,还没有雕刻的巴利文三藏经。

寺塔

中国最古的寺院是洛阳的白马寺,这是佛教最初传入汉地时,汉明帝为摄摩腾等创建的,但是现在这座寺院的建筑已经过后代多次重建。关于中国佛教建筑的最早记载,是《后汉书·陶谦传》所说:"笮融"大起浮图,上累金盘,下为重楼,又堂阁周回,可容三千许人"。所谓"上累金盘",就是用金属作的刹(刹是梵语"刹多罗"之略,义是土田,印度塔上立竿柱,也叫作"刹");所谓"重楼",就是多层木结构的高楼。这正是后来中国塔的基本式样。最早的佛寺建筑,是以塔为中轴线上的主体,而僧房散在其四围。后来的寺院,中轴线以殿堂为主体而塔建在附近了。

中国现存的最古佛寺建筑是五台山的南禅寺(建于公元783年)和佛光寺(建于公元857年)。佛光寺大殿是一座七开间的佛殿。殿中有三十几尊唐代佛像,梁柱间有唐代题字,壁上有唐代壁画。可以说,唐代四种艺术

集中保存在这里。

其次，河北蓟县独乐寺有一座结构精美的山门和一座高大的观音阁（均建于公元984年）。阁中奉有十一面观音像，高十六公尺。还有河北正定隆兴寺（建于公元971年）和山西大同善化寺。隆兴寺的主要建筑有大悲阁、左右侧楼、转轮藏殿、戒坛、牟尼殿、大觉六师殿及钟鼓楼。其中大觉六师殿和钟鼓楼已经倒塌了。大悲阁中供奉着高大的千手观音像。转轮藏是现存唯一的十世纪造的可以转动的大藏经架。牟尼殿中有优美的宋代壁画。善化寺是十一世纪中到十二世纪中叶建成的。现在还保存着四座主要建筑和五座次要建筑。大同下华严寺的薄伽教藏，原来是规模宏大的华严寺的藏经殿。殿中四壁保存着原来制作精巧的藏经橱。橱的上部有“天宫楼阁”。

山西赵城县的霍山广胜寺，是元代建筑（建于十四世纪），有上寺和下寺两部分。上寺有一座琉璃塔，是十五世纪建成的。

北京西山碧云寺是明代建筑。寺中殿堂、廊庑的布局是结合地形，并把泉石树木组织在内。大殿和菩萨殿保存着明代的精美塑像（经过清初修整，现已不存）。寺中有田字形罗汉堂和汉白玉砌成的金刚宝座塔，是清代修建的。寺内有明净的清池，涓涓的流泉，密茂的松柏。这种布局和浙江杭州的灵隐寺、江西庐山诸大寺院大致相同。

中国南方的寺院，多半依山布局，在建置上、风格上与北方寺院不同。院落虽比较局促，而寺外有茂林、有峰峦，气象仍显开阔。如峨眉山麓的报国寺、半山的万年寺、山顶的接引殿都如此。

在十四五世纪间，中国佛寺建筑上出现一种拱券式的砖结构殿堂，通称为“无梁殿”。如山西五台山显通寺、南京灵谷寺、宝华山隆昌寺中都有此种殿堂建筑。

清代修建的喇嘛寺，以北京雍和宫和承德的“外八庙”为最。雍和宫（建成于公元1735年）中法轮殿的殿脊形成金刚宝座塔的“五塔”形状。万福阁与左右两阁以飞桥相连。阁中供奉十八公尺高的弥勒佛立像。承德的外八庙是公元1713－1870年间陆续建成的。其建筑风格有模仿新疆维吾尔族形式的，有藏式的，也有汉族形式而带有西藏风趣的，兼收并蓄，多采多姿。

以上只叙述现存历代佛寺中具有代表性的建筑。各地还保存着不少宋、明建筑的佛寺，不能一一列举。在过去，僧众对于寺院的古建筑不很重视，不知爱护，不少古建筑在维修时被拆改，致使宝贵的文化遗产遭到破坏，是深为可惜的。

塔与寺几乎是同时存在的。中国塔的建筑形式丰富多彩。历史记载中的最大木塔是元魏时建造的洛阳永宁寺塔，高一千尺。百里以外便能望见。可惜这座塔建成不久便被焚毁了。现存最古的塔是公元520年建的河南嵩山嵩岳寺十二角十五层密檐式砖塔。塔身有用莲瓣作柱头和柱基的八角柱，有用狮子作主题的佛龛，有火焰形的券间，形式优美。自此以后，砖塔逐渐增加，木塔逐渐减少。到十世纪以后，新建的木塔已极为稀有了。

唐代以后的砖塔大概有两种类型：一种是形同木塔，层层相累，这可以叫作“多层塔”。一种是在一个高大的塔身上加多层密檐，这可以叫作“密檐塔”。此外还有单层的僧人墓塔。唐代的塔一般都是四方形的。多层塔是在塔的表面上表现出木结构的柱梁斗拱等。如西安慈恩寺大雁塔（公元652年），荐福寺的小雁塔，香积寺塔（公元681年），兴教寺的玄奘塔（公元669年）等都属此类。密檐塔一般不用柱梁斗拱等装饰，而轮廓线条呈现优美，如嵩山永泰寺塔和法王寺塔（八世纪建），云南昆明慧光寺塔和大理崇圣寺塔都是此类。墓塔中以山东长清灵岩寺的惠崇塔（七世纪前半建）为最典型。此类塔一般是两层重檐，顶上有砖或石制的刹。只有唐代嵩

山会善寺的净藏塔(公元745年建)是单层八角形的,塔身用砖砌出柱梁斗拱门窗等。

到十世纪以后,八角形的佛塔成为标准形式。建造方法也改变了过去外部用砖砌成筒形,内部用木楼梯、木楼板的方法,而是改用各种角度和相互交错的筒形券,把楼梯、楼板、龛室等砌成一个整体。山东长清灵岩寺的辟支塔,河北正定开元寺的料敌塔(公元1055年建),都是此种类型。河南开封六角形的繁塔(公元977年建),开始采用琉璃造的佛像和花纹处理塔面。其后开封祐国寺塔(公元1041-1048年建),俗称"铁塔",即采用二十八种琉璃面砖砌出墙面、门窗、柱梁、斗拱等,塔有十三层。河南济源延庆寺塔也是同一类型。宋代在长江流域也出现很多八角形塔。杭州灵隐寺大殿前有石雕双塔(公元960年造),高仅十公尺,而有九层,雕刻成仿木结构的形式。苏州报恩寺塔、杭州六和塔和保俶塔,都是用砖砌成的仿木结构形式的塔,檐椽部分杂用木料。至清代,这些塔的木檐椽多已朽败,修理时采用了不同的处理方法。重修后的报恩塔接近于原形;六和塔在塔身外加上一层木结构,极不相称;保俶塔只保存了塔身,形成了柱形塔。

中国现存的唯一木塔是山西应县佛宫寺的释迦塔(公元1056年建),全高六十六公尺,共有五层。河北涿县双塔(公元1090年建)是仿应县木塔建的砖塔。

辽代在河北中部以至辽宁等地出现了八角形的密檐塔。杰出的典型是北京天宁寺塔。这一类型曾被普遍应用。特殊的是福建泉州的双石塔(十三世纪三四十年代建),全部用石料仿木结构建成。四川宜宾的白塔(公元1102-1109年建)和洛阳白马寺塔(十二世纪后半期建),都保存唐代四方形密檐塔的风格。自此以后,密檐塔的风格变化繁多,难以尽述了。

元代由于西藏地区的佛教传入内地,在汉地出现了西藏式的瓶形塔。北京妙应寺的白塔(公元1271年建)是尼泊尔的工艺师阿尼哥所设计的,山西五台山塔院寺塔(公元1577年建)和北京北海公园的白塔(1651年建),都继承了这一类型。

中国现存的佛塔,大部分建于明清时代,在造型上,斗拱塔檐很纤细,环绕塔身如同环带。轮廓线也与以前不同。太原永祚寺的双塔,北京玉泉山塔(十八世纪建),便是这时期的多层塔的典型;北京八里庄慈寿寺塔(公元1576年建),是密檐塔的典型。唯有山西赵城县广胜寺的飞虹塔是用琉璃面砖装饰的,八角十三层,高四十公尺以上。北京玉泉山还有一座清代的小型琉璃塔。

明代出现了一种特殊的塔型,就是仿印度菩提伽耶金刚宝座(佛成道的地方)塔而设计的金刚宝座塔。云南昆明妙湛寺塔、北京五塔寺塔(公元1473年建)都是这一类。即在一长方形的高台上建立五座正方形的密檐塔。北京香山碧云寺有清代建立的金刚宝座塔,塔台上于五座密檐塔外加了两座瓶式塔。北京北郊黄寺,也有金刚宝座塔,那是第三世班禅的墓塔。正中是瓶式塔,四角有四座较小的八角密檐塔。中央塔身雕刻精美。

在我国各地除了佛塔之外,还有一种"文风塔",或叫作"文峰塔"。那是过去科举时代人们为了祈求本地方的文人能中试及第而建造的。这种塔一般都是仿照佛塔的形式。

中华人民共和国成立后,于1958年在北京西山建造了一座佛牙舍利塔,以备供奉释迦如来灵牙舍利,1964年落成。塔有十三层,高五十八公尺,采用传统的密檐形式,而在结构、刹顶方面,都有创新的地方。形势优美,颇为山林增色。

石 窟

佛教建筑有许多种类,石窟是其中最古的形式之一,在印度称为"石窟寺"。石窟本是佛教僧侣的住处,佛在世时就已经存在了。

一般石窟寺是开凿岩窟成一长方形，在入口的地方开着门和窗。石窟中间是僧侣集会的地方，两边是住房。后来发展成为两种形式：一种叫作“礼拜窟”，一种叫作“禅窟”。礼拜窟雕造佛像，供人瞻仰礼拜；禅窟主要是供比丘修禅居住的。礼拜石窟有作前后两室的，也有单独一室的。其入口处设有门，上面开窗采光。其平面有马蹄形的，有方形的。内部装饰有在石壁上雕凿佛像，也有在中心石柱上雕造佛龛、佛塔，也有在石窟四周作壁画的。印度现存的佛教石窟以公元前一、二世纪至公元五世纪时所造的阿旃陀石窟群为最著名。其建筑、雕刻和壁画都有很高的艺术价值。玄奘法师在《大唐西域记》(卷十一)中曾概括地把阿旃陀的位置、建筑、雕刻、民间传说等生动地记述下来。这些记述现在已成为记载印度阿旃陀石窟最宝贵的古代文献。

从公元四世纪到八世纪之间，印度佛教的建筑艺术向东传播。我国西北，如新疆的库车，甘肃的敦煌，山西的云冈，河南的龙门，河北的南、北响堂山等地现存的古代石窟，就是首先吸取了印度石窟造型艺术而建造的。敦煌石窟是我国现存比较完整的石窟群之一，它自北魏历隋唐五代宋元至清一千多年，共计开凿一千多窟。北魏洞窟形式都是模仿印度石窟的制度，前面入窟地方有一个“人”字形披间，是便于礼佛跪拜的前庭，窟的后半部有一个龛柱(中心柱)，是为礼拜的遵照印度习惯回旋巡礼用的。隋唐洞窟大约有两种：一是沿用北魏的龛柱形式，一是中央平广而三面有龛壁的形式。后来建造增多，为省工起见，把龛柱改成须弥座和屏风，别创一种洞窟的形式。

各时代石窟雕刻作品的鉴别，主要是从其面相、花纹、服装等加以观察。如六朝面相多是丰圆，后期较为瘦长。唐代都是颊丰颐满。衣纹最初用汉代传统的阴线刻法，后来兼采用西域的凸起线条，更发展成为直平阶梯式的衣纹。服饰一般是采用印度的装束，由单纯而逐渐演变为复杂。各个时代作品的这些特征，充分显示了我国过去劳动人民的创造天才。

在我国广大土地上，从新疆的库车、高昌，甘肃的敦煌、永靖，大同的云冈，义县的万佛堂，洛阳的龙门，太原的天龙山，邯郸的南、北响堂山，济南的千佛崖，南京的栖霞山，杭州的飞来峰，四川的广元、大足到云南的剑川，有一连串的石窟寺，分布在各个名胜地区，把我们的锦绣河山点缀得更为雄伟和富丽。这些石窟的雕塑、壁画等，是我国古代艺术家把传统的艺术和外来的影响密切结合起来而创造的珍品，具有独特的艺术风格。所有雕塑和绘画虽都以佛教故事作题材，但其中也有反映各个时代人间现实生活的画面，是研究中国古代史的宝贵资料。

在旧中国，由于政治腐败，文化落后，民不聊生，帝国主义者趁机千方百计掠夺我国的文化遗产。因此，许多石窟里的雕像、壁画等也成为他们窃取的对象。在许多石窟中，有些佛像的头部被凿下，有些壁画被刮去，成为他们国家博物馆中的陈列品。因此，我们今天到那些石窟寺(如山西天龙山，河北的南、北响堂山)去，到处见到断头折臂的雕像。这种摧残我国文化的恶劣行为，实在使我们痛恨不已；同时，更加激发我们尽心保护祖国文化遗产的责任感。

自中华人民共和国成立以来，党和政府已经颁布了一系列保护文物的法令和指示，各地许多石窟，都得到人民政府的保护。

金石文物

中国古代习惯在日用的金属器皿上刻铸文字，或是纪事，或是铭功，或是警戒，这叫作“金”。后来铭刻在碑碣上，或是墓志上，这叫作“石”。金石文字是研究古代历史和艺术的重要资料。佛教的金石文物，也不例外，不仅关系到佛教史实，也关系到一般社会的史实。

因此，佛教徒对于寺院中所保存的金石文物，要加以重视，妥善保存，不可任其毁坏，以免造成不可弥补的损失。

佛教寺院中所保存的“石”，便是寺碑和僧人墓塔碑。这些碑上都记有史实，是最原始的资料。自唐代以后，建石幢之风盛行。有为功德镌造的陀罗尼经幢，也有为纪念僧德的墓幢；有用汉文雕刻的，也有用梵文雕刻的。幢盖和幢座上往往有浮雕的人物，各时代有不同风格，都极精美。佛教寺院中所保存的“金”，便是钟、磬、炉、鼎之类，它们在铸造的技巧上，可以考察历代冶炼技术的进步。如北京大钟寺的大钟，明永乐年间造，钟的内外都铸有汉、梵经文，重约八万馀斤。法海寺的钟明正统年间造，钟内外铸有梵文经咒。各地寺院常有宋、元、明时代的铜钟或铁钟。这些都是极有价值的文物。

根据政府所颁布的关于保护文物的条件，寺院中可能有的文物，大约可分为下列各类：

第一、建筑 即古代建筑的殿堂和塔。

第二、绘画 即前代画家为寺院所作的各种绘画，殿堂的壁画，以及各种绣画、织画、漆画等。

第三、雕塑 即寺院古代雕塑的尊像，以及各种金、石、玉、竹、木、骨、角、牙、陶、瓷等雕刻的器皿或艺术品。

第四、铭刻 即一切金、石、玉、竹、木、砖、瓦等之有文字铭记的，碑刻、经幢等也属于此类。

第五、图书 这一类文物在寺院中最为丰富，往往被忽略或轻视。所谓图书，即完整的藏经和残缺零本的藏经，古版本佛经，其中常有珍贵的孤本或绝本。特别是抄本佛经和书籍，往往是极有历史价值或研究价值的文献。此外，寺院的谱录、志书、档案、戒牒、法卷、简牍，以及音乐歌赞的谱录，也都有历史价值，应当保存。至于名人的法书、墨迹，珍贵的金石拓本，古刻经的版片，由东南亚国家传入的贝叶经（应当确定其文字），也都属于图书之类。

第六、货币 即古代的货币或钞券。

第七、舆服 即有历史价值的衣裳、佩带、冠履、饰物、丝棉麻织物和刺绣品。但是关于这些衣物的时代必须研究确切，决不可强加附会，致招嫌讥。如国清寺传说的智者大师的袈裟，并不是隋代之物。应当考定其确切年代，辨别其真伪，才有历史价值。

第八、器具 凡是法器、乐器、仪器、家具等，如古代的橱柜、几椅等类。

以上所举的只是简单介绍，未曾提到的还有很多，要在具体仔细的审查之中，正确分析，从时代和艺术上评定其文物价值，避免错误和浮夸，作好保护文物的工作。否则很可能把没有文物价值的东西保留下来，而有文物价值的东西反被破坏了。佛教徒应当从爱国主义的精神出发，保护寺院中从古代遗留下来的文化遗产。

佛曲

佛曲是佛教徒在举行宗教仪式时所歌咏的曲调。中国汉地佛曲的发展，是由梵呗开始的。梵是印度语“梵览摩”之略，义是清净。呗是印度语“呗匿”之略，义是赞颂或歌咏。印度婆罗门自称为梵天的苗裔，因此习惯指印度为梵，如古印度文为梵文。梵呗就是模仿印度的曲调创为新声，用汉语来歌唱。首先创始的是曹魏陈思王曹植在东阿县（在今山东省）的鱼山删治《瑞应本起经》，制成鱼山呗。《高僧传》（卷一五）中说这种呗“传声三千有馀，在契则四十有二”。一契便是一个曲调，四十二契便是四十二个曲调联奏。同时在吴国，支谦从《无量寿经》、《中本起经》制成菩萨连句梵呗三契；康僧会传泥洹呗。东晋建业（今南京）建初寺支昙籥制六言梵呗。他的弟子法等于东安严公讲经时，作三契经竟。严公说：“如此读经，不减发讲。”便散席。第

二日才另开题。可见当时虽有曲调，所歌唱的词句却就是经文。三契经便是歌唱三段经文。宋时有僧饶善《三本起》及《须大拏》。每清响一举，道俗倾心。齐时有僧辩传《古维摩》一契、《瑞应》七言偈一契，最是命家之作。僧辩的弟子慧忍制《瑞应》四十二契。《乐府诗集》卷七十八杂曲歌辞有齐王融《法寿乐歌》十二首：一、歌本处，二、歌灵瑞，三、歌下生，四、歌田游，五、歌在宫，六、歌出家，七、歌得道，八、歌宝树，九、歌贤众，十、歌学徒，十一、歌供具，十二、歌福应。每首均五言八句，显然是歌颂释迦如来一生事迹。现在虽不知其曲调，无疑是用梵呗来歌唱的。到了隋代由于西域交通的开展，西域方面的佛教音乐也随着传入中土。《隋书·音乐志》(卷十五)中记西凉音乐说："吕光、沮渠蒙逊等据有凉州，变龟兹声为之，号为秦汉伎。魏太武既平河西，得之，谓之西凉乐；至魏周之际，遂谓之国伎。"又说："胡戎歌非汉魏遗曲，故其乐器声调悉与书史不同。"所载歌曲中有"于阗佛曲"。《唐会要》卷三十也说："吕光破龟兹得其声。"又说：天宝十三载七月十日大乐署改诸乐名，龟兹佛曲改为"金华洞真"。急龟兹佛曲改为"急金华洞真"。

陈旸《乐书》卷一百十九叙"胡曲调"，记录唐代乐府曲调有"普光佛曲"、"弥勒佛曲"、"日光明佛曲"、"大威德佛曲"、"如来藏佛曲"，"药师琉璃光佛曲"、"无威感德佛曲"、"龟兹佛曲"、"释迦牟尼佛曲"、"宝花步佛曲"、"观法会佛曲"、"帝释幢佛曲"、"妙花佛曲"、"无光意佛曲"、"阿弥陀佛曲"、"烧香佛曲"、"十地佛曲"、"摩尼佛曲"，"苏密七俱陀佛曲"、"日光腾佛曲"、"弥勒佛曲"、"观音佛曲"、"永宁佛曲"、"文德佛曲"、"娑罗树佛曲"、"迁里佛曲"，凡二十六曲。这些佛曲在当时寺院中举行宗教仪式时如何实际应用，现在还无资料可考。现存的唐代佛教歌赞资料有善导《转经行道愿往生净土法事赞》、《依观经等明般舟三昧行道往生赞》和法照撰的《净土五会念佛诵经观行义》、《净土五会念佛略法事仪赞》。这些赞文都是五言或七言句，间用三、四、三言句。每首赞后有和声。和声的词一般是三字。法照所用和声有五字的。首唱者为"赞头"，和声者为"赞众"。所用曲调，疑仍是梵呗的声调。唐代变文也多是七言句和五言句，间有三、三、四言句的。有的注有"平"、"侧"字样。"平"是平声调；"侧"是仄声调，但其曲韵当与善导、法照所撰赞文相同，也是梵呗的音韵。敦煌经卷所载唐代佛曲有《悉昙颂》、《五更转》、《十二时》等调，内容多半是赞叹大乘教理、赞叹禅宗修行、赞叹南宗顿门等。但是，这些曲调的实际应用情形也还难以考定。

宋代流传下来的，如宗镜禅师撰《销释真空科仪》，普明禅师撰《香山宝卷》也都是七言句的歌辞，其中尚未有曲调。元中山人刘居士所撰《印山偈》、《观音偈》、《菩提偈》，其中有"侧吟"、"平吟"、"自来吟"，都是七言四句或八句偈，中间加有"临江仙"曲调。自从元代南北曲盛行以后，佛教的歌赞全采用了南北曲调。明成祖于永乐十五年至十八年(1417－1420)编《诸佛世尊如来菩萨尊者名称歌曲》五十卷，就是采用南北曲的各种曲调填写的。其中前半部是散曲，后半部是套曲。散曲中有"普天乐"、"锦上花"、"凤鸾吟"、"尧民歌"、"庆原真"、"醉太平"、"喜江南"、"青玉乐"、"梅花酒"、"喜人心"、"早香词"、"叨叨令"、"圣药王"、"寄生草"、"梧叶儿"、"画锦堂"、"梧桐"、"滴嘀金"、"王娇枝"、"绛都春"、"画眉序"、"驻马听"、"步步娇"、"园林好"、"沉醉东风"、"彩凤吟"、"声声喜"、"桃红菊"、"锦衣香"等三十曲。但是这些歌曲并未通行。

现在一般佛教音乐中所用的南北曲调，近二百曲。通常用的是六句赞，它的曲调是"华严会"。此外香赞还有多种，如"挂金锁"(戒定真香)、"花里串豆"(心然五分)、"豆叶黄"(戒定香解脱香)、"一绽金"(香供养)等。

十供养赞有三种调：一“望江南”（香供养）、二“柳含烟”（虔诚献香花）、三“金字经”（戒香定香与慧香）。三宝赞和十地赞的曲调是“柳含烟”，西方赞的曲调是“金砖落井”，开经偈的曲调是“破荷叶”。“寄生草”、“浪淘沙”二调也是最常用的。

此外，在个别地区的佛寺中，如四川峨眉、山西五台、陕西西安、河北蔚县、福建福州等地，保存着自元明流传下来的曲调。这些佛曲都是采用唐宋的燕乐风格或元代曲调而编成的，其中包括词谱、曲谱、南曲、北曲、佛曲、俗曲，并且有不少民间失传的曲谱。因此，佛教界应当珍视这些佛教乐曲，不但要把这些曲谱保存下来，而且更应传习和整理，使之流传下去，以丰富我国的音乐。

变文、宝卷

唐代寺院中盛行一种“俗讲”。日本圆仁《入唐求法巡礼记》中说：当时长安有名的俗讲法师，左街有海岸、礼虚、齐高、光影四人，右街有文溆及其他二人。其中文溆最有名。赵璘《因话录》说：“听者填咽寺舍，瞻礼崇拜，呼为和尚教坊。仿其声调，以为歌曲。”段文节《乐府杂录》说：“其声宛畅，感动里人。”《卢氏杂说》（《太平广记》卷二〇四引）说：“唐文宗采文溆讲声为曲子，号‘文溆子’。”可见俗讲是用说唱体的俗讲话本，叫作“变文”；其自己编写的说唱文字以演绎经中义理的，叫作“讲经文”。至于将经中故事绘成图画的，叫作“变相”。讲唱变文或讲经文，也叫作“转”。“转变”时也可展开“变相”，使听者易于了解，更受感动。敦煌写经中的《降魔变文》，叙舍利弗降六师的故事，其卷子背后即画有舍利弗与劳度差斗圣的变相（此卷现藏法国巴黎博物馆），每段图画都和变文相应。其后逐渐发展，俗讲中也采纳一些民间传说和历史故事，如《舜子变》、《伍子胥变》、《王昭君变》等。更后则此等俗讲不限于俗讲法师，而民间艺人也可以唱变文了。《全唐诗》载唐末吉师老《看蜀女转昭君变诗》说：“檀口解知千载事，清词堪叹九秋文。翠眉颦处楚边月，画卷开时塞外云。”这就说明当时已有妇女用变相、变文合起来清唱王昭君故事的事实了。

变文的唱词，一般是七言为主而间杂以三言，也有少数间杂五言或六言的。说词是散文白话，也有用当时流行的骈体文来描状人情，形容物态的。如《降魔变》、《维摩经变》等，文采极为圆熟纯炼，流利生动。往往从数十字经文而渲染夸张成为千数百字。其宏伟的体制，描状的活泼，词藻的绚丽，想象的丰富，诚可为俗文学中的杰作。其中不少的作品包含有浓厚的生活气息，如《目莲变文》显出伟大的母子之爱，而描写地狱的恐怖，正是以封建社会中阶级压迫的现实生活为基础的。这些作品在当时起到了鼓舞人民同黑暗现实作斗争的勇气和信心。

讲唱变文或讲经文，既是说唱体制，唱时似乎有音乐伴唱。变文唱词中往往注有“平”、“侧”、“断”等字，可能是指唱时用平调、侧调或断调而言。变文也有只是散文体，有说无唱的，这大概不须音乐为伴了。

自宋真宗时（998－1020）明令禁止僧人讲唱变文，其后这些变义、讲经文的作品便逐渐失传了。直到1900年在敦煌石室发现唐人写经，变文才发现出来。现在《敦煌变文集》汇集了敦煌经卷中所存的变文七十八篇，是研究变文的丰富资料。

在宋代讲唱变文既被禁止，同时禅宗又特别兴盛，由于群众对于这一文字的爱好于是僧人讲唱便以另一形态出现于瓦子的讲说场中。这时有所谓“谈经”的，有所谓“说诨”的，有所谓“说参请”的。吴自牧《梦粱录》卷二十说：“谈经者谓演说佛书，说参请者谓宾主参禅悟道事，又有说诨经者。”周密《武林旧事·诸色伎艺人》条记：“说经、诨经、长啸和尚以下十七人。”所谓“谈经”等，当然是讲唱变文的发展。可惜宋代这些作品今已失传，难

以详考了。

再后便由谈经、诨经发展成为“宝卷”。也可以说“宝卷”是变文的嫡派子孙。现在通行的宝卷中以《香山宝卷》为最古，是宋徽宗崇宁二年(1103)普明禅师作。但是宋时谈经是否即以宝卷为话本，还难以确定。此外有《销释真空宝卷》是讲说《金刚经》的；《目莲救母出地狱升天宝卷》显然是《目莲变文》的发展。这二种现存有元明人抄本，可见作品是很早的。然而宝卷文学却远不如唐时变文文学的恢弘绚烂。特别是明末会道门利用宝卷作为宣传工具，于是宝卷的内容就更加低落。降至清代，一般宝卷都是宣传封建迷信，内容既极为庸俗，文字也无足观了。

佛 教 史 略

后汉佛教

佛教最初传入汉土，确实年代已难稽考。但古来佛教徒间流传着汉明求法、佛教初传的史话。曹魏鱼豢所撰《魏略·西戎传》说："昔汉哀帝元寿元年(公元前二年)，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授浮屠经。"其后《世说新语·文学篇》刘孝标注，《魏书·释老志》等也引用此文，而略有出入。如《魏书》作博士秦景宪。唐法琳《辩正论》又作秦景至月氏，其王令太子口授浮屠经，有类赵宋董逌《广川画跋》卷二所引《晋中经》之说。东晋哀帝兴宁三年(365)习凿齿与道安书说："自大教东流，四百余年矣。"其后王谧答桓玄书也说："大法宣流为日谅久，年逾四百，历代有三。"又刘宋宗炳《明佛论》说："刘向《列仙(传)叙》七十四人在佛经"；《世说新语·文学篇》刘注也依据《列仙传》说："如此即汉成、哀之间(公元前 32 - 1)已有经矣。"这些皆是泛指西汉末年而言。

汉明帝永平十年(67)佛教传来说。一般略谓：永平七年(64)，明帝夜梦金人飞行殿庭，明晨问于群臣。太史傅毅答说：西方有神，其名曰佛；陛下所梦恐怕就是他。帝就派遣中郎将蔡愔、秦景、博士王遵等十八人去西域，访求佛道。十年(67)蔡愔等于大月氏国遇沙门迦叶摩腾、竺法兰两人，并得佛像经卷，用白马驮着共还洛阳。帝特为建立精舍给他们居住，称做白马寺。于是摩腾共法兰在寺里译出《四十二章经》。这几乎是汉地佛教初传的普遍传说，从西晋以来就流传于佛教徒间。

佛教传入中国之后，到了后汉末叶桓灵二帝的时代(147 - 189)，记载才逐渐翔实，史料也逐渐丰富。其时西域的佛教学者相继来到中国，如安世高、安玄从安息来，支娄迦谶、支曜从月氏来，竺佛朔从天竺来，康孟详从康居来。由此译事渐盛，法事也渐兴。

后汉末期的佛典翻译事业，主要开始于安世高。安世高来华的年代，后于明帝永平年间大约九十年。他从桓帝建和二年(148)到灵帝建宁四年(171)的二十余年间，译出《安般守意经》、《阴持入经》、《大十二门经》、《小十二门经》和《百六十品经》等。世高所译经典，《出三藏记集》根据《安录》作三十五部，《高僧传》作三十九部。后来《历代三宝记》把世高所译增加到一百七十六部，《开元释教录》加以删削仍然有九十五部，而且《三宝记》著录菩萨乘的经典很多，均不足置信。世高是精通阿毗昙学和禅经的学者，因此，所译经典以关于禅法的典籍为主，间及阿毗昙学。如《大、小十二门》、《修行道地》、《五十校计》，都是禅经(《五十校计》因一名《明度五十校计》，后人误编入《大集经》中，实与《大集》无关)，而《大、小安般守意》尤其是中土最初盛传的禅法。关于阿毗昙学的译籍，《出三藏记

集》著录《五法经》、《阿毗昙五法经》，其实是一种，说明声闻乘五位即色、意(心)、所念(心所)、别离意行(不相应行)及无为的。又著录《阿毗昙九十八结经》，是解释见惑十使、思惑八十八使的(依道安说，此书还不能确定是世高所译或所撰)。其他典籍大都是《四阿含》中一部分的异译。有人说中国南方佛教的传播是由于世高避关洛的扰乱前往江南，确否虽不容易判知，然而依康僧会的《安般守意经序》说，世高的禅学和他的译籍早已弘布于南方，却是事实。

支娄迦谶(简称支谶)，于桓帝末年(《高僧传》作灵帝时)来到洛阳，不久就通华言，在灵帝光和(178)、中平间(184)译出《般若道行经》、《般舟三昧经》、《首楞严三昧经》等。支谶所译经典，《出三藏记集》作十四部，但其中《伅真陀罗王经》、《光明三昧经》是《安录》所无，而僧祐依《旧录》和《别录》补充的。这些译典都系菩萨乘，即后世所分《般若》、《宝积》、《大集》、《华严》、《涅槃》五大部中一部分的异译，其最重要的是《道行般若波罗蜜经》，实系《般若经》的第一译，为中土般若学的嚆矢。《般舟》、《首楞严》都是菩萨乘禅经。

和安世高、支谶两大译师同时的竺佛朔、安玄、支曜、康孟详等人，也都各有传译。除上述西域译人之外，汉土沙门严佛调也是杰出的参与译事的人。佛调亲受教于安世高，《出三藏记集》著录他撰有《十慧》一卷，下注"或云《沙弥十慧章句序》，佛调虽然曾经参与世高的讲次，《十慧》却没有深闻，所以发愤作《十慧》章句。谢敷的《安般守意经序》有"建《十慧》以入微"一语。又《安般守意经》中有所谓"十黠"即数息、相随、止、观、还、静四谛，"十慧"似即"十黠"的异译，而《十慧章句》是敷陈世高安般法门之作。

后汉末期汉地对于佛教的信奉，首先是宫廷的奉佛。由于黄老之学和神仙方技已受到皇室崇奉，佛教初传入汉土，适逢其会，一方面它的教理被认为"清虚无为"，可和黄老之学并论；一方面"佛"被认为不过是一种大神。而且中土初传佛教的斋忏等仪式，效法祠祀，也为汉代帝王所好尚。如《后汉纪》有关于楚王英的记载说："英好游侠，交通宾客，晚节喜黄老，修浮屠祠。"明帝永平八年(65)诏令天下死罪可以纳缣请赎，楚王英奉送缣帛以赎愆罪，明帝答诏说："楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，有何嫌惧而赎其罪?"可见佛教在当时只当作祠祀的一种。到了桓帝时，更在宫禁中铸黄金浮图(浮屠)、老子像，亲自在濯龙宫中设华盖的座位，用郊天的音乐奉事他。如《后汉书·西域传》说："楚王英始盛斋戒之祀，桓帝又修华盖之饰。"又延熹七年(164)，襄楷上书，有"闻宫中立黄老、浮屠之祠"等语。这都可说明后汉末宫廷奉佛的情况。

其次，一般社会的奉佛，也已开始。汉人由信佛而出家修道的，如赞宁《僧史略》卷上《东夏出家》题下，有"汉明帝听阳城侯刘峻等出家，僧之始也；洛阳妇女阿潘等出家，尼之始也"等语。《高僧传·佛图澄传》中，有"往汉明感梦，初传其道，唯听西域人得立寺都邑以奉其神，其汉人皆不得出家"等语，似乎其时已经有汉人出家，然后才有此项禁令。而汉人出家为沙门见于载籍的，是从严佛调开始，如《出三藏记集·安玄传》中称"沙门严佛调"，又说他"出家修道"；《出三藏记集》又转载《沙弥十慧章句序》，下题"严阿祇黎(即阿奢黎)浮调所造"。然而《释氏稽古略》说，在佛调以后八、九十年的朱士行，是汉土最初为沙门的；《历代三宝记》也称佛调为清信士。这大概是因为从汉代以来，虽然佛法已经流行，但道风未纯，比丘出家只以剪落须发作区别，未禀律仪；到魏嘉平二年(249)，中天竺沙门昙柯迦罗(法时)来到洛阳，建立羯磨法，创行受戒，中土才有正式的沙门，而登坛受戒的朱士行为最早，因此把他作为中土沙门之始。

同时，民间建寺造像开始。《后汉书·西域传》中叙述桓帝奉佛之后说，"百姓稍有奉

佛者,后遂转盛”,可见当时民间的奉佛也由少数而逐渐增多;但其具体情况,只笮融奉佛一事见于现存的文献。据《后汉书·陶谦传》和《吴志·刘繇传》说:献帝时,丹阳人笮融聚众数百人,往依徐州牧陶谦,谦使督广陵、下邳、彭城三郡的运漕。融于是断三郡的委输,“大起浮屠寺,上累金盘,下为重楼,又堂阁周回可容三千余人。作黄金涂像,衣以锦彩。每浴佛辄多设饮饭,布席于路,其有就席及观者且万余人”。又依《出三藏记集》所载《般舟三昧经记》载,说明献帝时洛阳也有佛寺。从《吴志·刘繇传》所述笮融事看起来,后汉末民间的奉佛,有其种种原因,这和宫廷中只以求长寿祈福为目的者有所不同。

三 国 佛 教

三国佛教,包括公元220-265年间魏吴蜀三国时代的佛教。其中,魏继后汉,建都洛阳,一切文化都承后汉的余绪,所以魏代的佛教也可说是后汉佛教的延长。在这个时期,有天竺、安息、康居等国的沙门昙柯迦罗、昙谛、康僧铠等,先后来到洛阳,从事经典的翻译。魏明帝(227-239)曾大起浮屠(见《魏书·释老志》),陈思王曹植也喜读佛经,并创作梵呗。吴据江南,建都建业。佛教由中原辗转传入。当时支谦、康僧会等先后入吴。孙权闻支谦以经中深义,拜为博士,令和韦昭等一同辅导东宫(见《出三藏记集》卷十三)。又康僧会感得舍利,使孙权为之建寺塔,号建初寺。尚书令阚译答孙权问:评比三教的高下而推尊佛法(《广弘明集》卷一引《吴书》)。后来孙权之孙孙皓即位,将要毁坏佛寺,污秽佛像,因康僧会说法感化,终于从受五戒。蜀僻处西偏,旧录相传有蜀《首楞严》二卷,蜀《普曜经》二卷(《出三藏记集》卷二),似乎已流传佛教,但这两部在蜀流传的经久已逸失,其详未见记载,所以历代经录中只有魏、吴录,而无蜀录。

戒律的传来,是三国时代佛教中重大的事件。先是魏境虽有佛法流行,然而僧众只是剪除头发,也没有禀受归戒,所有斋供礼仪咸取法于传统的祠祀。到了魏废帝嘉平二年(250),中天竺律学沙门昙柯迦罗(此云法时)游化洛阳,主张一切行为应遵佛制,于是洛阳僧众共请译出戒律。迦罗恐律文繁广,不能为大众所接受,因而译出《僧祇戒心》,即摩诃僧祇部的戒本一卷,又邀请当地的梵僧举行受戒的羯磨来传戒。这是中土有戒律受戒之始,后世即以迦罗为律宗的始祖。当时又有安息国沙门昙谛(此云法实),也长于律学,于魏高贵乡公正元二年(255)来到洛阳,在白马寺译出《昙无德(法藏)羯磨》一卷,此书即一直在中土流行。因它原出昙无德部的广律,即《四分律》,后来中土的律宗独尊《四分》,和它有关。当时开始依此羯磨而受戒的有朱士行等人,一般即以士行为中土出家沙门的开始。

魏代的译师,除昙柯迦罗、昙谛之外,还有康居沙门康僧铠,于嘉平末年来到洛阳,译出《郁伽长者所问经》一卷、《无量寿经》二卷等四部。又有龟兹沙门帛延,于高贵乡公甘露三年(258)来洛,译出《无量清净平等觉经》二卷、《叉须赖经》一卷、《菩萨修行经》一卷、《除灾患经》一卷、《首楞严经》二卷等七部。此外还有安息沙门安法贤,在魏代译出《罗摩伽经》三卷、《大般涅槃经》二卷,翻译年代不详,其书也都阙失。

吴代的译经,开始于武昌,大盛于建业。译人有维祇难、竺将(一作律)炎、支谦、康僧会、支疆梁接等五人。维祇难为天竺沙门,于孙权黄武三年(224)携《法句经》的梵本来到武昌,由他的同伴竺将炎与支谦共同译出二卷。后经校订(现存)。竺将炎后又于黄龙二年(230),在杨都(建业)为孙权译出《三摩竭经》、《佛医经》各一卷(现存),就中《佛医经》是和支谦共译的。支谦是这一时代的译经大

师，先世本月支人，他的祖父法度在后汉灵帝(168－189)时，率领国人数百东来归化，支谦即生在中国。早年受业于支谶的弟子支亮，汉献帝末年，避乱到武昌，更入建业，一直到吴废帝亮建兴年中(252－253)，专以译经为务。所译广泛涉及大小乘经律，包括大乘《般若》、《宝积》、《大集》等经凡八十八部一百十八卷，现存五十一部六十九卷(此据《开元释教录》卷二)。其中重要的译典，有《维摩诘经》二卷、《大明度无极经》四卷、《太子瑞应本起经》二卷等。后汉支谶原传弘方等般若之学，译出的《道行船若经》十卷和《首楞严三昧经》二卷(已佚)，盛行于魏晋之间。支谦继承支谶的思想体系，改译《道行》为《明度》，文体亦变冗涩为简洁流利。纯用意译，即向来不翻的真言也没有例外(如《无量门微密持经》的八字真言)。又曾为他自己所译的《了本生死经》作注，为经注的最早之作(《出三藏记集》卷六、十三)。康僧会的祖先是康居人，世居天竺，他的父亲因经商迁到交阯，僧会年十余岁时出家，明解三藏。赤乌十年(247)来到建业，先后译出《六度集经》九卷(现存)和《吴品经》(《般若》五卷，已佚)等。他又著有《安般守意》、《法镜》、《道树》三经的注解，并且都作了序文。他早年从陈慧等传承安世高"安般"之学，在《安般序》中论述心的溢荡由于内外六情而起，须修"安般"，即数息、随、止、观、还、净六行以治之。这是僧会学说的要点。支彊梁接(正无畏)于吴废帝亮五凤二年(255)，在交州译出《法华三昧经》，即《正法华经》六卷(已佚)，为《法华经》的第一译。此外，失译诸经在古、旧录中被认为是出于魏吴时代的有八十七部(《开元录》卷二)。

这一时期中，中土沙门开始西行求法者，即朱士行其人。士行，颍州人，出家以后，研钻《般若》。以此经旧译文义不贯，难以通讲，常慨叹其翻译未善，又闻西域有更完备的《大品经》，乃誓志西行寻求，以甘露五年(260)从雍州(在现今陕西省长安县西北)出发，越过流沙，到了于田(今新疆和田，当时大乘经教盛行)，写得《大品般若》的梵本九十章六十余万言，于晋武帝太康三年(282)遣弟子弗如檀(译云法饶)等十人送回洛阳，后于元康元年(291)由竺叔兰译出，名《放光般若经》。他本人即留在于田，到了八十岁圆寂。

三国时代佛教的传弘，虽然范围还不广阔，但已逐渐和固有的文化相结合。如支谦、康僧会都是祖籍西域而生于汉地，深受汉地文化的影响，在他们的译籍里，不但文辞典雅，并且自由运用老氏的成语，以表达佛教思想。其次，支谦依《无量寿经》和《中本起经》制作连句梵呗三契，康僧会也依《双卷泥洹》制泥洹梵呗一契。他们都创作歌咏经中故事的赞颂声调，通于乐曲。旧传康僧会来到吴地传播佛教时，还带来印度佛教画本，当时画家曹不兴，即据以绘画佛像，成为名家。这些都对佛教的传播有大影响。至于寺塔的建筑、佛像的雕塑，也各具备一些规模，只是遗物不存，难言其详了。

西晋佛教

西晋佛教，是说从晋武帝泰始元年(265)到愍帝建兴四年(316)建都在洛阳，共五十一年间的佛教。在这个时期，著名的佛教学者竺法护、安法钦、彊梁娄至等人分别在敦煌、洛阳、天水、长安、嵩山、陈留、淮阳、相州、广州等地，或翻译经典、或弘传教义，或从事其他佛教活动，因此佛教比起前代来有了相当的发展。

西晋佛教的活动，主要还是译经。这一期间从事译经的国内外沙门及优婆塞共十二人。其中最突出的是竺法护。他本来是月支人，世代住在敦煌郡(今甘肃省敦煌县)。此外，在洛阳有安法钦、法立、法炬，陈留(今河南省陈留县)有无罗叉(一作无叉罗)、竺叔兰，广州有彊梁娄至，关中(今陕西省地方)有

帛远、聂承远、聂道真、支法度、若罗严。他们所译出的经、律和集传等共二百七十五部，加上新旧各种失译人的经典五十八部，合计三百三十三部。竺法护早年跟随他的师父竺高座到过西域，获得《贤劫》、《大哀》、《法华》、《普曜》等经的梵本共一百六十五部。泰始二年(266)他从敦煌到长安，后到洛阳，又到江左，沿路带着经典传译，未尝暂停。他的译业最盛时期是从武帝太康到惠帝元康二十年间(280－299)，所译出的大小三藏经典共一百五十四部(此据《出三藏记集》卷二，《开元释教录》作一百七十五部)。现存《光赞般若波罗蜜经》十卷、《正法华经》十卷、《渐备一切智德经》五卷、《普曜经》八卷等八十六部。

经常襄助法护翻译的，有优婆塞聂承远、聂道真父子，他们都长于梵学。承远明练有才，对于法护译经文句多所参正，并担任笔受。他后来在惠帝时(290－306)自译《超日明三昧经》二卷和《越难经》一卷二部(现存)。其中《超日明经》，即删订法护先译而成。道真从太康初到永嘉末(280－312)，谘承法护笔受；法护圆寂后，自译《无垢施菩萨分别应辩经》一卷(现存)等二十余部。法护的弟子，还有竺法乘、竺法行、竺法存。法护于太康五年(284)译出《修行道地经》七卷(现存)等，法乘也曾参加笔受。

在法护译出《光赞经》后六年，即元康元年(291)，又有无罗叉和竺叔兰在陈留仓水南寺译出《放光般若经》二十卷(现存)。它的原本是朱士行在于田写得，而由其弟子弗如檀(法饶)等送回汉地的。沙门无罗叉，于田人，稽古多学。竺叔兰本天竺人，生在河南，善梵晋语。他们译出的《放光般若》是《大品般若》的第二译，后来太安二年(303)沙门竺法寂(此据《放光经记》)和竺叔兰为之考校书写成为定本。叔兰后在洛阳自译《异毗摩罗诘经》三卷、《首愣严经》二卷二部，其书都佚。

帛远，字法祖，河内人，博学多闻，通梵晋语，于方等经深有研究。时在长安建造佛寺，从事讲习。后来在陇西(今甘肃省地方)译有《菩萨逝经》一卷、《菩萨修行经》一卷、《佛般泥洹经》二卷、《大爱道般泥洹经》一卷、《贤者五福德经》一卷等十六部(上述五部现存)。此外，有彊梁娄至，西域人，于武帝太康二年(281)在广州译《十二游经》一卷一部。又安法钦，安息人，于同年迄惠帝光熙元年(281－306)在洛阳译《道神足无极变化经》四卷、《阿育王传》七卷等五部。沙门支法度，在惠帝永宁元年(301)，译出《逝童子经》一卷、《善生子经》一卷等四部(上述二部现存)。又有外国沙门若罗严，译出《时非时经》一部(现存)。

对西晋一代主要的译人、译籍，后世已有所品评。如道安在《合放光光赞略解序》中(载《出三藏记集》卷七)评竺法护的《光赞》译本："言准天竺，事不加饰，悉则悉矣，而辞质胜文也。"这是说《光赞》纯用直译，文辞粗糙。评无罗叉、竺叔兰的《放光》译本："言少事约，删削复重，事事显炳，然易观也，而从约必有所遗。"在《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》中(同上卷八)评无罗叉说："斲凿之巧者也，巧则巧矣，惧窍成而混沌终矣。"这是说《放光》兼用节译和意译，删削过甚，意义必定有所遗漏。僧肇在《维摩经序》中(同上)评竺叔兰所译《异毗摩罗诘经》："理滞于文，常惧玄宗堕于译人。"总之，西晋一代的佛典翻译，还没有成熟，所以后世研诵者不多。

西晋的佛教义学，继承后汉、三国，以方等、般若为正宗，这在当时几位著名译人的译籍里可以看得出来。如竺法护，虽然译出许多重要典籍，但他的中心思想仍是继承支谶、支谦传弘方等、般若之学的，他的译出《光赞》，和支谶译在《道行》、支谦译出《明度》，是一脉相承的。他还译出以般若性空为基础的《贤劫》八卷、《大哀》八卷、《密迹》七卷、《持心》四卷、《海龙王》四卷、《等集众德三昧》三卷、《大善权》二卷等方等经典，并且曾经抽译龙树的《十住毗婆沙论》。总之，他的译业，主要是在于弘扬般若性空的典籍的。同时无罗

叉、竺叔兰继承朱士行的遗志，他们译出的《放光》，即盛行于当时。淮阳支孝龙，常钻研《小品》以为心要。他获得叔兰刚译出的《放光》，阅读旬余，便从事敷讲。后来河内帛法祚（帛法祖之弟）作了一部《放光》的注解，其书不传。卫士度略出《道行》，也在此时。另外《首楞严》在西晋有竺法护、竺叔兰两种译本，帛法祖还作了一部注解。由这些，可见当时义学沙门是如何重视方等、般若的了。

由于佛教在西晋渐次流行，对道教的传播也有所影响，因而在道教徒中有《老子化胡经》之作。晋惠帝时，道士祭酒王浮平日和帛法祖争论佛道二教的短长，王浮乃撰此经以扬道抑佛。"老子化胡"之说，从后汉以来已开始了。如《后汉书·襄楷传》说："或言老子入夷狄为浮屠。"又《魏略·西戎传》说："浮屠所载与中国老子经相出入，盖以为老子西出关，过西域，之天竺，教胡浮屠属弟子，别号合有二十九。"王浮的《化胡经》，或即集前人的传说而作的。

至于当时朝野对佛教的信仰，已经相当普遍。相传西晋时代东西两京（洛阳、长安）的寺院一共有一百八十所，僧尼三千七百余人（法琳《辩正论》卷三）。这虽然是后世的记录，未必即为信史，然而竺法护时代已有"寺庙图像崇于京邑"之说（《出三藏记集》卷十三）。而见于现存记载中的，西晋时洛阳有白马寺、东牛寺、菩萨寺、石塔寺、愍怀太子浮图、满水寺、槃鸱山寺、大市寺、宫城西法始立寺、竹林寺等十余所。

其次，当时译出的经典，除了抄写传播而外，还流行一种"细字经"和"供养经"等，足见当时对佛教信仰的广泛。如永嘉中，有不详氏族的安慧则，工正书，于洛阳大市寺，在黄缣上用细字书写《大品般若经》一部，字如小豆，而分明可识，一共写了十几本，即其一例。另外，西晋时代抄写的"供养经"，有些还流传到现在，如敦煌出土惠帝永熙二年（291）所书写的《宝梁经》上卷，土峪沟出土元康六年（296）所书写的《诸佛要集经》等都是。

东晋佛教

东晋佛教是从晋元帝建武元年（317）到恭帝元熙二年（420）共一百零四年间的佛教。

佛教在东晋时代形成南北区域。北方有匈奴、羯、鲜卑、氐、羌等民族所建立的二赵、三秦、四燕、五凉及夏、成（成汉）等十六国。这些地区的统治者，多数为了利用佛教以巩固其统治而加以提倡，就中在后赵、前后秦、北凉均盛，特别是二秦的佛教，在中国佛教史上占极重要的地位，其代表人物为道安和鸠摩罗什。南方为东晋王朝所保有，其文化是西晋文化的延长，一向和清谈玄理交流的佛教，也随着当时名僧不断地南移，形成了庐山和建康两地的佛教盛况，其代表人物则为慧远和佛陀跋陀罗。

北方各民族区域的佛教，发轫于西域沙门佛图澄（232－348）在后赵的弘传。佛图澄于西晋永嘉四年（310）来到洛阳。其时后赵石勒屯军在葛陂（今河南新蔡县北），专用杀戮来壮大声威。佛图澄通过他的大将军郭黑略，和他相见，用道术感化了他，阻止了他的残杀，从此中州（今河南地区）各族的人民逐渐奉佛。后来石虎即位，迁都到邺城（今河北临彰县西南），也很尊崇佛图澄，一时人民多营寺庙，争先出家，并产生了许多流弊。但佛图澄本人严守戒律，深解佛典，且通晓世论，在讲说时，只标明大旨便令首尾了然。追随他受业的弟子常有数百人。其见于史传的，有系出天竺、康居远道来受学的竺佛调、须菩提等，有跨越关河来听讲的道安、竺法汰、法和、法雅、法首、法祚、法常、法佐、僧慧、道进等。和佛图澄同时在后赵的，还有敦煌人单道开，襄阳羊叔子寺竺法慧和中山帛法桥（经师）等。

继后赵之后，北地佛教最盛的区域是前

秦。前秦建都长安，其地处于与西域往还的要冲。前秦统治者第二代苻坚笃好佛教，所以当他在位时，佛教称盛，道安实为其中心人物。道安(312－385)原来在邺师事佛图澄，后受请到武邑开讲，弟子极多。东晋兴宁三年(365)，为了避免兵乱，他和弟子慧远等五百余人到襄阳，住在樊沔十五年，以每年讲《放光般若》二次为常。太元四年(379)，苻丕攻下了襄阳，就送道安和习凿齿往关中。道安住在长安城内五重寺，领众数千人，宣讲佛法，并组织佛典的传译。当时译人僧伽提婆等翻译经论时，道安常与法和诠定音字，详核文旨。此外他还决定了沙门以释为姓，并制定僧尼赴请、礼忏等行仪轨范。又创编经录，疏注众经，提出了关于翻译的理论。其高足弟子有慧远、慧永、慧持、法遇、昙翼、道立、昙戒、道愿、僧富等，就中慧远尤著名。

和道安同时的名僧，有他的同门京兆竺僧朗。他初在关中专事讲说，后移泰山西北的昆仑山中，学徒百余，讲习不倦，苻坚累次遣使征请，均辞不赴。后来苻秦沙汰众僧，也特别把昆仑除外。

佛教在后秦，比前秦尤盛。后秦统治者第二代姚兴，也笃好佛教，又因得鸠摩罗什，译经讲习都超越前代。罗什(344－413)系出天竺而生于龟兹，广究大乘，尤精于般若性空的教义。苻秦建元中(365－384)，苻坚遣将军吕光等攻龟兹，迎罗什，到凉州时，苻秦已经灭亡。到后秦弘始三年(401)，姚兴出兵凉州，罗什才被请到长安，入西明阁和逍遥园从事翻译。其时四方的义学沙门群集长安，次第增加到三千人，就中道生、僧肇、道融、僧睿、道恒(一作常)、僧影、慧观、慧严、昙影、僧䂮、道标、僧导、僧因均著名。但最擅长于罗什的中观性空缘起思想的是京兆僧肇。僧肇(384－414)少年时即到姑臧(今甘肃武威)从罗什受业，后来和僧睿等入逍遥园，详定经论。他在罗什门下十余年，有《物不迁》等著作，后世合编为《肇论》流行。

当时先后来到长安从事译经的，还有弗若多罗、佛陀耶舍、昙摩耶舍等，都是罽宾国人。

当姚秦佛教鼎盛时，长安僧尼数以万计，非常杂滥。弘始七年(405)，姚兴以罗什的弟子僧䂮为“僧正”，僧迁为“悦众”，法钦、慧斌为“僧录”，令管理僧尼的事务。

同时南方东晋地区的佛教，以庐山的东林寺为中心，主持者慧远。慧远(334－416)早年于儒道学说都有根柢，后从道安出家，对般若性空深造有得。道安入关，分解徒众。慧远在庐山东林寺，率众行道，并倡导念佛法门。他以江东于禅法无闻，律藏也残缺，令弟子法净、法领等到天竺去寻访。一听到罗什来长安，便致书通好，并就大乘的要义往复问答(后人集为《大乘大义章》)，又节录罗什所译《大智度论》为《大智论抄》。他还请佛陀跋陀罗和僧伽提婆等从事经论的传译，对佛教各方面均发生很大的影响。其弟子有慧宝、法净、法领、僧济、法安、昙邕(先曾师事道安)、僧彻、道汪、道祖、慧要、昙顺、昙铣、法幽、道恒、道授等。

东晋时代南方佛教的中心，还有建康道场寺。建康是东晋王朝的首都，佛教又为当地一般士大夫所崇尚，所以那里佛教非常隆盛。如佛陀跋陀罗、法显、慧观、慧严等都以道场寺作根据，宣扬佛教。佛陀跋陀罗(359－429)，迦维罗卫(今尼泊尔)人，于禅法、律藏都有心得，先到达长安，住在宫寺，教授禅法，门徒数百人，名僧智严、宝云、慧睿、慧观都从他修业。他常和罗什共究法相，咨决疑义，后因和罗什见解相违，引起双方门徒间的龃龉，被罗什的门人所摈，只得和慧观等四十余人南下到庐山。随即应慧远之请，译出《达摩多罗禅经》。他在庐山一年多，更转到建康，住在道场寺。义熙十四年(418)，和慧义、慧严等百余人，传译法领在于田获得的《华严经》梵本，经过两年，译成五十卷(后世作六十卷)。又和法显译出《摩诃僧祇律》等。慧观

(？－453)先曾师事慧远，既而听说罗什到了长安，就从罗什请问佛学，研核异同，详辩新旧。当时罗什称赞他说："通情则生(道生)、融(道融)上首，精难则观(慧观)、肇(僧肇)第一。"后来跟随佛陀跋陀罗南下，辗转去到建康，住道场寺。昙无谶所译大本《涅槃》传到建康时，他参与慧严、谢灵运等的修订。所著有《辩宗论》、《论顿悟渐悟义》等。他又立"二教五时"的教判，把释迦如来一代的教法大别作顿、渐二教，在渐教内更开作三乘别教、三乘通教、抑扬教、同归教、常住教五时。此是中国判教的嚆矢，后来南地的教判，多半拿它来作根柢。慧严(？－443)三十岁时到长安从罗什受学，和慧观同为什门八俊之一，后来回到建康，住东安寺，所著有《无生灭论》和《老子略注》等。

此时佛徒间更有一个西行求法的运动兴起，就中以法显的成就为最大。法显常慨叹律藏的残缺，于东晋隆安三年(399)，和同学慧景等四人从长安出发，往天竺寻求戒律，阅时十一年，经过三十余国，在中天竺巴连佛邑，获得《摩诃僧祇律》、《方等般泥洹经》等梵本，更泛海到狮子国(今斯里兰卡)，停留了两年，又获得《弥沙塞律》、《长阿含》、《杂阿含》和《杂藏》的梵本。然后，经南海回到青州长广郡界，更南来建康，就佛陀跋陀罗于道场寺，共同译出《大般泥洹经》六卷等，又自撰《佛游天竺记》一卷。和法显同时求法天竺的，有智严、宝云。智严(358－437?)到罽宾，从佛大先咨受禅法，后请佛陀跋陀罗一同东归，晚年更泛海重到天竺，归途在罽宾逝世。宝云(376－449)历游西域诸国，广学梵书，博通音训。在法显西行四年后入竺的，有智猛(？－453)，于姚秦弘始六年(404)和昙纂等十五人，从长安出发，行经罽宾、迦维罗卫，到阿育王旧都华氏城(即巴连弗邑)，和法显一同在婆罗门罗阅宗家里获得《大般泥洹经》梵本。以上诸人回国后都曾翻译一些经典，留下著述，作出了不同程度的业绩。

东晋朝廷中奉佛的也很多。元帝(317－322)、明帝(323－325)都以宾友礼敬沙门，元帝又"造瓦官、龙宫二寺，度丹阳、建业千僧"；明帝也"造皇兴、道场二寺，集义学、名称百僧"(《辩正论》卷三)。习凿齿《与释道安书》中并说明明帝"手画如来之容，口味三昧之旨"。由于佛教受到崇尚，至咸康五年(339)，庾冰辅政，代成帝诏令"沙门应尽敬王者"，尚书令何充等以为不应尽敬，使礼官详议，主张不一，往复三次不能决，于是搁置。后来隆安中(397－401)，太尉桓玄又重申庾冰之议，慧远便著《沙门不敬王者论》五篇，其时朝贵亦致力宏护。建康的佛教，乃盛极一时。又东晋初期，名流相继避世江东，玄风也跟着南渡，从而长于清谈的义学名僧竺潜、支遁都为时人所重。竺潜(又作竺道潜，286－374)，于《法华》、《大品》有深入的了解，永嘉初(307顷)渡江，为元、明二帝及丞相王导、太尉庾亮所尊重，后来隐居剡山三十余年，宣讲《方等》及老庄。哀帝时，应召重到建康，于宫内讲《般若》。他的学说，世称为"本无"义。支遁(314－366)研钻《道行》、《慧印》等经，出家人，在吴(今江苏吴县)立支山寺，后又入剡，住在岇山，晚年又到石城山(今浙江绍兴县东北)立栖光寺，游心禅苑。撰有《庄子内篇注》、《即色游玄论》等。哀帝时也召他到建康东安寺讲《道行般若》。他的学说，世称为"即色"义。当时名流郄超、孙绰、王羲之等都和他交游。他晚年在山阴讲《维摩经》时，许询为都讲。又当时名流的撰述，现存的有孙绰的《喻道论》(载《弘明集》卷三)，郄超的《奉法要》(载《弘明集》卷十三)等。

东晋时代南北两地的佛典翻译，作出了许多超越前代的业绩：

其一是《阿含》、《阿毗昙》的创译。苻秦通西域，先后来了西域昙摩持、鸠摩罗佛提，天竺昙摩蜱，罽宾僧伽跋澄、僧伽提婆，兜佉勒(吐火罗)昙摩难提等人。僧伽跋澄于建元十七年(381)到长安后，先后译出《鞞婆沙

论》、《尊婆须蜜菩萨所集论》、《僧伽罗刹所集经》等,为《毗昙》的创译作出了贡献。其中《鞞婆沙》的翻译,由道安主持、对校,还为之作序。其次,昙摩难提于建元年中(364-389)译出《中阿含经》、《增一阿含经》等,是为大部阿含的创译,也是由道安与法和加以考证,道安并作了《增一阿含经序》。同时僧伽提婆和竺佛念一同译出《阿毗昙八犍度论》,道安也参与校定并作序。既而提婆南渡,慧远请他到庐山,于东晋太元十六年(391)译出《阿毗昙心》和《三法度》两论。隆安元年(397),更到建康,讲述《毗昙》,冬天又和罽宾沙门僧伽罗叉重译《中阿含》、校改《增一阿含》等,这就是现存之本。另外,道安曾在苻秦建元十八年,请鸠摩罗佛提(童觉)口诵《四阿含暮抄》梵本,佛念、佛护替他翻传。后来佛念又于姚秦弘始十四年(412)为佛陀耶舍传译《长阿含经》。佛念世居西河,精通梵语,传译了不少经籍,世称他为苻、姚两代译人之宗(《出三藏记集》卷十五)。

其二是大乘重要经论的译出。这主要是当时译家罗什的劳绩。罗什从弘始三年到十五年共十二年间译出经籍有七十四部(现存五十三部),其中重要的大乘经论有《大品般若》、《小品般若》、《金刚经》、《维摩经》、《弥陀经》、《弥勒下生经》、《首楞严三昧经》、《大智度论》、《十住毗婆沙论》、《中论》、《百论》、《十二门论》、《大庄严经论》、《成实论》、《坐禅三昧经》等,大都对于后来佛教义学发生巨大的影响,而发展有各种学系与宗派(如成实师、三论宗、天台宗等)。其次,佛陀跋陀罗所译的《六十华严》为后来贤首宗根本所依的经典。

其三是密教经典的译出。西域帛尸梨蜜多罗,于西晋怀帝时(307-312)东来,正碰到永嘉之乱,于是渡江,住在建康建初寺,于东晋元帝时(317-322)译出《大孔雀王神咒经》、《孔雀王杂神咒经》、《大灌顶经》等。

其四是律典的译出。在印度流传的五部广律,此时先后译出《十诵》、《四分》、《僧祇》三部。初译《十诵》的,是罽宾沙门弗若多罗。他于弘始六年(404)诵出《十诵》梵本,罗什译作华言,刚译到一半,而多罗圆寂;次年(405),西域沙门昙摩流支来长安,诵出其余部分,罗什又为翻译,两共五十八卷,《十诵》一部于是具足。又其后一年(406),罽宾沙门卑摩罗叉来到长安,他在罗什圆寂后,重校《十诵》译本,把最后一诵改作《毗尼诵》,并译出《十诵律毗尼序》,放在最末,合成六十一卷。这就是现行的《十诵律》。其次,罽宾沙门佛陀耶舍,于弘始十二年(410),诵出《四分律》,竺佛念翻译,到弘始十五年(413)译成六十卷。以后佛陀跋陀罗于东晋义熙十二年(416)在建康,和法显一同译出《摩诃僧祇律》四十卷。这些译本即为后来研习律学者的根本典据。

东晋时代的佛教义学,上承西晋,以般若性空之学为其中心。在罗什以前,从事《般若》研究的,不下五十余人,或读诵、讲说,或注解经文,或往复辩论,或删繁取精而为经钞,或提要钩玄而作旨归,或对比《大品》、《小品》,或合《放光》、《光赞》,从而对于般若性空的解释,产生种种不同的说法,而有“六家七宗”之分。六家是:一、道安(说无在万化之前,空为众形之始)、法汰、竺法深(说从无生有,万物出于无)的本无义。二、关内的即色义(说色法依因缘和合而生,没有自性,即色是空),和支道林的即色游玄义(说即色是本性空)。三、于法开的识含义(说三界万有都是倒惑的心识所变现)。四、释道壹的幻化义(说世间诸法都如幻化)。五、竺法蕴(对外物不起计执之心,说它空、无)、支愍度、道恒(两家之说不详)的心无义。六、于道邃的缘会义(说诸法由因缘会合而有,都无实体)。六家中本无家有两说,所以合称七宗。由于此时《中论》、《百论》还没有翻传,而且《道行》、《放光》、《光赞》诸本般若的文义又不畅达,故各家对于性空的解释,不免各有所偏。只有道

安的学说还符合经义，但“炉冶之功，微恨不尽”。般若性空的正义，直到罗什才阐发无遗。罗什综合《般若》经论而建立毕竟空义，其说散见于《大乘大义章》和《注维摩经》中。后来僧肇继承他的学说，更建立不真空义。

在道安的时代，还有用“格义”的方法来讲述佛教的，这是和道安同门的竺法雅及康法朗、毗浮、昙相等。法雅少善外学，长通佛义，当时依附他的门徒，多半于世典有相当造诣，而于佛教教理却还没有入门，法雅于是和康法朗等把佛经当中的事数和世间典籍比配讲说，令门徒了解；这就叫作“格义”。后来这种方法为道安、法汰所驳斥而废弃。

这时期佛教徒的信仰和行持方面，出现了一种祈求往生弥勒净土（即兜率）的思想，它的创始者是道安。在道安以前关于弥勒的经典已经译出了《弥勒下生经》、《弥勒菩萨所问本愿经》等好几种。道安每与弟子法遇、昙戒等八人，依据经说，同在弥勒像前立誓，发愿上生兜率。少后，又出现了一种祈求往生弥陀净土（极乐）的思想，它的创始者是于潜青山竺法旷（327－402）。关于弥陀的经典，远在早期就已有《无量寿经》、《无量清净平等觉经》等译出。法旷“每以《法华》为会三之旨，《无量寿》为净土之因，常吟咏二部，有众则讲，独处则诵。”又依支遁所作《阿弥陀佛像赞》文，可知晋世已经有讽诵《阿弥陀经》而愿往生的证验。但大弘弥陀净土法门的是慧远。慧远于元兴元年（402）与彭城刘遗民、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳等，在庐山般若台精舍阿弥陀佛像前，建斋立誓，共以往生西方净土为期，故后世净土宗人推尊为初祖。此外愿生弥陀净土的，还有慧虔、昙鉴、僧显、慧崇等。又观音信仰在这时期亦已流行，据说祈愿观音而得到感应的，有法显、慧虔、法纯、帛法桥及邵信等（见《高僧传》）。此外，以习禅为业的，有竺僧显、帛僧光、竺昙猷、慧嵬、支昙兰、法绪等。

东晋时期的佛教文学，经过历代译人的努力，创造了一种融冶华梵的新体裁，即是翻译文学，这到鸠摩罗什而非常成熟。罗什所译出的经论，大半富有文学的价值，特别是《金刚》、《维摩》等经，文笔的空灵，辞藻的美妙，在中国文学史上开辟了一块新园地。佛陀跋陀罗的译籍《六十华严》，以壮阔的文澜开演微妙的教理，弘伟瑰奇，也是中国文学史上希有的巨制。同时佛教也渐次渗入一般文学的领域，以佛典的理趣、风格、词句及故实入诗文的渐多，诗有罗什的《赠沙门法和》十偈（今存一偈）和《赠慧远偈》，支遁的《四月八日赞佛诗》、《释迦文佛像赞》等，慧远的《庐山东林杂诗》、《报罗什法师偈》、《万佛影铭》等，王齐之的《念佛三昧诗》等；文有僧肇的《物不迁》、《不真空》、《般若无知》等论，僧睿所作诸经论序，慧远的《沙门不敬王者》、《沙门袒服》等论及诸经论序，刘遗民的《建斋立誓共期西方文》等，乃至当时一般佛教学者的书简，大都是文意美懋的作品。

在这时期，造像艺术也勃兴了。著名的作品，有道安在襄阳檀溪寺铸造的丈六释迦金像，竺道邻在山阴昌原寺铸造的无量寿像，竺道壹在山阴嘉祥寺铸造的金牒千像，支慧护在吴郡绍灵寺铸造的丈六释迦金像，特别是处士戴逵和他的次子戴颙在山阴灵宝寺制作的弥陀及夹侍二菩萨木像、在招隐寺制作的五夹纻像和在瓦官寺制作的夹纻行像等。这时并有从外国输入的造像，如苻坚致送道安的佛像中有高七尺的外国金箔倚像（见《高僧传》卷五《道安传》）。道安每次举行讲经法会都罗列尊像，其中有一尊外国铜像，形制古异。道安的弟子昙翼于江陵城北得一像，上有梵文，据说是阿育王所造。又狮子国于义熙二年（406）遣使献高四尺二寸的玉佛像，玉色洁润，形制殊特。法显于义熙九年（413）回国，也携带有佛像。其中狮子国所献玉像，后来和戴逵所制佛像五尊及顾恺之所作维摩壁画，同列瓦官寺中，世称三绝。

顾恺之和吴曹不兴、晋卫协并称中国最

初的三大佛画家。顾的作品相传有《净名居士图》、《八国分舍利图》、《康僧会像》等。关于他的瓦官寺作维摩壁画，据说“画讫，光彩耀目数日”（唐张彦远的《历代名画记》）。又“所画维摩诘一躯，工毕，将欲点眸子，乃谓寺僧曰：‘第一日观者请施十万，第二日可五万，第三日可任例责施。’及开户，光照一寺，施者填咽，俄而得百万钱”（同见《名画记》）。由此可见顾恺之佛画的价值。另外，晋明帝、戴逵也善画佛像，瓦官寺大殿外有戴作的文殊壁画。又慧远曾在东林寺建筑龛室，令妙手画工用淡采图写佛影，据说：“色疑积空，望似烟雾，晖相炳燰，若隐而显。”也是佛画的杰作。

佛寺的建筑，在这时期盛极一时。佛图澄在石赵所兴立的佛寺有八百九十三所。姚兴“起造浮图于永贵里，立波若台，居中作须弥山，四面有崇岩峻壁，珍禽异兽，林草精奇，仙人佛像俱有。”这都是宏伟的佛教建筑。东晋的帝室、朝贵、名僧及一般社会知名之士（如许询、王羲之等），很多热心于佛寺的建筑，历史上著名的东林、道场、瓦官、长干诸寺，大都建筑在这时期。

此外，综合建筑、雕塑、绘画的石窟艺术也发轫于此时期。当时北方凿窟造像之风兴起，其有文献足征的，如苻秦沙门乐僔于建元二年（366），在敦煌东南鸣沙山麓，开凿石窟，镌造佛像，这就是著名的莫高窟，实为此土凿窟造像的嚆矢。

又这一时期在结合音乐和文学的梵呗方面，道安倡始在上经、上讲、布萨等法事中，都唱梵呗，并弘传帛尸梨蜜多罗所授的高声梵呗，帛法桥作三契经，支昙籥裁制新声，造六言梵呗，梵响清美都著名。

南朝佛教

南朝佛教，包括从宋武帝永初元年（420）到陈后主祯明二年（588）中国南北分裂时期，在南方宋、齐、梁、陈四个朝代的佛教。

南朝各代对于佛教的态度，大略与东晋相同，统治阶级及一般文人学士也大都崇信佛教。宋诸帝中，文帝（424－453）最重视佛教。他听到侍中何尚之等告以佛化有助于政教之说，即致意佛经，后来常和慧严、彗观等论究佛理。又先后令道猷、法瑗等申述道生的顿悟义。孝武帝（454－464）也崇信佛教，尝造药王、新安两寺。先后令道猷、法瑶住新安，“使顿渐二悟义各有宗”，并往新安听讲。孝武帝还信任僧人慧琳，使他参与政事，世人称为“黑衣宰相”。

肖齐帝室也崇信佛教，就中武帝（483－493）子竟陵文宣王肖子良（460－494），从事佛教教理讲论，著有《净住子净行法门》、《维摩义略》等。其平生所著宣扬佛教的文字，梁时集为十六帙，一百十六卷。并撰制经呗新声等。当时荆州名士刘虬（437－495），研精佛理，曾述道生的顿悟成佛等义。又撰有《注法华经》、《注无量义经》，并对佛教立顿渐二教五时七阶的教判。子良曾作书招请他，共同讲论法义。

南朝佛教到梁武帝（502－549）时达到全盛。武帝起初崇奉道教，即位的第三年（504）四月八日，率僧俗二万人，在重云殿重阁，亲制文发愿，舍道归佛，对佛教表示信仰。建有爱敬、光宅、开善、同泰等诸大寺。所造佛像，有光宅寺的丈八弥陀铜像，爱敬寺的丈八旃檀像、铜像，同泰寺的十方佛银像等。所举办的斋会，有水陆大斋、盂兰盆斋等。又以僧旻等为家僧。还有四部（即比丘等四众）无遮大会中四次舍身同泰寺为寺奴，由群臣以一亿万钱奉赎回宫，这样充实了寺院的经济。

武帝还著有《大涅槃》、《大品》、《净名》、《大集》诸经的《疏记》及《问答》等数百卷。在重云殿、同泰寺讲《涅槃》、《般若》。又命僧旻等编纂《众经要钞》八十八卷，智藏纂集众经义理为《义林》八十卷，宝唱抄撮经律中殊胜因缘为《经律异相》五十五卷，纂集佛教传来

后僧俗叙述佛理的著作为《续法门论》七十余卷。

武帝并重视译事,天监二年(503)命扶南沙门曼陀罗(仙)、僧伽婆罗共同译经。著名的译师真谛从扶南应武帝的邀请而东来。他特别尊敬禅师宝志。任《十诵》名家法超为都邑僧正,并欲自为白衣僧正。又以律部繁广,命法超撰《出要律仪》十四卷,分发境内,通令照行。此外,武帝极力倡导《涅槃》等大乘经的断禁肉食,影响及于后世者很大,改变了汉代以来僧徒食三净肉的习惯。他并作有《断酒肉文》四首,严令僧徒遵守。

由于武帝笃好佛教,他的长子昭明太子肖统、第三子简文帝(550-551)、第七子元帝(552-554),也都好佛。但在这方面滋生的流弊,亦不一而足。不久即有侯景的事变,寺塔被毁,僧徒被杀,建康佛教顿告衰微。

此后陈代诸帝由于政治上的需要,仍多少效法梁武帝的成规。建康旧有七百余寺,因侯景事变受到严重的破坏,到了陈代,多数修复。武帝(557-559)曾设四部无遮大会,到大庄严寺舍身,由群臣表请还宫。他对于文学,据说曾"广流《大品》,尤敦三论"。嗣位后的文帝(560-565),任宝琼为京邑大僧正,也在太极殿设无遮大会并舍身,招集僧众举行《法华》、《金光明》、《大通方广》、《虚空藏》等忏,并别制《愿辞》自称菩萨戒弟子。宣帝(569-582)命国内初受戒的沙门一齐习律五年。后主(583-588)也在太极殿设无遮大会舍身大赦。

南朝各代寺院、尼僧之数甚多。据传,宋代有寺院一千九百十三所,僧尼三万六千人。齐代有寺院二千零十五所,僧尼三万二千五百人。梁代有寺院二千八百四十六所,僧尼八万二千七百余人。后梁有寺院一百零八所,僧尼三千二百人。陈代有寺院一千二百三十二所,僧尼三万二千人。

南朝历代的佛典翻译,相继不绝。这在刘宋的前半期,已相当发达;到了齐、梁二代,佛教虽更隆盛,而译事反有逊色;进入梁末陈初,由于真谛的伟绩,发展了南朝的译业。宋代从西土东来的译人,有罽宾的佛陀什、昙摩蜜多、求那跋摩,西域的畺良耶舍、伊叶波罗,印度的僧伽跋摩、求那跋陀罗等。中土的译人,有西凉的智严,凉州的宝云、沮渠京声,幽州黄龙的昙无竭(法勇)等。其中佛陀什于景平元年(423)七月来到建康,应道生、慧严诸僧之请,在龙光寺译出弥沙塞部的《五分律》三十卷。至此完成了汉地流行的四部广律(《十诵》、《四分》、《僧祇》、《五分》)的传译。

畺良耶舍于元嘉元年到建康,在钟山道林寺译出《观无量寿佛经》、《观药王药上二菩萨经》各一卷。从而有利于净土教的传播。

求那跋摩(367-431)于元嘉八年(431)到建康,在祇洹寺译出《菩萨善戒经》共三十品。为大乘戒法和瑜伽系学说传于南方的开始。他并补译了伊叶波罗传译未竟的《杂阿毗昙心论》后三卷,而完成全部十三卷。又有僧伽跋摩精于《杂阿毗昙心论》,于元嘉十年(433)到建康。既而狮子国(今斯里兰卡)比丘尼铁萨罗等到建康,满足十众,慧果等乃共请僧伽跋摩为师,为尼众受戒,同受者数百人。同年跋摩在长干寺重新翻译《杂阿毗昙心论》,到十二年(435)译完。为毗昙学和比丘尼戒的传持作出了业绩。

求那跋陀罗(394-468)于元嘉十二年来广州,文帝迎请到建康,住在祇洹寺,既而译出《杂阿含经》五十卷,又在丹阳郡译出《胜鬘狮子吼一乘大方便经》、《楞伽阿跋多罗宝经》等。后来往荆州,又译出《相续解脱地波罗蜜了义经》等,多数是弟子法勇传语。他所译《楞伽》、《胜鬘》均为后世所通行。

总计刘宋一代,中外译师共二十二人,所译出的经律、论及新旧失译诸经共有四百六十五部,七百十七卷。

其次,齐代外来的译人有印度的昙摩伽陀耶舍、求那毗地,西域的摩诃乘、僧伽跋陀罗、达摩摩提等。其中有几位是泛海而来的。

如昙摩伽陀耶舍于建元三年(481)在广州朝亭寺译出《无量义经》一卷。僧伽跋陀罗于永明七年(489),在广州竹林寺译出南方所传《善见律毗婆沙》十八卷。僧伽跋陀罗于译出《善见律毗婆沙》之后,在七月十五僧自恣日,按照他以前诸律师的成法,在律藏上加记一点。那一年计算从上以来所下之点已有九百七十五点,即佛灭后已经九百七十五年,这就是所谓《众圣点记》(见《出三藏记集》卷十一)。达摩摩提于永明八年(490)在建康的瓦官寺,译出《妙法莲华经·提婆达多品第十二》(后来编入《妙法莲华经》)等二部二卷。求那毗地于建元初(479)到建康,在毗耶离寺,译出其师僧伽斯那抄集的《百喻经》二卷。肖齐一代共二十四年,外来的译师七人,译出经、律共十二部三十三卷。

梁、陈二代的译师,有曼陀罗、僧伽婆罗和真谛等。曼陀罗于天监二年(503)和僧伽婆罗同译出《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》、《法界体性无分别经》、《宝云经》。僧伽婆罗从天监五年(506)起,在寿光殿、华林园、正观寺、占云馆、扶南馆五处传译,到十七年(518),译出《孔雀王咒经》、《阿育王经》、《解脱道论》等十部。

到梁代末年,真谛(499-569)人扶南带回许多梵本经论,于大同十二年(546)来到南海,经二年(548)入建康,武帝安置他在宝云殿,正想请他传译经论,遇到侯景的事变,没能著笔。于是辗转到了富春,才获得传译的机会。他于梁代在富春、建康、豫章、新吴、始新、南康等地,先后译出《无上依经》二卷、《十七地论》(即《瑜伽师地论本地分》五卷)等经、论十一部二十四卷。后于陈代在豫章、临川、晋安、梁安、广州等地,又先后译出《解节经》、《律十二明了论》、《佛性论》、《摄大乘论》、《俱舍释论》等经、律、论、集三十八部一百十八卷,合计四十九部,一百四十二卷。真谛在中土一共二十三年,正当梁末陈初,战祸相续,流浪诸方,备尝艰苦,他的译典大率成于颠沛流离之间,而能留下许多重要典籍,实在是一位巨大的译人。所译无著的《摄大乘论》三卷和世亲的《论释》十五卷,对佛教义学的影响特大。从此南北摄论师辈出,从而开创了摄论学派。

梁代因对译经的重视,还连带编辑了三次众经目录:其一是《华林殿众经目录》,天监十四年(515)僧绍撰,其二是《众经目录》,天监十七年(518)宝唱撰,其三是《出三藏记集》,天监中(502-519)僧祐撰。就中只《僧祐录》十五卷现存,成为较古而且较为完善的经录。

在梁代外来译师共有八人,译出的经、律、论及传记等,并新集失译诸经,共四十六部二百零一卷。陈代外来译师共有三人,译出的经、律、论及集传等共四十部一百三十三卷。

南朝的佛教有许多义学沙门,分别就《毗昙》、《成实》、诸律、三论、《涅槃》、《摄论》等从事专研弘传,而形成许多的学系,具备宗派的雏形。其最著的有以下几种:

一、毗昙师 这是专研并弘传有部诸论的一派。所谓"毗昙",原来包含迦旃延子的《八犍度论》和《毗婆沙论》等在内,但当时学者所弘传,主要是法救的《杂阿毗昙心论》(简称《杂心论》)。这一时期的毗昙师,在宋代有法业、慧定、昙斌等,齐代有僧渊、僧慧、慧基等。梁代有道乘、僧韶、慧集、智藏等。陈代有慧弼等。其中梁建康招提寺慧集(456-515)为南朝最著名的毗昙学家。前此所研习的毗昙,多半是《杂心》,到了慧集,才于《杂心》之外广究《八犍度》、《毗婆沙》等,所以唯毗昙一部,独步当时,每一开讲,学者都到千人,一代名僧僧旻、法云也列席听讲,所撰《毗昙大义疏》十余万言行世。

二、成实师 在宋代有僧导、僧威、道猛等,齐代有僧钟、僧柔、慧次等,梁代有僧旻、法云、智藏等,陈代有法偃、慧布等,皆敷扬《成实论》不绝。这一学派兴起于齐,至梁而

极盛,陈末才渐次衰微。原由列席罗什《成实》译场的僧导和其同门的僧嵩的传播,分别成为两大系统。僧导初在关中著《成实》、三论的义疏等,后来在寿春(今安徽寿县)立东山寺,讲说经论。当时有名的成实师,要推道猛(411-475)。道猛本是西凉州人,少游燕赵,后来在寿春(当时僧导在其地)精研《成实》,时称独步。宋元嘉二十六年(449)到建康,先后在东安、兴皇二寺开讲《成实》。道猛的弟子有道慧(451-481),当道猛讲《成实》时,张融反复辩难,道慧代答,竟把张融折服。齐代名宿僧柔(431-494)、慧次(434-490),于永明七年(489)应萧子良之请,在普弘寺轮讲《成实》,并就论文删繁存要,称为《略成实论》九卷。子良即写百部流通,并令周颙作序。梁代的三大法师法云(467-529)、僧旻(467-527)、智藏(458-522)早年也分别就僧柔、慧次受成实学,后来盛弘《成实》。

三、三论师　三论学的兴起,始于梁代的僧朗。僧朗,辽东人,初入关内习学罗什、僧肇的教义,后到建康,住在钟山草堂寺,遇周颙,授以此义,周颙因著《三宗论》。既而移住摄山栖霞寺,开讲《华严》及三论,后人称为摄山大师。天监十一年(512)梁武帝遣中寺僧怀、灵根寺慧令等十人入山,谘受三论大义,内中只僧诠习学最有成就。僧诠后住摄山止观寺,盛弘三论,称为新说,而以在其前者为关河旧说。其门下有兴皇寺法朗、长干寺智辩、禅众寺慧勇、栖霞寺慧布四人,都长于三论。但继承僧诠的学统的是法朗。法朗(507-581),初从宝志、象律师靖公等受禅、律、《成实》、《毗昙》,从僧诠受《智度》、三论、《华严》、《大品》等。陈永定二年(558)应武帝请,入建康住兴皇寺,自后二十余年,继续讲四论及《华严》、《大品》等。尝承僧诠所说,作《中论疏》(今不传),其说散见于吉藏的著述中。弟子知名的有罗云等二十五人,分布于长江上下乃至关中各地。后至隋代的嘉祥吉藏而形成宗派。

四、摄论师　主要是传习真谛的摄论之学。真谛的讲译,原以《摄大乘论》为宗,讲说之外,并撰述《九识义记》二卷,《解节经疏》四卷等。助成论义而成一家之言。其弟子中传承其学的,有智(一作慧)恺、法泰、曹毗、道尼四人。智恺(518-568),擅长文学,曾和真谛对翻《摄论》,笔受论文并作疏,七个月便成,共二十五卷。后对翻《俱舍》,亦十个月即了。论文及疏共八十三卷。曹毗是智恺的叔父,智恺带他到南方,为真谛菩萨戒弟子,受摄论学。晚年住在江都,综习前业,常讲诸论,听众多半是知名之士,弟子有僧荣、法侃等。法泰是继承真谛《摄论》学统的。他先住在建康的定林寺,在梁代已经知名,后到广州,入真谛门,笔受文义,差不多二十年,并撰义记。道尼本住九江,曾听智恺讲《摄论》,并亲受真谛摄论之学,海内知名。后在隋开皇十年(590),应请入长安敷讲,以后南地不复有《摄论》的讲主。

五、十诵律师　东晋时,卑摩罗叉校改《十诵》后,曾在江陵的辛寺开讲,《十诵》之学自此大兴。宋、齐、梁间弘传此学的有僧业、僧璩、昙斌、慧询、慧猷、法颖、僧隐、超度、智称、僧祐、法超、道禅、昙瑗、智文、道成等。其中僧业(367-441),从罗什受业,专习《十诵》,厘定戒本与广律不同的译语,罗什赞叹为后世的优波离。既而避地建康,和他的弟子慧光等相继在吴中讲说。慧询亦从罗什受业,尤长于《十诵》、《僧祇》,后回到广陵、建康弘讲。慧猷住江陵辛寺,专修律典,深通《十诵》,讲说不断。南方的律学差不多局限于《十诵》一律,到齐、梁间由智称弘扬,遂极一时之盛。智称(430-501),世居京口,出家后专修律部,尤精《十诵》。后在普弘寺开讲《十诵》,并著有《十诵义记》八卷,盛行于齐、梁二代。僧祐(445-518)是南朝有名的律师,出家后,受业于律学名匠法颖,竭虑钻求,精通律部。永明年中(483-493),奉命到吴中试简五众,并宣讲《十诵》,更申受戒之法。著有

《十诵义记》十卷。法超，是智称的弟子，曾摘录律部要文成《出要律仪》十四卷。昙瑗、智文有名于陈代。昙瑗著有《十诵疏》十卷、《戒本疏》、《羯磨疏》各二卷等。智文平生讲《十诵》八十五遍，大小乘《戒心》、《羯磨》等二十余遍，著有《律义疏》、《羯磨疏》、《菩萨戒疏》等。

六、涅槃师　主要研习弘传凉译《大般涅槃经》。其先，法显译出六卷本《大般泥洹经》，说一阐提无有佛性。龙光道生（？－434）剖析认为阐提也是含生之类，何得独无佛性？但经本传来未尽而已；于是唱"一阐提人皆得成佛"之说。为旧学僧徒所摈斥。于是入吴中虎丘山，住龙光寺，又入庐山。后来凉译《涅槃》传到南方，经中果有阐提皆有佛性之说，证明其主张不虚。他说阐提成佛义外，还有顿悟（顿悟成佛）义，论文已佚。其后，龙光沙门宝林，祖述道生诸义，著《涅槃记》。弟子法宝更继其后，著《金刚后心论》等，涅槃之学渐盛。另外，凉译《涅槃》传到建康时，慧观、慧严及谢灵运等曾依据法显译本加以修订，成为南本《大般涅槃经》三十六卷。慧观更立二教五时的教判，以《涅槃》为第五时常住教，也就是把它看成如来说法的归结。又著《渐悟论》。同时罗什的弟子昙无成著《明渐论》。又谢灵运著《辨宗论》，主张顿悟。其余的涅槃学者，宋代有慧静等，齐、梁二代有僧慧、宝亮及梁三大法师等。慧静著有《涅槃义记》，他的弟子法瑶，住吴兴武康小山寺，主张渐悟。后应请入建康，和主张顿悟的道猷一同住在新安寺，著有《涅槃》、《法华》、《大品》、《胜鬘》等经及《百论》的疏释。法瑶的后辈，有建康太昌寺僧宗，后来又受业于昙斌、昙济，昙斌曾问学于法瑶。僧宗为涅槃名师，讲说将近百遍。其时宝亮（444－509），尤为齐、梁间重要的涅槃学者。他少年出家，师事义学名僧道明，又到建康，先后住中兴寺、灵味寺，盛讲经论，共讲《涅槃经》八十四遍，其他经论多遍。天监八年（509）梁武帝使他撰《涅槃义疏》，他于是捃摭诸家的学说，总为七十一卷。宝亮的弟子，有僧迁、法云，听讲者有智藏、僧旻，所以梁三大法师也都是涅槃学者。就中智藏曾讲涅槃，并著义疏。僧旻和智藏的弟子慧韶，于成都法席率听众讽诵《涅槃》。法云的弟子宝海也奉武帝命论佛性义。此外会稽嘉祥寺慧皎（497－554），著有《涅槃义疏》十卷。后梁荆州大僧正僧迁（？－573），讲《涅槃》等十八部经各数十遍，并都著有义疏。陈代名僧宝琼（504－584），讲《涅槃》三十遍，著疏十七卷。

总起来说，南朝的佛教义学，在宋、齐二代，先是《涅槃》代《般若》而兴，到梁代而极盛。同时三论渐见推行，和《成实》各立门户。到了陈代，武帝、文帝、宣帝均推重三论，《成实》遂不复与三论抗衡。另有《华严》，从宋初的法业以后一直到梁代，几乎无人研习，到梁代以后而渐盛，南地三论学者僧朗、僧诠、法朗等，大都兼习《华严》。由此南朝学派虽甚繁衍，而其间盛衰更迭，亦极多变化。

宋初，沙门慧琳，作《黑白论》（又名《均善论》），论儒佛的异同，而和佛理其相违反，为众僧所摈斥，但何承天却加激赏，把此论送给宗炳评判。宗炳复书，破斥慧琳的异见，遂和承天往复辩难。他更作《明佛论》（又名《神不灭论》），倡导"精神不灭，人可成佛，心作万有，诸法皆空"之说。承天作《达性论》反对说："生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换。"颜延之又作《释达性论》，说"神理存没，傥异于枯荄变谢。"如是往复论辩达三次。其主要争点都是神灭、不灭义。到了齐末，又有范缜，作《神灭论》，说"形存则神存，形谢则神灭"；"形之于质，犹利之于刃"；"舍利无刃，舍刃无利，未闻刃没而利存，岂容形亡而神在"。萧琛、曹思文、沈约等和缜往复论难，力主神不灭。后来梁武帝即位，命当代硕学答复范论，当时作答者六十五人，都迎合武帝的意旨，主张神不灭。这是南朝儒佛神灭不灭的论争。

宋末，道士顾欢，以佛道二教互相非毁，

于是作《夷夏论》以会通二教，但力持华戎之辩，意在抑佛而扬道。明僧绍作《正二教论》、谢镇之作《折夷夏论》、朱昭之作《难夷夏论》、朱广之作《谘夷夏论》、释慧通作《驳夷夏论》、释慧敏作《戎华论》加以驳斥。后来刘虬却以为道家的虚无与佛家的修空一揆（见《无量义经序》）；同时司徒中郎张融作《门律》，也以为道家与佛家并无二致，而以道为主，以示汝南周颙，颙复书加以非难，说般若所观法性与老子所说虚无其为寂然不动虽同，而其义旨却大有差别。也往复论辩了几次。在这时期，还有道士托名张融，作《三破论》，丑诋佛教，说它入国破国，入家破家，入身破身，佛教"不施中国，本止西域"，依然不出《夷夏论》的范围。刘勰又作《灭惑论》、僧顺又作《析三破论》、玄光又作《辩或论》来反驳。这是南朝佛教和外界的论争。

南朝佛教一般偏尚玄谈义理，所谓"江东佛法，弘重义门"（《续高僧传》卷十七《慧思传》）。又"佛化虽隆，多游辩慧"（同上卷二十《习禅篇》）。有实修方面，只是宋初曾一度有盛传禅法的风气，其流行的区域为建康、江陵及蜀郡。沙门以专习禅法知名的，有僧印（见《名僧传抄》）、净度、僧从、法成、慧览、法期、道法、普恒（均见《续高僧传》），就中慧览（？－464），即和北地著名的禅师玄高同以"寂观"为世所称，后游西域，从罽宾达摩比丘谘受禅要，回国后在蜀、建康以传授禅法著名。宋末以后，禅法即衰，只齐、梁间，有宝志（？－514）以修习禅业，受到梁武帝的崇敬。他圆寂后，令葬于钟山独龙埠，并在墓侧立开善寺。后世称为志公。世传他作有《十四科颂》、《十二时颂》、《大乘赞》等（见《景德传灯录》卷二十九），但以上内容似都不外乎唐以后的禅家思想。和宝志同时有傅翕（？－569），义乌人，日间佣作，夜间修禅。梁武帝请他到建康，世称为傅大士，著有《心王铭》（载《传灯录》卷三十，一说后世的伪作）。

其次，这时传戒持斋等佛事渐兴，据传"求那跋摩，于南林寺立戒坛，为僧尼受戒，为震旦戒坛之始"（见《佛祖统纪》卷三十六《法运通塞志》）。在家菩萨戒的授受，这时也已经流行。此外还有诵经、设斋、礼忏、立寺、造像、转读（梵呗）、唱导（宣唱）等佛事活动。齐梁之间，还流行月六斋（六斋日）、八王斋、岁三长斋（三长斋月）等。

佛典翻译文学到了这一时期，对于一般文学的影响更大，运用佛典的理趣、风格及故实入诗文的作家比前代亦更多。在诗的方面，宋代有谢灵运、颜延之，齐代有沈约、王融，梁代有武帝、昭明太子、简文帝、阮孝绪，陈代有江总、徐陵等。特别是谢灵运，是一位杰出的佛教诗人，所作有《佛影铭》、《祇洹像赞》、《无量寿颂》、《维摩诘经中十譬赞》等。沙门智恺、智藏也是佛教诗人。在文的方面，宋代有宗炳、颜延之，齐代有明僧绍、周颙、沈约，梁代有江淹、刘勰，陈代有姚察、江总、徐陵等。这时期的佛教文学作品，多数是说理的论文，而尤以宗炳的《明佛论》、周颙的《三宗论》最为世所称。刘勰（后来出家，改名慧地）的文学造诣很深并长于佛理，当时京师寺塔及名僧的碑志大都请他制作。

南朝佛教建筑方面，各代帝室所造寺塔甚多，王臣达官及文人学士乃至民间清信士女，也靡然从风，于是梵宫琳宇遍布江东，而以梁武帝所造为最多，也最奢丽。特别是同泰寺，"楼阁殿台，房廊绮饰，凌云九级，俪魏永宁"（《历代三宝纪》卷十一）。其次，大爱敬寺，"经营雕丽，奄若天宫"（《续高僧传》卷一《宝唱传》）。大智度寺，"殿堂宏壮，宝塔七层"（同上）。此外，皇基、光宅、开善，也都是著名的大寺。

造像在南朝也很盛。宋武帝造有无量寿金像。明帝造有丈四金像及行像八部鬼神。此外，丈六、丈八铜像的制造甚多，小金像也多有铸造，塑像、旃檀像更为普通，而以戴颙所造为最精妙。齐武帝时，石匠雷卑造瑞石释迦像，镌琢极巧。萧嶷、萧子良并造像甚

多。明帝也造有千躯金像。梁武帝造有光宅、爱敬、同泰诸寺的丈六弥陀铜像等，简文帝也仿造印度祇园精舍的旃檀像，并造有高约一、二寸的千佛像。陈文帝造有等身檀像十二躯，金铜像百万躯，宣帝造有金铜像等二万躯。此外名僧及信众所造，不胜枚举。在这时期，外国的造像也输入不少。齐代有扶南国所送金缕龙王像、白檀像等。梁代有从天竺请来的优填王所造旃檀佛像及扶南国所送珊瑚佛像、旃檀瑞像，盘盘、丹丹两国所送牙像，于田所送玉佛等。

佛画在南朝也很盛，著名的作品，宋代有陆探微的灵台寺瑾统像，陆绥的立释迦像，顾宝光的天竺僧像，宗炳的惠持师像，袁倩的维摩诘变相图。齐代有姚昙度的白马寺宝台样，毛惠秀的释迦十弟子图。梁代有萧绎（元帝）的文殊像，张僧繇卢舍那佛像，行道天王像、维摩诘像，张差果的悉达太子纳妃图，灵嘉寺塔样，张儒童的楞伽会图、宝积经变相图，聂松的支道林像，解倩的五天人样、九子魔图。这时期外国沙门中擅长佛画的，有著名的译人求那跋摩。他曾在始兴灵鹫山寺的宝月殿北壁上，绘出了罗云像及定光、儒童布发之形（《高僧传》卷三本传）。此外有吉底俱、摩罗菩提、迦佛陀等。南朝的佛画作家，以张僧繇为最。僧繇，吴人，以丹青驰誉于梁天监中，武帝所建佛院寺塔，大都令他作画。当时由郝骞等的西行和迦佛陀等的东来，曾把印度阴影法的新壁画介绍到中土。僧繇所画建康一乘寺的匾额，就是活用这种手法的新佛画。又南朝限于天然地形环境，凿窟造像之风远不及北朝之盛，只摄山（栖霞山，在今南京东北约四十里）的断崖上，有齐、梁间所开凿的许多石窟、石佛，盛称于世。

北朝佛教

北朝佛教，是包括从北魏明元帝泰常五年（420，即晋亡之年）到北周静帝大定元年（581）中国南北分裂时期，中国北部的北魏、东魏、西魏、北齐、北周诸代的佛教。

北魏拓跋氏从道武帝（396－409）和晋室通聘后，即信奉佛教。道武帝本人好黄老，览佛经。见沙门，都加敬礼，并利用佛教以收揽人心。继而任赵郡沙门法果为沙门统，令绾摄僧徒，并于都城平城（今山西大同市）建立塔寺。明元帝（409－423）也在都城的四方建立佛像，并令沙门开导民俗。其嗣子太武帝（423－452），“锐志武功”，因道士寇谦之、司徒崔浩的进言，遂于太延四年（438）三月，令五十岁以下的沙门，一概还俗，以充兵役。太平真君五年（444）正月，又禁止官民私养沙门。到了七年（446）二月，因对盖吴的内乱用兵，发现长安一寺院收藏兵器、酿具及官民寄存的很多财物，怀疑僧徒与内乱有关，又听信崔浩的话，命尽杀长安及各地沙门，并焚毁经像。这一命令，由于太子拓跋晃故意延迟宣布，远近沙门多闻风逃匿，佛像经卷也多秘藏，只有境内的寺塔被破毁无遗。这就是中国佛教史上三武一宗灭法之始。不久寇谦之病死，崔浩也因事被杀，禁律稍弛。至文成帝（452－465）嗣位，即明令重兴佛教，准许诸州城郡县于众居处各建寺一所，并许平民出家，寺塔经像渐渐修复。文成帝还以罽宾（今克什米尔）沙门师贤为道人统，后又以凉州沙门昙曜继任，并一再改称沙门统，乃至昭玄沙门都统，并礼以为师。昙曜原来和玄高同在凉州修习禅业，后到平城，即为太子晃所礼重，被任为昭玄都统，即请于平城西武州山开凿石窟，镌建佛像，这就是遗留至今的著名佛教遗迹——云冈石窟。此外有沙门僧周，常在嵩山修头陀行坐禅，太武帝灭佛时，与数十人同入长安西南的寒山，后令弟子僧亮到长安，修复故寺，延请沙门，关中佛法的复兴，他是出了力的。献文帝（465－471）继位，也嗜好黄老浮屠之学，六年即退位，在宫中建寺习禅。后孝文帝（471－499）时，迎像、度僧、立

寺、设斋、起塔，广作佛事，并提倡《成实》、《涅槃》、《毗昙》等佛教义学，师事通晓《涅槃》、《成实》的学者道登。又敬信佛陀扇多，替他在嵩山立少林寺，与以供给。在鸠摩罗什所居旧堂建三级浮图，访求罗什后裔。孝文帝还允许了昙曜的申请，令以所掠得的青齐地方的人民等，每年输谷六十斛入僧曹以为僧祇户，其谷即称僧祇粟，作为赈饥及佛事之用。又以一些犯了重罪的人和官奴为佛图户，以充寺院的杂役和耕作等事。这些措施促进了寺院经济的发展，也产生了不少流弊。其后宣武帝(499－515)时大兴佛教，有不少外国僧人来到洛阳，帝为立永明寺，房舍一千余间，共住外国沙门千余人，其中有著名的译师昙摩流支、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多等，而菩提流支为其首席。他到洛阳时，宣武帝殷勤慰劳；他在内殿翻译《十地经论》的第一日，帝亲自笔受。著名的龙门石窟(在洛阳城南伊阙龙门山)，也是这时所营造。因之当时佛事很盛。至孝明帝(515－528)时，太后胡氏(世称灵太后)摄政，她在熙平元年(516)营造了洛阳的永宁寺塔，极其壮丽。同年她又遣敦煌人宋云，偕崇立寺比丘惠生往西域朝礼佛迹，访求经典。宋云等历访乾陀罗等十余国，留居乌场二年，到正光三年(522)冬，获得大乘经论一百七十部以归。宋云撰有《家记》(《唐志》作《魏国以西十一国事》一卷)，全书已佚；惠生撰有《行记》(《隋志》作《慧生行传》一卷)，现存(题作《北魏僧惠生使西域记》)。同时有沙门道药(一作荣)，也越葱岭到过西域。由于北魏诸帝奉佛的影响，朝野风从，人民经官私得度出家为僧的日多，另一方面也因战争频繁，人民多假称入道以避徭役。孝文帝太和元年(477)，平城即有僧尼二千余人，各地僧尼七万七千二百五十八人。到了魏末，各地僧尼多到二百余万人。出家的猥滥，为前所未有(《释老志》、《洛阳伽蓝记》)。当时兴造寺塔的风气极盛，孝文帝太和元年，平城新旧寺约一百所，各地六千四百七十八所。但到了魏末，洛阳一千三百七十六所，各地寺庙达三万有余(《释老志》、《洛阳伽蓝记》)。魏代佛教的发展，可谓盛极一时。

北魏至孝静帝(534－550)时，分裂成东西二魏，高欢迁孝静帝到邺都，成为东魏，洛阳诸寺的僧尼也随同移邺。邺都臣民多随便舍宅地、立新寺，其时名僧昙鸾，为孝静帝所重，称为神鸾。

继承东魏的北齐帝室，也利用佛教。文宣帝(550－559)尝请高僧法常入内庭讲《涅槃》，并拜为国师。又置昭玄寺，设大统一人、统十人、都维那三人，令管理佛教，而以法上为大统。法上(454－539)，是慧光的弟子，擅讲《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等经论，并广著文疏；其弟子有慧远(净影)等，均知名一时。其时，北印沙门那连提黎耶舍于天保七年(556)来邺都，文宣帝出旧藏梵本千余筴，请他在天平寺翻译。文宣帝于晚年，更到辽阳甘露寺，深居禅观，不理政务。此后北齐诸帝，多半好佛，邺都的大寺约有四千所，僧尼近八万人；全境的寺院有四万余所，僧尼二百余万人(《续高僧传》卷八《法上传》，又卷十《靖嵩传》)。

西魏都城在长安，其地佛教，曾因北魏太武帝的灭法，一时衰歇，但西魏文帝(535－551)及丞相宇文泰都好佛，文帝曾建立大中兴寺，并以道臻为魏国大统，道臻即大立科条，以兴佛法。宇文泰也提倡大乘，尝命沙门昙显等依经撰《菩萨藏众经要》及《百二十法门》，以为讲述的资料。

取代西魏而兴的北周王朝，亦颇崇佛。明帝(557－560)建大陟岵、陟屺二寺，并每年大度僧尼。当时名僧昙延、道安称为玄门二杰，南方的学僧来游关中的也有亡名、僧实、智炫等。但不久即有武帝灭法的事件发生。武帝(560－578)重儒术，信谶纬，由于还俗僧卫元嵩和道士张宾的建议，请省寺减僧。武帝集众讨论三教优劣，前后七次，各有是非。

更令群臣详论道、佛二教的先后、浅深、同异，意欲借此来废斥佛教，但当时司隶大夫甄鸾作《笑道论》，沙门道安作《二教论》，僧勔著《十八条难道章》、《释老子化胡传》等，废佛之议因而暂止。到了建德三年(574)五月，武帝又大集臣僚，命道士张宾和沙门辩论，沙门智炫驳难道教，武帝亦不能屈智炫，于是命令把佛、道二教一并废斥，沙门、道士还俗，财物散给臣下，寺观塔庙分给王公，当时僧、道还俗的二百余万人。既而又立通道观，简取佛、道二教名人一百二十人，并令衣冠笏履，称为通道观学士，命通阐三教的经义。后三年(建德六年，577)进兵北齐，攻占邺都，又召集齐境沙门大统法上等五百余人，宣布废省佛教的意见，只有净影慧远一人，和帝反复争论，武帝虽然词穷，却仍然下令毁灭齐境的佛教，所有八州的寺庙四万余所，全部改作宅第，僧徒将近三百万人，也全令还俗；焚毁经像；财物由官厅没收。到了第二年，武帝死了，宣帝(578－579)嗣位，还俗僧任道林等力请恢复佛教，得到许可。大成元年(579)，于东西二京立陟岵寺，选择旧日有名望的沙门二百二十人，须发冠服，在寺行道，并命智藏等长发为菩萨僧，任寺主。至于民间禅诵，一概不加干涉。次年(580)五月，静帝(579－581)继立，左丞相杨坚辅政，命全国恢复佛、道二教，重立佛像及天尊像，又给陟岵寺智藏、灵干等落发，并度僧二百二十人。这时佛教算是正式恢复。

北朝各代的佛典翻译，相续不绝。文成帝和平三年(462)，在平城石窟寺，昙曜与西域沙门吉迦夜等译出《付法藏因缘传》六卷，又译《大吉义神咒经》一卷、《杂宝藏经》八卷、《方便心论》一卷等。北魏迁都洛阳以后，昙摩流支、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多等相继来华。昙摩流支专精律藏，于宣武帝(500－515)景明二年到正始四年(501－507)七年间，在洛阳译出《信力入印法门经》等三部。菩提流支和勒那摩提等，起初一同翻译，后因师承和见解不同，各处别译，因此所译出的《法华经论》、《宝积经论》及《究竟一乘宝性论》等各有两本(见《开元释教录》卷六勒那摩提条注)。菩提流支博学多识，于永平元年(508)来洛阳，被称为译经的元匠，同年译出世亲所造《十地经论》，后来陆续译出许多经论。到东魏时，随孝静帝去邺都，继续翻译，他从永平元年到东魏天平二年(535)的将近三十年间，先后译出《佛名经》、《入楞伽经》、《法集经》、《深密解脱经》、《胜思惟梵天所问经论》、《大乘宝积经论》、《法华经论》、《破外道小乘涅槃论》等，共三十部。勒那摩提精于禅法，于永平元年来洛阳，译出《宝积经论》、《妙法莲华经论》、《究竟一乘宝性论》，共三部。佛陀扇多通内外学典籍，特善方言，尤工艺术，从孝明帝正光六年(525)到东魏孝静帝元象二年(539)十五年间，在洛阳白马寺及邺都金华寺译出《金刚上味陀罗尼经》、《摄大乘论》等，共十一部。另外，有中印波罗奈城的婆罗门瞿昙般若流支，于北魏熙平元年(516)来洛阳，后随孝静帝迁到邺都，于元象元年到武定元年(538－543)，先后共译出《正法念处经》及龙树的《壹输卢迦论》、无著的《顺中论》、世亲的《唯识论》等，共十八部。又有乌苌沙门毗目智仙，和般若流支一同到邺都，于兴和三年(541)译出龙树的《回诤论》及世亲的《宝髻菩萨四法经论》等，共五部。这一时期所传译的经论，以有关大乘瑜伽学系的典籍为多。总计北魏、东魏两代百余年间，中外僧俗译人共有十二人，译出经、论、传等共八十三部二百七十四卷(《开元释教录》卷六)。

北齐时代外来译人，有乌苌沙门那连提黎耶舍，于天保七年(556)来邺都，文宣帝请他住于天平寺，任翻经三藏，又命昭玄大统法上等二十余人监译，沙门达摩阇那和居士万天懿传语，从天保八年到后主大统四年(557－568)十二年间，译出《大集月藏经》、《月灯三昧经》、《法胜阿毗昙心论经》等，共七部。万天懿，原鲜卑人，世居洛阳，少曾出家，师事

婆罗门，擅长梵语，因被召为助译，并在武成帝河清年中(562－565)，自译《尊胜菩萨所问一切诸法入无量门陀罗尼经》。北齐一代，中外僧俗译者二人，译出经、论共八部五十二卷。

北周时代外来的译人有波头摩国沙门攘那跋陀罗、中印摩伽陀沙门阇那耶舍和他的弟子优婆沙门耶舍崛多，健陀罗沙门阇那崛多，摩勒国沙门达摩流支五人。阇那耶舍译出《大乘同性经》、《大云请雨经》等，共六部。耶舍崛多译出《十一面观世音神咒经》等，共三部。阇那崛多先在长安四天王寺译出《金色仙人问经》，后在益州龙渊寺译出《妙法莲华经普门品重诵偈》等，共四部。达摩流支译出《婆罗门天文》等。北周一代，译师四人，译出经、论共有十四部二十九卷。另外，攘那跋陀罗译了《五明论》一部。

关于北朝流行的佛教学说，有由南朝传入的，如《毗昙》、《成实》、《摄论》乃至《涅槃》各家之说；也有由北地传出的，如《地论》、四论、《四分律》学，乃至以实修为主的禅法及净土教等。

一、毗昙师　相当于南朝的齐、梁时代，北地毗昙 的讲习始盛，著名的学者有安、游(智游)、荣三师，其师承均不明。但北齐名僧灵裕即曾从他们三人听受《杂心》。从高昌来魏的慧嵩法师亦曾从智游听受《毗昙》、《成实》，学成后在邺都及洛阳讲说，有“毗昙孔子”之称。传承慧嵩之学的有志念、道猷、智洪、晃觉、散魏等。志念(535－608)尤以《杂心》擅名，著有《杂心论疏》及《广钞》等，盛行于世。弟子知名的有道岳、道杰、神素等二十余人。

二、成实师　先有僧嵩，曾在关中从鸠摩罗什亲受《成实》，后到徐州(彭城)白塔寺弘传此论。他的弟子济州僧渊(414－481)，以慧解驰名，后来也在徐州讲习。门弟子知名的昙度、慧记(一作惠纪)、道登、慧球等。昙度(？－489)，江陵人，早年游学建康，曾于三论、《涅槃》、《法华》、《维摩》、《大品》，深有研究，后到徐州，从僧渊受《成实》，于是精通此部。北魏孝文帝听到他的盛名，请到平城开讲，学徒千余人，著有《成实论大义疏》八卷，盛行于北地。慧记于《成实》外兼通《数论》，曾在平城郊外的鹿苑讲学。道登(？－496)，东莞人，早年从僧药受《涅槃》、《法华》、《胜鬘》，后来又从僧渊学《成实》，五十岁时，声誉闻于魏都洛阳，应请前往讲学，后来入恒山，学侣追随，讲授不辍。又北齐初年，邺下有沙门道纪，盛弘《成实》，讲说达三十年，其学统不明。

三、摄论师　真谛《摄论》之学，由靖嵩北上徐州，道尼入居长安，而独在北方敷弘称盛。靖嵩(537－614)，涿郡固安人，北齐时代在邺都为法主，后北周武帝毁灭佛法，避地江南，从法泰谘受《摄论玄义》。后仍回徐州，盛弘《摄论》，著有《摄论疏》、《九识玄义》等，为时人所宗。但北方正宗的摄论师实为地论学者昙迁。昙迁(542－607)，博陵饶阳人，早年从慧光的弟子昙遵受学，后来隐居林虑山，精研《华严》、《十地》、《维摩》、《楞伽》、《地持》、《起信》等，到周武帝平齐、毁灭佛法，结伴避地江南，辗转到了桂州，获得《摄大乘论》。隋初，和同伴住彭城，继续弘讲，乃为北地开创纯正的《摄论》法门。

四、涅槃师　《涅槃》大本，本在凉州译出，当时慧嵩、道朗以此知名，然流行不及南方之盛。其后北魏昙准(439－515)，听说南齐僧宗特善《涅槃》，前往听讲，审知此学南北不同，于是另行研究讲说，其说盛行于北地。当时研讲《涅槃》者还有僧渊的弟子道登，后来有洛阳融觉寺昙无最，北周有潼州光兴寺宝彖(512－561)，蒲州仁寿寺僧妙(？－464)等。僧妙化行河表，蒲州昙延(516－588)即其弟子。昙延早年听僧妙讲《涅槃》，深悟经旨，常说佛性妙理是《涅槃》宗极，足供心神游止。后隐于南部太行山百梯寺，撰《涅槃经义疏》十五卷，同时敷讲。在昙延稍前，北地有

《地论》学系兴起，他们差不多都是兼讲《涅槃》的。慧光和他的弟子唱四宗（因缘宗、假名宗、不真宗、真宗）的教判。其中真宗又称显实宗或常宗，即指《涅槃》、《华严》及《地论》而言。慧光著有《涅槃疏》，他的弟子法上也曾讲《涅槃》并著文疏，法上的弟子慧远也著有《涅槃义疏》。

五、地论师　是由研习及弘传《十地经论》而形成的一派。这个学派由于译论者勒那摩提和菩提流支二人学风相违，分歧为南道、北道二系。北道从菩提流支出，而创始于道宠。道宠从菩提流支听受《地论》，随即著疏，从而弘讲，为邺下学人所推重，门弟子千余人，其中以僧休、法继、诞礼、牢直、仟果最为特出。名僧志念，也曾从道宠受学《地论》。南道从勒那摩提出，而创始于慧光。慧光初就佛陀扇多出家，继而广听律部，后来又从勒那摩提受《地论》，著有《十地论疏》。他的弟子中传承《地论》之学的，有法上、僧范、道凭、慧顺、灵询、僧达、道慎、安廪、昙衍、昙遵、冯衮、昙隐等，而以法上为上首。法上（495－580）曾讲《地论》，并著文疏。著名的弟子有法存、融智、慧远等。其中慧远（523－592）为一代博学者，常讲《地论》，并随讲随疏，著有《十地经论义记》七卷，其中保存南道地论师的学说不少。他的门人也努力弘扬《地论》。关于南北二道的地论师说，据天台宗学者荆溪湛然说：北道唱梨耶依持说，主张一切万法从梨耶缘起；南道唱真如依持说，主张一切万法是真如的缘起所生（见《法华玄义释签》卷十八、《文句记》卷七中）。北道后来受摄论师的影响，从而和它合流。

六、四论师　这是将《大智度论》和《中》、《百》、《十二门》三论并重的一个学派。起初北齐有道长（一作场）法师，精通《智论》，在邺都敷讲，为学者所宗，志念曾列席听讲，后来双弘《智论》及《杂心》十余年。东魏昙鸾也精研四论。北周静蔼（534－578）少听《智论》，洞明义旨，后来更披寻其他经论，而以四论最为所崇，在终南山等处敷讲。又有道判（532－615），曾问道于静蔼，也日夜研寻四论。同时还有道安，博通《智论》，弟子慧影，传承其学，著有《大智度论疏》二十四卷。

七、四分律师　《四分律》译出后，直到北魏孝文帝时代（471－499），才有法聪在平城专弘。既而有道覆依法聪的口授作《四分律疏》六卷，但只是把文字加以科分而已。后来慧光作《四分律疏》百二十纸，并删定《羯磨戒本》，此学才大盛。弟子中传承其学的，有道云、道晖、洪理及昙隐等。道云专弘律部，作《疏》九卷。道晖把道云所作《疏》略为七卷。洪理作《钞》两卷。昙隐作《钞》四卷。道晖的弟子洪道（530－608），专学律部，盛弘《四分》，代替了《僧祇》的讲传。

八、净土师　弥陀净土法门从北魏昙鸾的净土教说流出，所以后世的净土宗常推昙鸾为创始者。其昙鸾一系的传统是：菩提流支——慧宠——道场——昙鸾——大海——法上（见道绰所撰《安乐集》卷下）。与《地论》、四论两学系实有交叉的关系。菩提流支曾译出世亲《无量寿经优婆提舍愿生偈》（通称《往生论》）一卷，又曾以《观无量寿佛经》授昙鸾，称为能解脱生死的大仙方。慧宠即最初的北道地论师道宠。道场在邺都敷讲《智论》，又传持阿弥陀五十菩萨像。昙鸾（476－542）起初于四论及佛性论深有研究，后来得到菩提流支的启发，专弘净土；既而住并州（今山西太原市）的大岩寺，晚年又移住汾州（今山西交城县）的玄中寺，修净土念佛之业；著有《无量寿经优婆提舍愿生偈注》（通称《往生论注》）二卷等。他提倡的念佛法门，于观念以外，著重称名，遂开后世重视称名念佛的风气。大海（即慧海，？－609），少年听受《涅槃》、《楞伽》及大乘毗昙等，北周静帝大象二年（580），在江都仪涛浦创立安乐寺，常以净土为期，并模写无量寿佛像。法上有关净土法门的事迹不详，其弟子慧远著有《无量寿》、《观无量寿》两经的义疏各二卷，再传弟子灵

裕也著有《观无量寿经》及《往生论》等的疏记。

九、楞伽师　最初有菩提达摩，南天竺人，曾游于嵩洛，住于邺下，随地以禅法教人，曾惹起一班盛弘经律者的讥谤。只有道育、慧可两沙门竭诚事奉，经四五年，达摩为他们的精诚所感，于是诲以“二入”（理入、行入）、“四行”（一报怨行、二随缘行、三无所求行、四称法行）之法，并以四卷《楞伽》授慧可以为印证。达摩于东魏孝静帝天平年(534－537)前在洛滨示寂，传说一百五十余岁。弟子慧可（又称僧可，487－593)，虎牢人，四十岁时在嵩洛从达摩受学，后于天平初，到邺下讲授达摩的禅法，弟子有那禅师、粲禅师等。那禅师和他的弟子慧满等，常常携带着四卷《楞伽》以为心要。另有僧副(464－524)，太原祁县人，也出于达摩门下，精定学，后于北魏太和末(494－499)，南游建康，住在钟山定林下寺，其高风为梁武帝所叹赏，后更到庸蜀大弘禅法。

总起来说，北朝佛教义学，小乘以《毗昙》、《成实》为盛，大乘则《涅槃》、《华严》、《地论》并弘。这正是慧光和他的弟子们所作的“因缘”、“假名”、“不真”、“真”四宗教判的全部内容。其因缘宗即指《毗昙》，假名宗指《成实》，不真宗指《般若》、四论，真宗指《涅槃》、《华严》及《地论》。又如净影慧远在所撰《大乘义章》中，每一义门都分作《毗昙》、《成实》、《地论》、《涅槃》四层来解说，这也说明了北朝主要佛教义学的全貌。

但是北朝佛教的特点，还在于侧重实践，特别是禅观，而非空谈理论，这和同时南方佛教有显著的不同。这一时期除上述楞伽师而外，还有不少著名的禅师，如北魏时代玄高(402－444)，早年往关中师事佛陀跋陀罗，通禅法。后往西秦，隐居麦积山，从受禅法的学者达百余人。又有外国禅师昙无毗，来西秦领徒立众，玄高也曾从他受法。后入北凉，受沮渠蒙逊的敬事。北魏太武帝攻入北凉时，请他往平城，大弘禅化。此外，勒那摩提、佛陀扇多也并弘传禅法。北齐，有佛陀扇多的再传弟子僧稠(480－560)，道宣把他和达摩并称（见《续高僧传·习禅篇后论》）。僧稠起初从道房受止观，常依《涅槃》行四念处法。后来又从道明受十六特胜法。佛陀扇多赞为“自葱岭以东，禅学之最”。他先后在嵩岳等地讲学，魏孝武帝为他在怀州尚书谷中立禅室，集徒供养。齐文宣帝于天保二年(551)又请他到邺城，从受禅法和菩萨戒，并为立精舍，礼敬备至。后来侍郎李奖等请出禅要，为撰《止观法》两卷。又天台宗所祖述的慧文、慧思也提倡定慧，为南北禅家所尊重。慧文尝聚徒数百人讲学，据说他读《大智度论》“三智实在一心中得”之文及《中论》“因缘所生法”之偈，顿悟龙树空、假、中三谛道理，由此而建立一心三观的观法。慧思(515－577)，武津人，从慧文受学，昼夜研磨，对《法华》等深有造就，于是敷扬大小乘定慧等法。天保年中(550－559)，率领徒众南行，中途停留在大苏山，数年之间来学的甚多，智觊也就在这时来其门下，谘受“法华行法”。后更率徒众入南岳山，提倡定慧，世称南岳大师。北周有僧实(476－563)，起初归依擅名魏代的道原法师，太和末(499)到洛阳，遇勒那摩提，授以禅法，得其心要。周太祖礼请为国三藏，并从受归戒。此外一般弘修禅法的，有慧初、僧周、慧通（以上北魏）、道恒、慧可、僧达、道明、法常（以上北齐）、僧玮、昙相、昙准、昙询、恩光、先路、慧命、昙崇（以上北周）等。

北朝一般社会上的佛教信仰，从北魏初年起，北地盛行一种一族一村等的佛教组织，叫作“义邑”，由僧尼和在家信徒构成，而以信徒为主。原来是民间为共同造像而发起的，后来逐渐发展，兼及于修建窟院、举行斋会、写经、诵经各事。它的首脑称为邑义主、法义主、邑主、邑长等，成员称为邑义、法义、邑子、邑人、邑徒等。而以教养更高的僧尼为指导，称为邑师。其时民间所诵习的经典，是昙靖

自撰的二卷本《提谓波利经》，劝持五戒。邑人每月斋会二次，以正律为标准，互相督察。此外还有一种叫作法社的佛教组织，其旨趣和义邑略同，但由贵族达官知识分子和一些僧尼组成。

北朝在中国佛教文物方面，留下不少宏伟的遗迹，特别是石窟。如北魏开凿的有云岗、龙门等石窟。昙曜于兴安二年(453)，请文成帝在平城西武州山开凿石窟五所，建立佛寺，称为灵岩。石窟大的高二十余丈，每窟各镌建佛像一尊，大的高七十尺，次为六十尺，建制奇伟，雕饰工致。后来献文帝、孝文帝更相继开凿许多石窟。其次，宣武帝于景明初(500)，在洛阳城南伊阙龙门山的断崖开凿石窟。这个石窟原来是孝文帝太和年中(477－499)民间创始开凿，宣武帝命大长秋卿白整，仿照云岗石窟样式，为孝文帝及文昭皇太后营造石窟二所。熙平年中(516－518)，孝明帝也为宣武帝营造石窟一所。诸窟的开凿历时二十三年，人工八十万二千三百六十六个。其规模的宏伟、技巧的精工，可与云岗石窟并称。龙门的东方，有巩县(河南省)石窟，也是景明年中(500－503)所营造，还有天水麦积山石窟，也是北魏时代所开凿。这个石窟，在高出地面数十丈的万佛洞内，有深广五丈余的长方洞，内有大佛造像二十五躯，巨碑十八座，碑上浮雕佛像三十四排，每排二三躯，碑侧也刻有佛像，并有壁画。北齐开凿的有天龙山、响堂山等石窟。天龙山在北齐的陪都晋阳(今山西太原市)西南三十里，文宣帝在山麓创立仙岩石窟寺，孝昭帝(560)也创立天龙石窟寺，幼主(577)更开凿晋阳西山大佛像，即所谓天龙山造像，与云岗、龙门齐名。响堂山有南北二处(南响堂山在河北磁县西四十五里的彭城镇，北响堂山一名鼓山，在南响堂山西北三十五里的武安县义井里)，都有北齐时代开凿的石窟。就中北响堂山的窟壁所镌刻的石经，是房山石经的先驱，实为佛教文化史上可以大书特书的大事。北响堂山的石窟，即以北齐开凿的刻经洞和释迦洞、大佛洞三大窟为中心，其中刻经洞，是北齐特进骠骑大将军唐邕所刻。他以为“缣缃有坏，简策非久，金牒难求，皮纸易灭，”于是发愿把佛所说经镌刻在名山，以为保存之计。从后主天统四年(568)三月初起，开凿石窟，并将窟内外的壁面上镌刻《维摩经》、《胜鬘经》、《孛经》、《弥勒成佛经》各一部，历时四年，到武平三年(572)五月末才完工(此后经过四十年，才有房山石经)。北齐时代的石经除这以外，现存的，还有山东省泰山经石峪的《金刚般若经》，同省徂徕山映佛岩的《般若经》(武平元年刻)，同省辽州屋骈嶝的《华严经》(北齐初年刻)。

除了石窟寺外，一般寺塔的建筑，在北朝也极一时之盛，真所谓“招提栉比，宝塔骈罗”(《洛阳伽蓝记》序)。当北魏道武帝接受了佛教之时，便于天兴元年(398)在首都平城“作五级浮图，耆阇崛山及须弥山殿，加以绘饰”。后来献文帝又于皇兴元年(467)在平城“起永宁寺，构七级浮图，高三百余尺，基架博敞。”更于天宫寺”构三级石佛图高十丈，榱栋楣楹，上下重结，大小皆石，镇固巧密，为京华壮观。”到孝文帝迁都洛阳以后，更大力营造寺塔，洛阳一地就有一千余寺，其中著名的有永宁寺、瑶光寺、景乐寺、法云寺、皇舅寺、祇洹精舍等。特别是永宁寺，宏伟庄严，建筑、雕塑及工艺美术皆为奇观。此寺是胡太后于熙平元年按照平城永宁寺样式所营造，其中有九层浮图一所，高九十丈，“殚土木之功，穷形造之巧”。浮图北有佛殿一所，中有丈八金像一躯、等身金像十躯、编真珠像三躯、金织成像五躯，“作功奇巧”。还有僧房一千余间，“台观星罗，参差间出”。菩提达摩曾合掌赞叹为阎浮提所无。瑶光寺是宣武帝所立，中有五层浮图一所，高五十丈，作工的美妙，和永宁不相上下。景乐寺是清河文献王元怿所立，有佛殿一所，中有像辇，雕刻巧妙，冠绝一时。法云寺是西域乌场国沙门僧摩罗所立，

"工制甚精"(以上均见《洛阳伽蓝记》)。皇舅寺是昌黎王冯晋国所造,有五级浮图,"其神图像皆合青石为之,加以金银火齐,众彩之上炜炜有精光"(《水经注·漯水篇》)。祇洹精舍是宕昌公钳耳庆时所立,椽瓦梁栋,台壁棂陛,尊容圣像及床坐轩帐,都是青石,图制可观(同上)。此外河南登封有北魏所立嵩岳寺塔,山东历城有东魏所立神通寺塔等。

北朝的佛画家,有北魏的杨乞德(见《历代名画记》卷八)、王由(字茂道,见《后魏书》卷七十一《王世弼传》附)等,而以北齐的曹仲达为最。仲达本来是西域曹国人,所画璎珞天衣,带有域外犍陀罗式的作风,后世画家称为"曹衣出水",和吴道子的"吴带当风"并称。

隋代佛教

隋代佛教,是从隋文帝开皇元年(581)到恭帝义宁二年(618)中国隋王朝一代三十七年间的佛教。隋、唐时代是中国佛教的大成时期。隋代虽然立国不久,但在政治上统一了南北两朝,各种文化也出现了综合的新形式,佛教也综合南北体系,而有新的教学、宗派建立,形成了划一时期的特色。

隋文帝(581-604)继承了北周的统治,一开头就改变了周武帝毁灭佛法的政策,而以佛教作为巩固其统治权的方针之一。这和他出生在冯翊(今陕西大荔县)般若尼寺受智仙尼的抚养和即位时昙延力请光复佛教不无关系。他首先下令修复毁废的寺院,允许人们出家,又令每户出钱营造经像,京师(长安)及并州、相州、洛州等诸大都邑由官家缮写一切经,分别收藏在寺院及秘阁之内,从而天下风从,民间的佛经比儒家的六经多到很多倍(见《隋书·经籍志》)。

文帝一生致力于佛教的传播。在度僧方面,他于开皇十年(590)听许以前私度的僧尼和人民志愿出家,一时受度的多到五十余万人(《续高僧传》卷十《靖嵩传》;又卷十八《昙迁传》)。在建寺方面,他于即位初年,即改周宣帝所建立的陟岵寺为大兴善寺。又令在五岳各建佛寺一所,诸州县建立僧、尼寺各一所,并在他所经历的四十五州各创设大兴善寺,又建延兴、光明、净影、胜光及禅定等寺,据传他所建立的寺院共有三千七百九十二所(《辩正论》卷三)。在建塔方面,文帝先得天竺沙门给他的佛舍利一包,即位后,令全国各州建立舍利塔安置,前后共三次。第一次是仁寿元年(601),在他六十岁的生日六月十三日,令全国三十州立塔,请名僧童真、昙迁等三十人分道送舍利前往安置。第二次是仁寿二年(602),在佛诞日,请名僧智教、明芬等分送舍利至全国五十三州入函立塔。第三次是仁寿四年(604),也是在佛诞日,令在三十州增设宝塔,请名僧法显、静琳等分送舍利。前后立塔一百十所。所有立塔的费用,任人布施,但以十文为限。在造像写经方面,据传从开皇初到仁寿末(604),建造金、铜、檀香、夹纻、牙、石等像大小一万六千五百八十躯,修治故像一百五十万八千九百四十余躯(《辩正论》卷三)。并且在开皇二十年(600)严禁毁坏、偷盗佛像等(《隋书高祖纪》下)。又缮写新经十三万二千零八十六卷,修治故经三千八百五十三部(《辩正论》卷三)。此外,文帝在建国初年,仿北齐的制度,设置昭玄大统、昭玄统、昭玄都及外国僧主等僧官,以管理僧尼的事务。他于开皇元年授名僧僧猛为隋国大统(即昭玄大统)三藏法师,七年(587)又命昙迁为昭玄大沙门统,至十一年(591)又诏灵裕为国统。至于地方僧官则有统都、沙门都、断事、僧正等的设置。

文帝对于佛教义学的提倡,即以长安为中心建立了传教系统,选聘当时各学派著名的学者,集中在都邑,分为五众:一、涅槃众,二、地论众、三、大论众,四、讲律众,五、禅门众 。每众立一"众主",领导教学。其间可考的,是长安涅槃众主法总、童真、善胄;地论众

主慧迁、灵璨；大论众主法彦、宝袭、智隐；讲律众主洪遵；禅门众主法应。此外长安还曾建立了二十五众(《续高僧传·义解篇后论》)，大兴善寺沙门僧璨即曾为二十五众第一摩诃衍匠，大兴善寺沙门僧琨也做过二十五众教读经法主，从事学众的教导(见《历代三宝记》卷十二,《续高僧传》卷七、九)。

隋炀帝(605-616)也笃好佛教，他先为晋王时，曾迎请名僧智颉为授菩萨戒，并尊称智颉为智者。即位后，他在大业元年(605)为文帝造西禅定寺，又在高阳造隆圣寺，在并州造弘善寺，在扬州造慧日道场，在长安造清禅、日严、香台等寺，又舍九宫为九寺，并在泰陵、庄陵二处造寺。又曾在洛阳设无遮大会，度男女一百二十人为僧尼。并曾令天下州郡行道千日，总度千僧，亲制愿文，自称菩萨戒弟子。传称他一代所度僧尼共一万六千二百人。又铸刻新像三千八百五十躯，修治旧像十万零一千躯，装补的故经及缮写的新经，共六百十二藏。炀帝还在洛阳的上林园内创设翻经馆，罗致译人，四事供给，继续开展译经事业。

但另一方面，文帝在开皇九年(589)灭陈时，曾令陈都建康的城邑宫室荡平耕垦，于石头城置蒋州，使南北朝时代盛极一时的建康佛教顿告衰微。其时诸寺多毁于战火，“钟梵响辍，鸡犬不闻”。因此蒋州奉诚寺慧文等致书智颉，请转达坐镇扬州的晋王杨广予以护持。后来杨广做了皇帝，于大业三年(607)下令沙门致敬王者；更于大业五年(609)令无德的僧尼还俗，寺院按照僧尼的数量保留，其余一概拆毁；一时造成因僧废寺的现象。从这些事实上，可见隋代对于佛教的政策也有限制的一面。

隋代译经，主要译师有北天竺乌场国的那连提耶舍(490-589)。他原在北齐译经，曾因齐亡佛教被毁，而改著俗装。隋兴，应文帝之请，住长安大兴善寺，从开皇二年到五年(582-585)，更译出《大庄严法门经》等八部二十三卷。同时又有他的同乡沙门毗尼多流支来长安，于开皇二年译出《大乘方广总持经》、《象头精舍经》。又有中天竺婆罗痆斯优婆塞达磨阇那于开皇二年译出《业报差别经》一卷。

阇那崛多(527-604)原在北周译经，周武帝毁灭佛教时，被迫回国，中途为突厥所留，开皇四年，文帝应昙延等三十余人之请，遣使延请他东来，住在大兴善寺，从事传译。开皇五年到仁寿末年(604)，更译出《佛本行集经》、《大方等大集护经》、《大威德陀罗尼经》，并补译《法华经》、《金光明经》的缺品等共三十九部、一百九十二卷。

达摩笈多(? -619)于开皇十年游方到瓜州(今甘肃敦煌县)，受请至长安，在大兴善寺和洛阳上林园的翻经馆，从开皇中叶到大业末年共译出《药师如来本愿经》、《起世因本经》、《金刚般若经》、《菩提资粮论》、《摄大乘论释论》等九部四十六卷。以上隋代译师五人，共译出经论等五十九部，二百六十二卷。

中国沙门参预达摩阇那、达摩笈多等的译事者有彦琮(557-610)，他记录笈多游历西域各国的见闻，著为《大隋西国传》(已佚)。彦琮谙习梵文，开皇十二年(592)奉召入长安，住兴善寺，重掌翻译。仁寿二年(603)，文帝使撰《众经目录》，又将《舍利瑞图经》及《国家祥瑞录》翻译为梵文。大业二年(606)，住翻经馆，披阅新由林邑(今越南中部)获得的昆仑书(当时对林邑以南通用文字的总称)佛经，并编撰目录，以备选择。又和斐矩共同修纂《天竺记》。此外他还著有《达摩笈多传》及《辩正论》、《通报论》、《福田论》、《沙门不应拜俗总论》等。又为译诸经作序。彦琮并论定翻译的楷式，有“十条八备”之说。

前代译经既多，入隋又增新译。文帝在开皇十四年(594)乃命大兴善寺翻经沙门法经等二十人，整理所有译出的经典，撰《众经目录》七卷(通称《法经录》)。此录分《别录》与《总录》。《别录》以大、小乘经、律、论为六

门,分作一译、异译、失译、别生、疑惑、伪妄六类;又抄集、传记、著述三门,各分作西域、此方二类;《总录》则统计其部数、卷数。此书是一部有组织而且分类较精的经录。另外,翻经学士费长房,在开皇十七年(597)撰《历代三宝纪》(又称《隋开皇三宝录》)十五卷,通称《长房录》。其内容初为《帝年》,系佛教及重要时事于历朝帝王的年代之下;次为《代录》,列叙各朝代译人所译经典的部数、卷数及其重要事迹;后为大乘、小乘"入藏"经、律、论目录,各以有译、失译分类。此录在现存经录中,内容繁博,误谬也最多。又彦琮等翻经沙门及学士在仁寿二年奉令撰《众经目录》五卷,分单本(即一译)、重译(即异译,各列大小经律论的目录,附贤圣集传)、别生、疑伪、缺本五类,刊定了当时书写佛经总集的标准,一直影响到后世。

隋代佛教义学的发展及宗派的建立,由于当时全国一统,南北佛教的思想体系得到交光互摄的机会,从而各宗派学说一般都有汇合折衷的趋势。这时期,如北方地论南道派的慧远,南方天台宗的智顗,三论宗的吉藏,都可为其代表。普法宗信行的三阶都也属于这个类型。

慧远(523－592)的主要学说见于所撰《大乘义章》。此书把佛教义学的大纲分作《教法聚》、《义法聚》、《染聚》、《净聚》、《杂聚》(此聚已佚)五类。每类中都是先叙《毗昙》、《成实》,然后归结到《地论》、《涅槃》。他盛弘《十地经论》。此论原系解释《华严经》中的《十地品》,所以他同时也是宗《华严》的。他晚年又列席摄论师昙迁的讲筵,还著了《起信论义疏》,因而他又汲取了《涅槃》、《摄论》及至《起信》的思想,主张《地论》所说的"阿梨耶识"和《楞伽》所说的"如来藏心"、《涅槃》所说"佛性"是一法,称为如来藏自性清净心,从而缘起法界恒沙佛法,是名"真性缘起"或"真识缘起"。这种思想即为后世华严宗智俨、法藏的"法界缘起"学说的张本。

智顗(538－597)是天台宗实际的创立者,他从当时流行的大乘经里举出以《法华经》为中心,而以南北朝佛教的义学为根据,特别是发展了慧文的一心三观说和慧思诸法实相说,提出"圆融三谛"、"一念三千"的新义。一心三观原已发明观境兼备空、假、中三谛,由此更理解到诸法之即空即假即中,一时互具,而成为三谛圆融。诸法实相原以佛的知见为标准,所以见得实相的内容为如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等,一共十如。在这基础上,更见到十如的互具,又遍于六凡四圣的十法界,更各有五阴、众生、国土三种世间,这样重迭计算,有三千诸法,皆于一念中有具足之义,此即一念三千。智顗学说,即以此等观法为其修持的指导思想。

吉藏(549－623)由法朗得承罗什、僧肇所传的三论法门,对魏晋南北朝所有的各家学说一一加以批判,特别是破斥当时的成实师等,形成了三论一大宗派。吉藏先后著成《中》、《百》、《十二门论》的注疏及《三论玄义》、《大乘玄义》、《二谛义》等,把《般若》无得、性空的义理发挥无遗。

此外,当南北朝时代之末,《摩诃摩耶经》、《大集月藏经》先后译出。当时产生一种"末法"思想,认为已入末法时代。信行的"三阶教",便是从这种思想中酝酿而成的。他就时、处、机(人)把佛教分作"三阶",以为当时到了佛灭一千年以后,又在戒见俱破的世界,多有戒见俱破的颠倒众生,这都到了第三阶时期。此时众生的机类,我见、边见成熟,所以偏学一乘、三乘,或偏念《弥陀》、《法华》,彼此是非,终至犯诽谤罪,永无出离之期。只合依普佛普法的法门,即佛无差别、法无差别、普法普佛、普真普正的佛法。此即信行极力宣传的说教。信行圆寂后不久,开皇二十年(600),朝廷明令禁断三阶教典,不听传行,但信奉其说的依然不绝。

又北地摄论师的兴起,也在隋文帝时代,

如昙迁的著述中有《九识章》专篇，他的弟子道英又深会“无相思尘”的大旨，因而《摄论》的学说仍为一般佛教界所讲习。

隋代一般佛教徒的信仰和行持，由于隋文帝偏重定门，曾于长安的西南设置禅定寺，集名德禅师一百二十人，四事供给，以为提倡，遂大开以习禅为重点的风气。特别是昙询(515－599)，“每入禅定，七日为期。”真慧(569－615)，“创筑禅宇，四众争趋，端居引学，蔚成定市。”志超(571－641)，“创立禅林，晓夕勤修。”此外修忏、造像、咒愿、持律等也通行。还有致力于社会事业的，如僧渊(519－602)鉴于渡锦江而溺毙的人很多，在南路架设飞桥。法纯(519－603)微行市城，或代人佣作，或为僧俗洗补衣服，或清除市井的粪秽，或为僧徒劈柴担水，或填治道路。智通(543－611)立孤老寺，以时周给。慧达(524－610)建大药藏，需者便给。

其次，在家佛教徒信众中，有一种称为“义邑”(又作‘邑会’，由共同出资或出力营造佛像等关系而成立)的信仰团体，还有一种和它类似的“法社”。这是因为隋代复兴佛教，造像的风气凌驾前代，义邑的组织相当发达。义邑的成员有时多到一、二千人。和它相类的法社，则是贵族、达官或在家人士和若干僧尼的团体。故义邑需要有教养较高的“邑师”主持指导，而在法社除“俗讲”等外，则无此需要。义邑与法社都期望往生净土。关于实际修行，则二者重视戒律而外，法社并偏重修禅。

在这时期，还有一种依佛制供设斋食的集会，即所谓“斋会”，在纪念、庆祝、祈愿等时节举行，如文帝于开皇八年(588)昙延圆寂时设千僧斋；既而又于终南山焚化地设三千僧斋。仁寿元年(601)遣名僧送舍利到诸州建塔时，也命诸州僧尼普为舍利设斋等。其次，炀帝为晋王时，于开皇十一年迎请智𫖮到扬州，为设千僧会，受菩萨戒；智𫖮于开皇十七年入寂时，遣司马王弘到天台山设千僧斋；又于大业元年智𫖮的忌日设千僧斋等。此外开皇十四年，武卫将军索和业舍宅为寺时，沙门法藏(548－629)率众精勤行道，设万僧斋。又沙门玄琬(562－636)定于每年二月八日佛诞开讲设斋，通召四众，供养悲田、敬田。又大业中，昆明池北白村的村民，感于沙门普安(？－609)治病的神效，举行大斋，表示敬念。

在佛教文学艺术方面，隋代运用佛典的理趣、风格及故实入诗文的，有文帝、炀帝、薛道衡、柳顾言、许敬宗、费长房、卢思道等的作品。沙门彦琮、行矩、灵祐、吉藏、智𫖮、慧影等的文学撰作也都可观。隋代的佛画家，有杨契丹、尉迟跋质那(于田人)、昙摩拙叉(印度沙门)等。而以尉迟跋质那和他的儿子尉迟乙僧为尤著。他们的画法有些类似印度阿旃陀石窟的壁画。隋代佛教的建筑，以文帝所造大兴善寺、东禅定寺，炀帝所造西禅定寺、隆圣寺为最宏伟。特别是东禅定寺“驾塔七层，骇临云际，殿堂高耸，房宇重深，周闾等宫阙，林圃如天苑；举国崇盛，莫有高者”(《续高僧传》卷十八《昙迁传》)。隋代的石窟艺术，也有很大的建造。像灵祐在开皇九年所凿造的那罗延窟为最著名。灵祐经过周武帝的法难，为了预防佛法灭尽，于开皇九年入宝山(属河南安阳县)开凿石窟。在窟内雕造卢舍那、阿弥陀、弥勒三佛的坐像，并镂刻释迦牟尼佛等三十五佛及过去七佛坐像。又在入口的外壁刻迦毗罗及那罗延神王，并镂刻《叹三宝偈》、《法华》、《胜鬘》、《大集》、《涅槃》等经偈文。更在入口的内壁刻有《大集经·月藏分》及《摩诃摩耶经》等。此外所开凿的石窟，还有山东历城的神通寺千佛岩等。至于云岗、龙门、响堂山、天龙山等石窟及敦煌千佛洞等，隋代也续有开凿。隋代雕造的窟龛像及小铜像、玉石像、锤锞涂金像等，遗留到晚近的为数也不少。大抵顶作螺发，面貌柔和圆满，衣褶置重写实，流丽柔巧。还有大业初年，幽州智泉寺沙门静琬(又作智苑，？－639)，也为预防法灭，发愿造一部石刻大藏，

封藏起来。于是在幽州西南五十里大房山的白带山(又名石经山)开凿岩壁为石室,磨光四壁,镌刻佛经。又取方石另刻,藏在石室里面。每一间石室藏满,就用石头堵门,并融铁汁把它封锢起来。到唐贞观五年(631),《大涅槃经》才告成。这便是房山石经的发轫。

隋代佛教的流传还远及于四邻诸国,特别是当时的高丽、百济、新罗及日本。新罗在陈末隋初陆续有僧人智明、圆光、昙育及惠文等来中国研习佛法,并先后学成归国。又文帝在仁寿中分布舍利起塔时,高丽、百济、新罗三国的使者各请舍利一枚,于本国起塔供养。特别是在炀帝初年,四邻诸国来学佛法的僧徒云集长安。于时日本摄政者圣德太子于大业三年遣使者小野妹子来聘,并且带了沙门数十人来学佛法(见《隋书·东夷传》)。第二年又特选僧旻、请安、惠隐、广齐四人(一作八人)跟随小野妹子前来。炀帝把这些外来留学的僧徒安置在鸿胪寺的四方馆,并且先后召终南山悟真寺净业、玉泉寺静藏、长安大庄严寺神迥、弘福寺灵润入鸿胪馆担任教授。这些措施对于后来各国的佛教流行,都很有关系。

唐代佛教

唐代佛教,是指从唐高祖武德元年(618)到哀帝天祐四年(907)二百八十九年间李唐一代的佛教而言。

唐代接着隋代之后,很重视对于佛教的整顿和利用。高祖武德二年(619),就在京师聚集高僧,立十大德,管理一般僧尼。九年(626),因为太史令傅奕的一再疏请,终于命令沙汰佛道二教,只许每州留寺观各一所,但因皇子们争位的变故发生而未及实行。太宗即位之后,重兴译经的事业,使波罗颇迦罗蜜多罗主持,又度僧三千人,并在旧战场各地建造寺院,一共七所,这样促进了当时佛教的开展。贞观十五年(641)文成公主入藏,带去佛像、佛经等,使汉地佛教深入藏地。贞观十九年(645),玄奘从印度求法回来,朝廷为他组织了大规模的译场,他以深厚的学养,作精确的译传,给予当时佛教界以极大的影响,因而在已有的天台、三论两宗以外,更有慈恩、律宗等宗派的相继成立。稍后,武后(684－704)利用佛教徒怀义等伪造《大云经》,她将夺取政权说成符合弥勒的授记,随后在全国各州建造了大云寺,又造了白司马坂的大铜佛像,并封沙门法朗等为县公,又授怀义为行军总管等,这使佛教和政治的关系益加密切。此时新译《华严》告成,由法藏集大成的贤首宗也跟着建立。其后,玄宗时(712－756),虽曾一度沙汰僧尼,但由善无畏、金刚智等传入密教,有助于巩固统治政权,得到帝王的信任,又促使密宗的形成。当时佛教发展达于极盛,寺院之数比较唐初几乎增加一半。不久,安史乱起,佛教在北方受到摧残,声势骤减。禅家的南宗由于神会的努力,渐在北方取得地位。神会又帮助政府征收度僧税钱,以为军费的补助,南宗传播更多便利,遂成为别开生面的禅宗。但是当时国家历经内战,徭役日重,人民多借寺院为逃避之所,寺院又乘均田制度之破坏,扩充庄园,驱使奴婢,并和贵族势力相勾结,避免赋税,另外还放高利贷设立碾磑等多方牟利。这样在经济上便和国家的利益矛盾日深,故从敬宗、文宗以来,政府渐有毁灭佛教的意图,到武宗时(841－846)就终于实现了。从会昌二年到五年(842－845),命令拆毁寺宇,勒令僧尼还俗。综计当时拆毁大寺四千六百余所,小寺四万余,僧尼还俗二十六万余人,解放奴婢十五万人,收回民田数千万顷。这对以后佛教的发展影响很大。当时佛教典籍的湮灭散失情况也极严重,特别是《华严》、《法华经》等的章疏,大半都在此时散失,以致影响到天台、贤首等宗派日趋衰落。

唐代的译经基本上由国家主持,其成绩

是很可观的。这从太宗贞观三年(629)开始,组织译场,历朝相沿,直到宪宗元和六年(811)才终止。前后译师二十六人,即波罗颇迦罗蜜多罗(翻译年代629-633,以下各人皆附注翻译年代)、玄奘(645-663)、智通(647-653)、伽梵达摩(约650-655)、阿地瞿多(652-654)、那提(655-663)、地婆诃罗(676-688)、佛陀波利(676)、杜行颉(679)、提云般若(689-691)、弥陀山(690-704)、慧智(693)、宝思惟(693-706)、菩提流志(693-713)、实叉难陀(695-704)、李无谄(700)、义净(700-711)、智严(707-721)、善无畏(716-735)、金刚智(720-741)、达摩战湿罗(730-743)、阿质达霰(732)、不空(743-774)、般若(781-811)、勿提提犀鱼(约785-?)、尸罗达摩(约785-?)。在这些译师里有好几个中国僧徒、居士。而且在译籍的数量和质量方面,也超过前人。像其中玄奘、义净、不空等,都是很突出的。玄奘所译有七十五部、一千三百三十五卷,义净译出六十一部、二百六十卷(因当时政变而散失的,不计入),不空译出一百零四部一百三十四卷(其中有些是属于编撰性质的)。他们各有所长。义净着重律典,不空专于密教,玄奘则瑜伽、般若、大小毗昙,面面俱到。此外,各译师翻出的经典也多有特色,可说当时印度大乘佛教的精华,基本上已介绍过来了。在李唐一代译出的佛典,总数达到三百七十二部、二千一百五十九卷,份量可说是空前的(唐代译师除上述见于经录的各家而外,还有些从现存零星译本和日本学僧“请来录”记载上见到的译人,如戒贤、菩提仙、达摩栖那、宝云、满月、智慧轮、达摩伽那、法成等)。

将历代翻译的佛典编成“一切经”,作为寺院的藏书来缮写,这在隋代,就已编定了《仁寿众经目录》(彦琮等依《法经目录》重编)。唐初,在这一基础上增订而成的目录有好几种。先有贞观初年的德业、延兴二寺《写经目录》(玄琬编,共收七百二十部,二千六百九十卷,比较《仁寿录》增加三十一部、一百五十八卷),次有显庆三年(658)所编西明寺大藏经的《入藏录》(共收八百部、三千三百六十一卷),再次有龙朔三年(663)所编《东京大敬爱寺一切经论目录》(静泰编,共收八百十六部、四千零六十六卷)。另外带有经录性质的,有麟德元年编成的《大唐内典录》(十卷,道宣编)、《古今译经图记》(四卷,靖迈撰),武周天册万岁元年(695)编成的《大周刊定众经目录》(十五卷,明佺等撰),开元十八年(730)编成的《续大唐内典录》(一卷,智升撰)、《续古今译经图纪》(一卷,同上)、《开元释教录》(二十卷,同上)、《开元释教录略出》(四卷,同上),贞元十年(794)编成的《贞元续开元释教录》(三卷,圆照撰),贞元十六年(800)编成的《贞元新定释教目录》(三十卷,同上)。在这些目录里,《开元录》一种实际发生的影响最大。它的入藏目录共收一千零七十六部、五千零四十八卷,成为后来一切写经、刻经的准据。同时有华严寺沙门玄逸对于入藏各经的卷次、品目详加校定,撰成《开元释教广品历章》(三十卷,今残缺不全),这就更增加了《开元录》的准确性。

中国佛教中的宗派,最先为隋代集大成的天台宗。此宗于智𫖮圆寂后即由其弟子灌顶(561-632)继续弘传。入唐,有法华寺智威(?-681)、天宫寺慧威(634-713)、左溪玄朗(673-754)相次传承。在这几代里,因新兴慈恩、贤首各宗势力所掩,黯然不彰。及至玄朗弟子荆溪湛然(711-782),一宗始有中兴之象。湛然初为儒生,二十余岁时从学玄朗,修习止观。天宝末(755顷)与大历初(766顷),曾一再辞谢征辟,专画授徒著述,宏扬自宗。但其立说,随着时代思想的开展,也渐改旧观。后传行满,再传广修(?-843),值会昌毁佛,声势骤衰。湛然别传弟子道邃,以天台学传给日本最澄,最澄回国后遂在日本开创了天台宗。道邃门人宗颖、宗谞,视《法华经》与《大日经》同等,亦与日本台密

以相当的影响。

另外，还有隋代已具雏形的三论宗，其祖师吉藏(549－623)晚年在长安，曾受到唐高祖的优礼，被聘为十大德之一。他迭住于实际、定水诸寺，得以盛弘其说。吉藏诸门人中最杰出的为慧远，住在兰田悟真寺，时来长安讲说，能传此宗的教化。另有智拔、乌凯、智凯、智命、硕法师、慧灌等。乌凯(？－646)在越州嘉祥寺开讲三论。硕法师著《中论疏》。慧灌为高丽学僧，后去日本开三论宗。其与吉藏同门而活动于唐初的还有慧均，著《四论玄义》，今存残卷。稍后，贞观年中有元康(或说是硕法师弟子)，住安国寺，著《三论疏》，又为《肇论》作注，为日本此宗第三传道慈之师。唐代此宗后因不敌慈恩、天台诸宗的盛势，而逐渐不振。其修习禅法的，则因禅宗勃兴，也就多与合流，无所区别了。

唐代佛教在发展过程中更成立了好些宗派。这是一方面因为佛教的传播日广，要适应各阶层信徒的要求，就不能不有各种教理和修持的体系。一方面也因为寺院的经济基础，日益庞大，佛教徒采取了用宗派形式加强组织，以维持其既得的利益。最先，有慈恩宗，这是由玄奘(600－664)和其门徒们所建立，而以玄奘曾住过的慈恩寺名宗。他们统一了过去摄论师、地论师、涅槃师等种种分歧的说法，特别是在修持依据和方法的议论上，都用新译的资料作了纠正。他们宗奉印度大乘教中从无着、世亲相承而下直到护法、戒贤、亲光的瑜伽一系之说，即以《瑜伽师地论》及其附属论书(所谓十种支论)为典据，主张众生种姓各别，改变了过去说"皆有佛性"的见解。又用"唯识所现"来解释世界，即从"唯识无境、境无识亦无"的次第来作契会实相的观行。玄奘自己的主张只配合着他的翻译随时对他门徒们讲说，并没有专篇著作。他门下人物很多，最杰出的是窥基(632－682)，对于新译的经论作了将近百部的注，特别在《成唯识论》、《因明入正理论》等重要典籍方面有极其详尽的解释，大大发扬了玄奘译传的新说。接着有慧沼(650－714)、智周(668－723)，相继阐扬，遂使此宗达于极盛。但因理论过于繁细，难能通俗，终究归于衰落。玄奘门下还有一些新罗的学人，象圆测(613－696)、道证、太贤、慧景、道伦等，也都有成就，但通常不算在此宗传承之内。又在玄奘译传瑜伽系学说的同时，也对说一切有部的毗昙作了有系统的翻译介绍。特别是《俱舍》一论，以前曾经真谛翻译讲习而有了专门学系，所谓俱舍师，这时又有玄奘重翻本论，并介绍了《顺正理论》之说，而丰富了《俱舍》研究的内容。在玄奘门下普光、法宝等都专事讲求，相承不绝，这就使俱舍师的传统一直延续到唐末。

其次，律宗。从南北朝以来，由于国家对佛教僧徒的管理逐渐严密，教内也需要统一实行戒律的作法来加强自己的组织。这就有了一群讲求律学的律师。其中道宣(596－667)继承北朝慧光(468－537)到智首(567－635)的系统，专事《四分律》的宏扬。他做了《四分律戒本疏》、《羯磨疏》、《行事钞》等大部著作，在理论上吸收了玄奘译传的新义，较旧说为长。因为道宣后来居住在终南山丰德寺，所以一般称呼他一系传承的律学宗派为南山宗。同时还有法砺(569－635)的相部宗、怀素(625－689)的东塔宗，对于《四分律》的运用和解释，各有不同的见解，也各成一派。他们的声势虽不及南山宗之盛，但流行经过了较长时期，彼此存着分歧，不得统一。大历十三年(778)，由国家发动来调和异议，也未见效，不过最后还是南山畅行，余宗逐渐衰落了。另外，义净(635－713)一家也锐意讲求律学。他曾费了二十五年的时间，历三十余国，留心关于实行戒律的各种作法，写成记录。从南海地方寄回国内，即称《南海寄归传》。他回国之后，又大量翻译根本说一切有部的广律和十七事等，很想原封不动地将印度有部制度移植过来。但这一制度在中国基

础薄弱，显然和习惯相违，只徒有理想，留下了丰富的文献而已。

贤首宗。此宗是推尊《华严经》为佛说的最高阶段，要用它来统摄一切教义的。最初由法顺（即杜顺，557－640）创立了法界观门，从《华严》所说各种法相归纳条理，作为逐步观察宇宙万法达到圆融无碍境地的法门。接着有智俨（602－668）著述《搜玄记》、《孔目章》等，对《华严经》文作了纲要性的解释。到了法藏（643－712），因为参加了《华严》的新译，理解经文更为透彻，他还吸收玄奘新译的一些理论，这样完成了教判，并充实了观法，而建成了宗派。后人即以他的法号贤首作为宗名。他的理论曾一度为其弟子慧苑所修改，以致未能很好地传播。但不久澄观（738－838）即纠正了慧苑之说而加以发扬。其后宗密（780－841）融会禅教两方面，贯彻了华严圆融的精神。向后此宗即沿着这样的趋向而开展。另外，法藏门下有新罗学人义湘（625－702），他归国后即在海东开创了华严经宗。

密宗。纯粹用陀罗尼（咒语）来作佛教的修习方便，这在当时的印度还是比较新鲜的事，但因中印间交通发达，很快地就传播过来了。相继来唐的善无畏（637－735）、金刚智（671－741），本来修学地点不同，分别传承胎藏界和金刚界的法门，及到达中国之后，互相授受，就融合成更大的组织。接着经过一行（683－727）、不空（705－774）的阐述，更充实了内容，乃于一般的佛教而外，创立密教（从真言秘密得名）一宗。此宗带着神秘色彩，为统治阶级所特别爱好。当时几代帝王都对不空十分优礼，并以官爵相笼络，这样形成了王公贵族普遍信仰密教的风气。其影响所及，日本也一再派遣学僧来华传习，归国开宗。但不空以后，经惠果、义操、义真等数传，宗势就逐渐衰颓。到了唐末，虽还有柳本尊那样的人远在四川，盛弘密法，但已不是以前的面目了。

以上各宗和从前代继承下来的天台宗、三论宗，都只流行于宫廷或上层知识分子之间，其向民众传播并带着更浓厚的宗教色彩的，则另有净土宗。这是从弥陀信仰进一步的开展，立宗的端绪可上溯到北魏时代的昙鸾（477－543）。昙鸾在并州石壁山玄中寺提倡净土念佛法门。唐初道绰（562－645）在寺中见到记载昙鸾事迹的碑文，得到启发而归心，继续提倡。他的弟子善导（613－681）来长安传教，使净土信仰得到很大发展。善导还著了《观经疏》，在教理上建立根据，这样净土宗就形成了。其后怀感、少康（？－805）等，相承不绝。唐代宣传净土教的人，另外还有慧日（慈愍，680－740）。他从印度游历回来，宣传在健驮罗国得着净土法门的传授，由此别成一系，但实际和善导所提倡的相差无几。此外如迦才、承远（712－802）、法照（？－821？）等，也都致力于净土的宏传，遂使这一宗信仰得以普遍流行。

最后还有禅宗。北魏时菩提达摩在北方传授禅法，以《楞伽经》（刘宋译四卷本）为印证，就有了楞伽师一派。唐初，黄梅双峰山有道信禅师（580－651），他和三论宗的人有些渊源，故在楞伽禅法而外，还参用般若法门，但后人仍视为继承达摩的嫡系。同时从三论师炅法师出家的法融（594－667）从事静坐，据传说曾得道信的印可，而成为一系牛头禅（这因法融住在金陵牛头山而得名），传承了几代。但道信直传的弟子是弘忍（601－674），移住东山，传法四十余年，门人多至千数，尊其所说为东山法门。他的门人中著名的有神秀（606－706）、智诜（611－702）、老安（582－709）、法如、慧能（638－713）等十余人。慧能后还岭南，提倡顿悟法门，又结合世俗信仰而推重《金刚经》，不专主坐禅，这样就和神秀一系墨守成规、信奉《楞伽》、主张渐悟的恰恰相反，而逐渐成为南北两宗的对立。慧能门下怀让（677－744）、行思（？－740）等都在南方地带活动。开元以后，由神会（668

-780)在河南进行宣传，并力争正统，指摘神秀和其门下普寂(651-739)都未得弘忍传衣，不是正系。这样造成慧能为达摩以来的直接继承者的印象，使南宗禅的势力大增。但神会的一系(后来形成荷泽宗)并不太盛，而扩大传播的还是南岳(怀让)、青原(行思)两家。南岳下传承的有马祖道一(709-788)，再传百丈怀海(720-814)、南泉普愿(748-835)。百丈传沩山灵祐(771-853)、黄檗希运(?-855)等。南泉传赵州从谂(778-897)等。青原下传承有石头希迁(700-790)，再传药山惟俨(745-828)、天皇道悟(748-807)。天皇传龙潭崇信，再传德山宣鉴(780-865)。会昌以后，更从这些传承形成支派。象沩山传仰山慧寂(807-883)，后成为沩仰宗。又黄檗传临济义玄(?-867)，后成临济宗。再后曹洞宗、云门宗成立于唐末，法眼宗继起于五代，合为五宗。又从百丈起，制定清规，使禅院从普通律寺(即依照声闻戒律规定组成的寺院)分离而独立，这就更便于集合多数学人共住习禅。它简化寺院形式，但立法堂而无佛殿等。也更适合当时南方经济文化新开辟地区的情况，而易于推进佛教的发展。禅宗从慧能以后，本来转向平民，不重视文字的研习记诵，但是数传之后，学人兼重知见，依旧不能放弃文字的修养，因而它的影响所及，还只是以知识分子为主。不过比较起一般讲义学的宗派来，禅宗总算是流行最普遍的了。

此外，隋代信行禅师(540-594)创立的三阶教，在一度被禁后，因其门徒甚多，又受到隋代重臣肖瑀、高颎等的外护，仍隐然保全实力，延续到唐代，又在长安恢复了相当的盛况。著名的寺院有化度(原为实际寺)、慧日、光明、慈门、弘善五大寺，而以化度为其中枢，无尽藏院就设立于此。到了武后证圣元年(695)，才明令判为异端，将该教的典籍归之伪杂符录一类。圣历二年(699)，又令限制学三阶教的只能乞食、长斋、绝谷、持戒、坐禅，此外所行都视为违法。后至开元元年(713)，废止无尽藏院，断绝了三阶教的经济来源。开元十三年(725)更对三阶教徒作了比较彻底的处分，原来有些寺院里的三阶教徒别院居住的，一律命其拆除隔障，与众杂居，并还销毁了三阶教所有《集录》四十余卷(依《开元录》所搜集，凡有三十五部、四十四卷)，不许再行诱化。尽管如此，三阶教的潜势力依然存在。如贞元年间编纂《贞元释教目录》的圆照，即对三阶教有好感。他曾编辑《信行禅师塔碑表集》五卷(著录于《续开元释教录》卷末)。在《贞元释教录》内还收载由化度寺僧善才请准入藏的三阶《集录》四十四卷(五帙)的目录。附载牒文并说到当时长安城内五十五寺各有三阶禅院，住持相续二百余年，僧尼二众千人以上。但此教到了以后终归衰落，大约在唐末就绝迹了。

唐代佛教除了通过上述各宗派的教义宣传对于群众发生作用而外，还有直接和群众生活联系以传教的种种活动。如岁时节日在寺院里举行的俗讲，用通俗的言词或结合着故事等来作宣传，这些资料大都写成讲经文或变文(所讲的经有《华严》、《法华》、《维摩》、《涅槃》等)。又有化俗法师游行村落，向民众说教。有时也由寺院发起组织社邑，定期斋会诵经，而使社僧为大众说法。至于有些寺院平素培植花木(如长安慈恩、兴唐等寺培植牡丹花)，遇到节日开放以供群众游览，或更约集庙会，这都间接有传教之效。当时民间一般佛教徒的崇拜对象有弥勒、弥陀、观音、文殊等佛、菩萨。特别是因为《华严经》中说及文殊常住在清凉山，别号清凉的五台山遂被看作文殊的道场，而成为佛教信仰的一个中心地点，后来又经密教信徒的并力经营，寺院建筑愈加发达。

入唐以来的佛教由于急速的发展，它和道教不但在政治地位上时有高下优劣之争，并在思想上也加剧了冲突。在道教方面，唐初有教徒傅奕向高祖七次进言，抨击佛教，怂

愚实行佛教的沙汰。沙门法琳和其弟子李师政分别作了《破邪论》和《内德论》，反驳傅奕。接着有道教徒李仲卿著《十异九迷论》，刘进喜著《显正论》，响应傅奕，贬斥佛教。法琳再度作了《辩正论》，予以反击。这样两教的激烈冲突，结果是法琳受到发配益州的处分。其后，在朝廷的内殿里时常举行佛道的对论，其论题涉及道教最高概念的道和佛教所说菩提的同异，又考核到《老子化胡经》的真伪。后来武宗的破佛，虽由于国家与寺院经济上矛盾发展至于不能调和而发生，但表面上仍是以道教徒赵归真的进言为契机，而结合到佛道之争的。

另外在儒家方面，本来与佛教的争论较少。从隋代吉藏以来，佛教徒一贯以人天教看待儒家。象吉藏在所著《三论玄义》里的判释，即说儒道都是外道，还比不上佛教的声闻乘。唐代宗密著《原人论》，也采取同样的见解，但儒者对于这些议论未见有何种反感。大概他们以为儒佛原是以世间道和出世间道来区分的，高下的看法倒不必拘泥。直到了中唐，韩愈才奋起对佛教竭力攻击。他写了《原道》一文，说佛教是教人无为而徒食，是无益于国家的。又说佛教外来，系夷狄之法，和儒教相违。他主张驱使僧尼还俗，焚毁佛经，改寺院为民舍。他又上表论佛骨，以为是枯骨秽余，应付之水火，永绝迷信的根本。这样直率的辟佛议论，曾给后世以很大影响。不过佛教的重要思想依然浸润于一般思想界。特别是经过天台、贤首两家组织过而带着调和中国原有人性说的理论，很容易为儒者所接受。如梁肃服膺天台宗的湛然，写了《天台止观统例》一文(786年写成)，就是将佛教的修止观看成和中国旧说穷理尽性一样，而以止观法门之所为乃在恢复实际即所谓人性之本。这样提出了复性之说。其后韩愈的门人李翱更结合禅家的无念法门和天台家的中道观，写成《复性书》，即隐隐含着沟通儒佛两家思想之意。如此倾向也见于佛家。如李通玄用《周易》之意解释《华严》，澄观也吸取其议论，其门人宗密相继用《周易》四德以配佛身四德。这些都开了两家理论转化的端绪。

唐代佛教的发展，也对文学、艺术等方面带来不少影响。首先在文学方面，由于俗讲流行，创作了变文等作品。其次艺术方面，促使佛教艺术更有所推进。如在唐代东都洛阳附近的龙门石窟，北魏时代就经营造像，有了相当的规模。唐代从高宗到武后时约五十年间(650－704)，又在那里大加营造。雕造奉先寺大佛(连胁侍菩萨、罗汉、神王、力士，共九尊，俗称九龛洞)，并于西山遍筑佛窟，且续开东山各窟。其大佛造像相貌端严，表情温雅，衣褶简洁，菩萨像装饰华丽细致，允称杰作。唐代造像在龙门而外，还于山西太原天龙山、甘肃天水麦积山、敦煌莫高窟、山东历城千佛崖、四川广元千佛崖等处开凿石窟，雕塑佛像。其中敦煌诸窟采塑各像，表情柔和，接近生人，尤有特色。至于随着变文的发达，创出多种多样的经变画图，常常在全幅中综合表现整部经文的重要内容。有时带连续性，展开画面以表白故事的次第经过。这在壁画中别具风格。现今犹存于敦煌石窟的，即有弥陀净土变、药师净土变、弥勒净土变、《维摩》、《法华》、《报恩》、《天请问》、《华严》、《密严》等经变。至于唐代佛教的建筑，殿堂遗构在五台山有南禅寺、佛光寺之大殿。塔的形式则始创八角形的结构，如玄宗时(745)在嵩山会善寺所建的净藏禅师墓塔等。另外经幢的制作极多。由于新译《尊胜陀罗尼》的信仰普遍，刻陀罗尼的尤到处可见。其形式常为八面，后更发展有数层，还雕刻了佛像等。

唐代佛教的发展也在国外发生影响。当时新罗和日本的学僧很多来中国得到各宗大师的传承，归国开宗，中国高僧也有去日本传教的，如此相承不绝。新罗在唐初有义湘学法于智俨，太贤、道伦受学于玄奘之门，后来还有惠日从惠果传胎藏密 法，法朗得法于禅

师道信，其弟子信行又受北宗禅于志空（普寂门人），道义受南宗禅于智藏（道一门人）。他们分别在国内传贤首、慈恩、密宗、禅宗之学，禅宗还蔚成禅门九山，极一时之盛。日本学僧入唐求学之风尤盛。唐初，道昭、智达、智通来从玄奘受学，其后又有智凤、玄昉来从智周受学，归国后分为南寺、北寺两传法相之学，而成立专宗。又先有道璿赴日讲《华严》等经，继而新罗审详从贤首学法，授之日僧良辨，而成华严宗。又日僧道光先入唐学南山律，后鉴真律师赴 日传戒，成立了律宗。这些宗派都建立在日本奈良时代（710－774），连同先前传入日本的三论宗、成实宗，又附随法相学传入俱舍宗，并称为奈良六宗。其后日都由奈良迁去平安，而入平安时代，又有最澄入唐从天台宗道邃、行满受学，归国创天台宗。又空海入唐从惠果受两部秘法，归创真言宗，于是日本的佛教便备具规模了。

五代佛教

五代佛教是叙述从公元907－959五十余年间，经历了后梁、后唐、后晋、后汉、后周五个朝代的佛教。这时中国又南北分裂，北方是五代更迭，南方则先有前蜀、吴、吴越、闽、南汉，继有荆南（又称南平）、楚、后蜀、南唐诸国（通常连同北方在后周时割据独立的北汉、合称十国）。北方兵革时兴，社会秩序受到严重破坏，国家又对佛教执行严格的限制政策；南方则各国相安，社会比较安定，帝王都热心护教，因此两方的佛教，一则勉强维持，一则续有发展，其情况各不相同。

北方从后梁到后汉，各代对于佛教多因袭唐代的旧规，也例行诞节诣寺行香、斋僧、僧道对论、赐紫衣师号、度僧等事，但对僧尼的管理则比较严格。管理机构为祠部（后梁），后设功德使（后唐）。度僧一向禁止私度，如后梁龙德元年（921）即再申明令，愿出家者须入京师比试经业。后唐、后晋也同此限制，并禁新建寺院。不过后来功令渐弛，寺僧仍归浮滥，直接影响到国家的赋税、兵役，所以到了后周世宗显德二年（955）便毅然对佛教予以淘汰。凡未经国家颁给寺额的寺院，基本上一律废除，仅在原无敕额寺院的地方许留一、二所。又禁止私度，出家必须通过严格的读经试验。更禁止当时流行的烧身、炼指等眩惑世俗、残害肢体的行为。这一措施的结果，国境内寺院废除的过半。因废寺院还连带将民间保存的铜制佛像全数没收，用来铸钱，以充实国家的经济。这对佛教本身来说，澄清了一切紊乱的现象，得到一定程度的整顿，并不算是很坏的事，其性质也和前代各次的破佛措施不同，只是北方佛教原来仅获维持的，经此波折就更见衰落了。

其在南方，各国割据的局面，如吴越、南汉、闽国等，历时都比较长久，又大体相安，互不侵犯，各在境内还实施些有利民生的改良政策，使经济有所发展而社会日趋安定。各国帝王多有浓厚的宗教信仰，对于佛教的建寺（如闽地在王氏统治时，凡增建寺院二百六十七所，后改属吴越，二十七年中又增二百二十一寺；到后周显德初大废佛寺，杭州寺院获存者仍达四百八十所）、造塔（如闽王王曦于永隆三年即941年在福州乌石山麓建崇妙保圣塔，南汉王刘张于大宝十年即967年在广州造千佛铁塔，今均存；又吴越王钱弘俶于后周显德初效阿育王故事，铸造八万四千小铜塔，中纳《宝箧印陀罗尼经》印刷卷子，颁布境内，十年方峻）、造像（如闽王王审知在后唐同光三年即925年冶铜铁三万斤来铸释迦、弥勒诸像）、写经（如闽王室在后唐同光元年即923年写金银字藏经五藏等），以至度僧（如闽地初于后唐天成三年即928年度僧二万，自后闽僧日见增多，降至南唐，度僧仍极浮滥，金陵一地即有数千人），所以当时南地佛教始终在发展。

唐代所有各宗派，到了五代时，只禅宗和

天台宗因根据地在南方，条件优越，得到更大的开展。南方禅宗在唐末时，曹洞崛起，大振青原（行思）一系的宗风。同系德山门下的闽僧义存（822－908）参学归来，构居福州西山的雪峰，唐末受到闽王王氏的优礼，十数年间，替他建寺造像、厚施养众，于是教化之盛，甲于天下，四方僧众趋集，冬夏常有千五百人。其门徒中又多杰出人材，如玄沙师备（835－908）、洞岩（越州）可休（874－940?）、鹅湖（信州）智孚、长庆（福州）惠棱、鼓山（福州）神宴，都得闽王尊重，分灯化俗。其中玄沙从《楞严经》入道，识见尤属特别，化行尤广。继有罗汉（漳州）桂琛（867－928），曾参雪峰法会，但得旨于玄沙，门众推为上座，大弘玄沙之教，遍于全浙。从桂琛得法的有文益（885－958），后为南唐元宗迎住于金陵报恩禅院，死后私谥法眼，衍成法眼宗。其弟子有天台德韶（891－972），为吴越国师。门下有永明延寿（904－975）沟通禅教，后著《宗镜录》，成一大家。还有义存另一门人云门（韶州）文偃（？－949）为南汉高祖所尊礼，教化很盛。其门下香林澄远（？－987）后更光大，成为云门宗。此外，临济宗由兴化（魏府）存奖（830－888）、宝应（汝州）慧颙（？－952）相承；曹洞宗由洞山云居道膺一系同安道丕、同安观志相承；沩仰宗由仰山南塔光涌（850－938）一系相承；各弘化一方，与法眼、云门并行。禅家五宗，至此完全建立。

天台宗在五代时直传湛然之学的有义寂（919－987）。他因德韶的推荐，见重于吴越王钱弘俶。钱氏特为他在天台山建螺溪道场。又接受他的建议求会昌以来散失了的天台教籍于高丽。其后高丽遣谛观送了智者诸大部著述来浙，于是一宗典据大备，呈中兴之象。义寂之传有义通（927－988）、宗昱，通后传四明知礼，更大昌此宗之说。

当时北方的义学是不主一宗而以疏通性相、精研大小乘的综合形式出现的。常习的经论有《法华》、《涅槃》、《仁王》、《维摩》、《弥勒上生》等经，《中观》、《唯识》、《俱舍》等论，而以《百法》、《因明》二论归之名数与立破法门，视为研学方便，敷讲尤为普遍。讲学著名的撰述有彦晖（后梁，840－911）的《百法论滑台（所住地方）钞》，归屿（后梁）的《百法钞会要》，虚受（后唐）的《俱舍疏钞》及《法华》、《百法》、《唯识义章》，贞辩（后唐）的《上生经钞》，可止（后唐）的《法华顿渐教义钞》，智江（后周）的《百法瑞应钞》，继伦（北汉）的《因明论演秘钞》、《法华经钞》等。又《法华》的研究本来在南方是以天台之说为正宗的，而北方学者南来讲说却常用慈恩宗义相沟通。如可周（后唐）于乾宁四年（897）节《法华玄赞》为五卷《评经钞》，又为音训并解释道宣的《法华经序》，乾化二年（915）以后即在浙江一带弘传其说。又皓端于杭州撰《金光明经随义释》，会通慈恩、天台两家宗要，而启发了天台内部异解的端绪。象慈光悟恩（912－986）即曾从皓端听习经论，而后契入天台，著《玄义》、《文句》、《止观》、《金光明金錍》科总三十五帖，继而就发《金光明玄义》真心观之难。

此外关于律学，从中唐以来就是南山、相部、东塔三宗并行，未得统一。五代时还保持着同样状态。其在北方，新章宗即东塔一系仍在流行，著名的律师如贞峻（847－924）即在东京开宝律院为新章宗主。从乾化元年（914）以来，十年之间度僧尼三千余人。又相国寺澄楚（889－959）亦为新章宗律主，后晋初入内道场，为皇宫妃主等落发受戒。他一生临坛度僧尼八千余人。至于江浙地方，则南山律更盛。律师元表原在长安西明参与法宝讲席，广明中（880）来越州讲南山律钞，诸郡学人莫不趋集。其门人杭州景霄（？－927）著《简正记》二十卷。又有守言再传元解，后为南山宗正系。又法宝高足慧则（835－908）亦于广明中南来传律，其弟子希觉（864－948）著《集要记增辉录》（《集要》为慧则之作）。其门下有赞宁（919－1001），为吴越僧统，都是宏传南山宗的有力者。

五代时写经阅藏的风气也很盛，但南北所写大藏，依据略有不同。北方多写《贞元录》入藏经，这较《开元录》入藏的多出三百余卷。南方通常依《开元录》写经。南唐升元二年(938)曾由僧勉昌请编李长者所撰《华严经论》四十卷入藏。保大三年(945)僧恒安又从关右写到《贞元录》续入藏经，连同《千钵曼殊室利经》十卷，《一切经源品次录》三十卷，共三百七十三卷，编成《续贞元释教录》，请写录施行，这样南方就也有《贞元录》入藏经的写本了。另外，和写经连带着有音义之作。如汉中沙门可洪，从后唐长兴二年到后晋天福五年(931－940)费了十年功夫，撰成《大藏经音义随函录》三十卷，订正了玄应、厚师(西川)、谦师(浙右)、郭迻(河东)诸家旧作的错误，其书今存。又行瑫(895－956)也以订正郭迻音义的用意，撰述《大藏经音疏》五百余卷，几乎等于疏解一部大藏音义。其书曾风行两浙，全部已佚，最近仅在日本发现其第三百零七卷写本一卷。当时讲家博学的大都遍览全藏。如贞海(后唐)擅长《法华》，三十余年间讲经三十七座，阅览藏经两遍。从隐(后汉)通《弥陀》、《中观》、《百法》三种经论，尝为大众一日作三讲座，阅藏一遍。智佺(后周)讲《百法论》百余遍，登座多不临文，但凭记忆讲述，却极流畅详尽，阅藏三遍以为参考。文辇(南唐)习禅，也览大藏三遍，以佛言为定量。义楚(后周)精于《俱舍》，讲《圆晖疏》十余遍，也阅藏三过，并纂成类书《释氏六帖》二十四卷，今犹存。

五代时佛教艺术无大发展。如在敦煌石窟，五代所筑窟存三十三个，其中塑像仅保存了唐代的旧规模，壁画也缺乏生气。惟雕像之存于杭州南山区的摩崖龛像(西方三圣像等)较胜。在此时塑像和画像里，十六罗汉等题材特别流行。如杭州雷峰塔有金铜十六罗汉像，烟霞洞有十六罗汉像，皆吴越时造。在僧俗间有好些人以画罗汉著名，如后梁的李罗汉(因善画罗汉而得名)、后蜀贯休(禅月大师)等。又唐末奉化(明州)有布袋和尚契此，自称弥勒化身，江浙间多有信者，也时图画其像。至于佛教建筑，特别在造塔方面，因鉴于木材之易引火灾，改用砖石，其结构形式虽基本上模仿木塔，但附加雕刻，别有特色。现存遗构在南方较多，如福州的崇妙保圣塔(闽国时造)、杭州保俶塔(吴越时造)，南京栖霞寺舍利塔(南唐时改建)、苏州虎丘云岩寺塔(南唐时造?)。

另外，当时僧徒有学包内外、吟咏风骚的好尚，故很多擅长诗文或书画的。如可止(后唐)有《三山集》收诗三百五十篇，齐己(后梁)有《白莲集》收诗八百首，栖隐(楚)有《桂峰集》，汇征(吴越)有诗文集七卷，虚中(楚)有《碧云诗》，希觉(吴越)有杂诗赋十五卷，贯休(后蜀)有《禅月集》等。其能书的则有贯休和他的弟子昙域(能篆书)，又晚峦(能草书)等。能画的有智晖(后唐)、智蕴(后周)、蕴能(吴越)等，都很著名。

宋代佛教

宋代佛教是叙述从宋太祖建隆元年到卫王祥兴二年(960－1279)三百二十年间赵宋一代的佛教。

宋代政权建立之后，一反前代后周的政策，给佛教以适当保护来加强国内统治的力量。建隆元年，先度童行八千人，停止了寺院的废毁。继而又派遣沙门行勤等一百五十七人去印度求法，使内官张从信往益州(今成都)雕刻大藏经版。这些措施促使佛教传播逐渐恢复和发展。以后宋代各帝对佛教的政策大体未变。太宗太平兴国元年(976)度童行达十七万人。五年(980)中印度僧人法天、天息灾(后来改名法贤)、施护先后来京，因而朝廷设立译经院，恢复了从唐代元和六年(811)以来久已中断的翻译。太宗还亲自作了《新译三藏圣教序》。后来院里附带培养翻

译人才,改名传法院。又为管理流通大藏经版而附设印经院。当时印度等国僧人送赠梵经来中国者络绎不绝,从宋初到景祐初八十年间,即有八十余人。真宗一代(998-1022)接着维护佛教,在京城和各路设立戒坛七十二所,放宽了度僧名额。天禧末(1021),全国僧尼比较宋初增加了很多。寺院也相应增加,近四万所。另外,还有贵族私建或侵占的功德坟寺很多。这些寺院都拥有相当数量的田园、山林,得到豁免赋税和徭役的权利。于是寺院经济富裕,举办起长生库和碾磑、商店等牟利事业。到神宗时(1068-1085),因年荒、河决等灾害频仍,国家需用赈款,开始发度牒征费。这一权宜之策,后来继续执行,数量渐增,流弊也愈大,至使寺院经济与政府财政间的矛盾有加无已。最后到徽宗时(1101-1125),由于笃信道教,即一度命令佛教和道教合流,改寺院为道观,并使佛号、僧尼名称都道教化。这给予佛教很大的打击,但不久即恢复原状。

宋代南迁之后,政府益加注意对佛教的限制。高宗时(1127-1162)即停止额外的度僧,图使僧数自然减少。但江南地区的佛教原来基础较厚,国家财政又有利用度牒征费及免役税等收入以为补充,故佛教还是能保持一定的盛况,以迄于宋末。

宋代译经开始于太宗太平兴国初。当时特别设立了译经院,并制定一些规章。如译场人员设译主、证梵义、证梵文、笔受、缀文、参详、证义、润文(后更设译经使)等,组织比较完备。从太平兴国七年(982)起,逐年都译进新经,继续到天圣五年(1027),译出五百余卷。其后因缺乏新经梵本,译事时断时续,维持到政和初(1111)为止。总计前后译家(及其译经年代)可考的有十五人,即法天(译经年代974-1001)、天息灾(980-986,后改名法贤987-1000)、施护(980-1017)、法护(中印人,980-983)、法护(北印人,1006-1056)、惟净(1009-?)、日称(1056-1078)、慧询(1068-1077)、绍德(1068-1077)、智吉祥(1086-1093)、金总持(1095-1112,下四人均同)、天吉祥、相吉祥、律密、法称。其中惟净、慧询、绍德都是由传法院培养出来的中国僧人,天吉祥等则帮助金总持翻译。诸人所译的总数是二百八十四部、七百五十八卷。其中以密教的典籍占最多数,论部最少。当北宋之初,印度密教正盛,有关的梵本流入中国的不会太少,但在天禧元年(1017),宋代统治者注意到密典中有些不纯部分和佛教的传统相违反,因而禁止了新译《频那夜迦经》的流行,并不许续译此类经本,这就大大限制了以后的翻译。此外,从宋代译经的质量上看,也不能和前代相比。特别是有关义理的论书,常因笔受者理解不透,写成艰涩难懂的译文,还时有文段错落等情形,因此,尽管译本里也有中观一类的要籍(如龙树、陈那、安慧、寂天等的著作),但对当时义学界似未发生多大影响。

宋代译经多属小部,就其种数而言,几乎接近唐代所译之数,因而在大中祥符四年至八年(1011-1015)、天圣五年(1027)、景祐二年至四年(1035-1037),曾经三度编撰新的经录。祥符时所编,称《大中祥符法定总录》,二十二卷,为赵安仁、杨亿等编修。所载译籍乃从太平兴国七年到祥符四年(982-1011)三十年中间所译,共计二百二十二部、四百一十三卷(此外,还收有东土著撰十一部、一百六十卷)。这部目录的主要部分完全依照各次进经的年月编次,除列出经名、卷数、译人而外,还附载进经表文,这都依据当时译经院的实录,所以连带记载着有关译场的各事。如新献梵筴、校经、更动职事等等,其体裁和过去的各种经录完全不同。天圣时所编新录称《天圣释教总录》三卷(亦作三册),译经三藏惟净和译场职事僧人等同编。它系当时全部入藏经典的目录,记载着《开元录》各经、新编入藏的天台慈恩两家著述、《贞元录》各经、《祥符录》各经,再附载其后新译各经,一共六

百零二帙、六千一百九十七卷。景祐时所编新录称《景祐新修法宝录》,二十一卷,吕夷简等编。体裁和《祥符录》一样。所收译籍即紧接《祥符录》,从祥符四年到景祐三年(1011－1036),二十六年间译出的各经,其计二十一部、一百六十一卷,另外,还收有东土著撰十六部、一百九十余卷。又由于汉文佛教经典的影响,当时的回鹘、西夏地区,都用民族文字译成回鹘文及西夏文经典。

从五代以来,我国木版雕刻技术有了很快的发展,因此宋代对于佛教的大藏经,很早就利用了木刻。综计宋代三百余年间官私刻藏凡有五种版本,这也算是宋代佛教的特点。第一种为官版。这从开宝四年到太平兴国八年(971－983)费了十二年功夫在益州刻成,因此也称蜀版。所刻数量达到六百五十三帙、六千六百二十余卷,它的印本成为后来中国一切官私刻藏以及高丽、日本刻藏的共同准据。第二种是在福州私刻的东禅等觉院版。元丰初(1078)由禅院住持冲真等募刻,崇宁二年(1103)基本刻成,到政和二年(1112)结束,共得五百六十四函、五千八百余卷(南宋乾道、淳熙间又补刻十余函)。第三种是福州私刻的开元寺版。即在东禅版刻成的一年,福州人士蔡俊臣等组织了刻经会,支持开元寺僧本悟等募刻。这从政和二年到绍兴二十一年(1112－1151)经四十年,依照东禅版的规模刻成(南宋隆兴初曾补刻两函)。第四种是湖州思溪圆觉禅院刻版,通称思溪版。此版开刻时期约在政和末(1117)。刻费由湖州致仕的密州观察使王永从一家所出。内容依据福州版,而略去一般入藏的著述,共五百四十八函、约五千六百八十七卷。第五种是平江碛砂延圣禅院版。此版是受了思溪版的影响而发起,在南宋绍定初(1229)由当地官吏赵安国独自出资刻成《大般若》等大部经典作为首倡,端平元年(1234)仿思溪版编定目录,刻至咸淳八年(1272)以后,因战火逼近而中止,后入元代才继续刻成。因此,它对原定目录的内容颇有更动,并补入元刻各书,共得五百九十一函、六千三百六十二卷。

宋代一般佛教徒著重修持,故禅净两宗最为流行。宋初,云门和临济并盛于各地(禅家五宗内沩仰数传以后即不明,曹洞与法眼当时也都不振)。临济宗由风穴(汝州)延沼(896－973)上继兴化存奖(830－888)的系统传承而下。其后各代为首山省念(926－992)、汾阳善昭(947－1024)、慈明楚圆(986－1039)。楚圆的门人黄龙(隆兴)慧南(1002－1069)和杨岐(袁州)方会(992－1049),分别开创了黄龙、杨岐两派(和临济等五宗合称七宗),都盛行于南方。南宋时,杨岐且进而成为临济的正统。杨岐方会再传为五祖法演(?－1104),三传为佛果克勤(圜悟,1063－1135)。佛果克勤曾就云门宗雪窦重显的著作《颂古百则》加以发挥、讲说,门人录成《碧岩录》,为禅学名著。他门下有虎丘绍隆(1077－1136)、大慧宗杲(1089－1163),都在江浙一带活动。大慧提倡看话禅,其影响尤为久远。后来黄龙、杨岐两宗还远传于日本。

云门宗在宋初也很占优势。得香林澄远(?－987)一系再传的雪窦重显(980－1052)著《颂古百则》,大振宗风。仁宗皇祐元年(1049)汴京新创禅院,即是请云门五世的大觉怀琏(1009－1090)去住持的。其另一系由缘密圆明三传的灵隐契嵩(1011－1072),祖述《宝林传》,反对天台宗所信奉的《付法藏传》之说,而厘定了禅宗的世系为二十八祖,著《禅宗定祖图》、《传法正宗记》及《传法正宗论》。他强调禅为教外别传,一反当时禅教一致的常见。他还针对其时辟佛的议论作了《辅教篇》等。由于他擅长文章,得着仁宗和在朝的官僚们的称赏,他的著述也被许入藏流通,这更加强了云门的宗势。但到南宋,此宗即逐渐衰微,其传承终于无考。

此外,曹洞宗仅洞山嫡传的云居道膺(?－902)一系,绵延不绝,从六世芙蓉道楷(1043－1118)以后渐盛。再经丹霞子淳

(1064－1117)传弘智正觉(1096－1156),提倡默照禅,与看话禅并行。又丹霞子淳一系,在天童如净之后,传入日本。

除禅宗之外,律宗和贤首、慈恩的义学,在宋代也相当流行,天台守则有新的发展。律宗是南山一系单传,其中心移于南方的杭州。宋初,得法宝律师传承的赞宁(911－1001)有律虎之称。另外,从法宝七传而有允堪(1005－1061),普遍地注解了道宣的著述,达七部之多,所著解释《行事钞》的《会正记》尤其重要,因而继承他的一系有会正宗的称呼。他的再传弟子灵芝元照(1048－1116)原学天台宗,后即采取台宗之说以讲律,也注解了道宣的三大部著作。他对《行事钞》的注释称《资持记》,就一些行仪如绕佛左右、衣制长短等,都有不同的见解,于是别成资持宗。后来此宗独盛,传承不绝,并东传于日本。宋末宝祐六年(1258),临安明庆闻思律师,还请得道宣三大部著作及元照的记文入藏印行。

贤首宗(即华严宗,学说在宋初流行的是宗密一系,沟通《圆觉》、《起信》的理论,著名人物有长水子璇(？－1038)。他的师承不明,但尝从琅琊慧觉(传临济宗善昭的禅法)学禅宗,受到慧觉的启示,而重兴贤首宗,因之带有教禅一致的意味。其门下有晋水净源(1011－1088),他虽曾受学《华严经》于五台承迁和横海明覃,但由于子璇的影响,推崇《起信》,以为从杜顺以来即或明或暗地引据《起信》而立观门,所以他在贤首宗的传承上主张立马鸣为初祖,而构成此宗七祖之说。其时高丽的僧统义天(文宗的第四子,1051－1101)入宋,曾就学于净源之门,后从高丽送回好多《华严经》的章疏,大大帮助了贤首宗的复兴。到南宋时,净源的三传弟子有师会,注解了《一乘教义分齐章》,严格处理同教别教问题,而以恢复智俨、法藏的古义为言。他还批判了在他之前道亭和同时的观复对于教判的说法。他的弟子希迪,颇能发挥其说。后人即并称他们为四大家。又南宋初,慧因教院的义和请准贤首宗著述编入大藏,他又向高丽搜罗到智俨、法藏著述的佚本,重新雕版流通,因此华严义学的南宋一代始终活跃。

慈恩宗入宋以来的传承不明,但继承五代的风气,讲《唯识》、《百法》、《因明》各论的相继不绝。宋初著名的有秘公、通慧、傅章、继伦等。在译场的执事也多能讲诸论。慈恩章疏四十三卷,在天圣四年(1026)并编入大藏刻版。宣和初(119),真定龙兴寺守千(1064－1143)为一大家,他尝校勘遁伦的《瑜伽师地论记》刊版流通。

天台宗经五代时吴越王钱弘俶,向高丽求得重要著述而复兴。入宋以后的传承,从义寂(919－987)、义通(927－988)到慈云遵式(964－1032)、四明知礼(960－1028)益趋兴盛。遵式尝于乾兴元年(1022)在天竺替皇室行忏,并请得天台教典入藏(天圣四年编入),一宗的势力即以四明、天竺等地为重心。与知礼同时,而属于义寂同门慈光志因一系的有慈光晤恩(912－986)、奉先源清(996顷)。源清传梵天庆昭(963－1017)、孤山智圆(976－1022)等。他们受了贤首、慈恩学说的影响,只信智顗《金光明经玄义》的略本为真作,而主张观心法门应该是真心观,即以心性真如为观察的对象,连带主张真心无性恶、真如随缘而起等说。这些主张都为相信《玄义》广本为真、并专说妄心观的知礼所反对。知礼曾以七年的长时间和晤恩、智圆等往复辩难,意见终于不能一致,而分裂为两派,知礼等称为山家,晤恩等称为山外。其后,知礼还阐明别教有但理(即真如)随缘,与圆教的性具随缘不同,以及色心在一念中都具有三千等说法,以致引起门下仁岳(？－1064)和庆昭门下永嘉继齐等的异议。最后,仁岳和知礼法孙从义(1042－1091)都反对山家之说,而有后山外一派之称(亦称杂传派)。不过知礼门下广智(尚贤)、神照(本如)、南屏(梵臻)三家继续发挥师说,影响甚大,终至以

山家之说代表天台一宗，而盛行于南宋之世。广智系有善月（1149－1241）、宗晓（1151－1214）、志磐（1253年前后）。志磐以著《佛祖统记》而著名。神照系有有严（1021－1101）、了然（1077－1141）等。南屏系有宗印（1148－1213）、法照（1185－1273）、法云（1088－1158）。法云著有《翻译名义集》。宋代天台宗义也前后好几次对日本的天台宗发生影响。

律、贤、台等宗在修习方面，本来各有其观行法门，但宋代很多宗师常联系净土信仰而提倡念佛的修行，这就帮助了一般净土宗的传播。天台宗对净土的关系尤见密切，从知礼起就很重视智顗的《观经疏》，而用本宗观佛三昧的理观方法来组织净土教，并还结念佛净社。其次遵式则重视《净土十疑论》，而采用天亲《往生论》的五念门，并参以忏愿仪式。他常常集合道俗修净业会。此外，智圆同样地阐扬《观经疏》。各人门下的传播也很广，如知礼门下的本如即继遵式之后结白莲社以弘扬净土。其次，律宗元照受遵式的影响，以观心与念佛并重，而视同定、慧之学，与持戒并为实修法门，其门下用钦跟着弘传。南宋初，天台学者道因，曾一度评破其说，但其门人戒度反加以辨正。又其次，贤首宗因有普贤行愿求生西方的典据，开始净源即主张修习净土，后来义和提倡华严念佛三昧，也盛赞往生法门，但未能继续发展。另外，禅宗当云门盛时，象天衣义怀、照圆宗本、长芦宗赜等，都是禅净双修，而约集莲华等会。

至于纯粹的净土信仰，宋初南方有省常（959－1020），效法庐山莲社故事，在杭州西湖集合僧俗结净行社，提倡念佛。后来由于各宗都倾向修行净土的推动，各地结社集会益多；有些寺院建筑了弥陀阁、十六观堂，专供念佛修行的场所，就越加在民间推广净土信仰，而成为风俗。特别是一些在家居士也相随提倡，如冯揖之发起系念净土会，张轮之发起白莲社等。于是净土法门逐渐形成一固定宗派。在南宋四明石芝宗晓所编《乐邦文类》里，即以莲社为专宗，和禅、教、律并称；还以善导、法照、少康、省常、宗赜上承慧远为净土教的历代祖师。其后志磐更改定为七祖（从慧远而下为善导、承远、法照、少康、延寿、省常），一直为后世所沿用。又在净土信仰发展的中间，有关净土的《往生传》类也陆续传出，如遵式、戒珠、王古乃至志磐都有这类著作，其中可以看出净土和各宗相涉的事实，这也可说是宋代佛教的特点之一。

宋代禅教各家的理论组织都有一定的成就，它和一般思想界接触既繁，乃引起种种反响。先是一些儒家学者，仍旧用传统的伦理观点，对佛教著文排斥，如孙复的《儒辱》、石介的《怪说》、李观的《潜书》、欧阳修的《本论》等，都是其代表之作。佛徒对于此等攻击却是用调和论来缓和。如契嵩作《辅教篇》即以佛教的五戒比附儒家的五常，又说佛儒两者都教人为善，有相资善世之用。在这种说法的影响下，儒者间也出现了调和之说。如张商英、李纲等，都以为佛与儒在教化上不可偏废。另一方面，由于禅宗的修持趋向于简易，理论典据又集中在有限的几部经论，如《华严》、《楞严》、《圆觉》、《起信》等，一些中心概念如理事、心性等，有时也牵合到儒家的经典《中庸》来作解释，这些都使儒者在思想上、修养上更多更易地得到佛家思想的影响，终至构成一套有系统的理论来和佛教相抗衡，这便是宋代勃兴的理学。

宋代佛教的发展也影响到国外的佛教界。如高丽，从五代以来常有禅师来中国受学各宗禅法。宋元丰末（1085）更有教家义天入宋，从汴京觉严寺有严、杭州大中祥符寺净源、从竦等学贤首宗天台宗，携归章疏三千余卷，后编录刻入续藏经。他在高丽，弘传贤首宗而外，还弘天台之教。又日本在此宋时入宋僧人不多，知名的有奝然、寂昭、成寻等三数人。他们多为巡礼祖庭，到天台、五台等地。奝然还接受了宋帝赠送的新刻大藏经印

本,又模造旃檀佛像携归,近年在佛像中还发现了当时装藏的各种宝贵文物。成寻也带去宋代新译和著述的印本。及入南宋,中日交通骤繁,日僧入宋者很多,现在可以指数的几达百人,宋代禅宗和律宗即因以弘传于日本。如在南宋孝宗乾道中(1171),先有日僧觉阿、金庆入宋参灵隐慧远禅师,归国谈禅,引起日本佛教界极大注意。其后荣西地淳熙末(1187)再度入宋,学禅于天台万年寺怀敞禅师,回国提倡,因有临济宗的创立。荣西的再传弟子道元,随其师明全于宁宗嘉定十六年(1223)入宋,历游天台、径山等处,从天童长翁如净得法而归,创曹洞宗。嗣后日僧来宋问禅者还很多,宋僧兰溪道隆也去日传授禅法。又日本律宗原由唐代鉴真律师传入,后渐衰微,南宋宁宗庆元五年(1199),日僧俊芿入宋,从明州景福寺如庵了宏(元照直传)学律三年,又学禅与天台教,一共在宋十年,归创泉涌寺,大传律学。又有净业,于嘉定七年(1214)入宋,就中峰铁翁学律,在宋十四年,归创戒光寺弘传律学,与泉涌寺并峙。

宋代的佛教文学、艺术,也有其特色。当时禅宗盛行,各家的语录,都运用接近口语的文字,别创新格,因而影响到一般文学。特别是儒者说理的记录,也时常模仿它。还有俗讲变文一向在流行,并演变为唱曲,虽遭到当时政府的禁止,但俗文学中评话、小说及唱讲词本都已受其影响而益加发展了。在佛教艺术方面,塑像技巧显著提高,而以写实见长,形象亦端严优美,能刻画性格。遗存的代表作品有麦积山石窟中供养人像、长清灵岩寺罗汉像、太湖洞庭东山紫金庵罗汉像等。石刻比较稀见,但如杭州南山区及飞来峰诸刻,又四川省大足县宝顶摩崖各像,都极生动精致,技巧也很洗炼。宋代造塔以多檐多角的为常见,仅江西一省遗构即不下十处(如浮梁西塔寺塔为宋初建筑,安远无为塔为南宋建筑等)。又仁宗宝祐初(1048),开封建塔供奉阿育王寺佛舍利,其塔连基高二十余丈,用褐色琉璃结构,有铁塔之称,尤为突出。在绘画方面,则发挥宋画写实之长,多画观音、罗汉、高僧等像。作者有李嵩、梁楷、贾师古等。僧人以佛画著名者有牧溪、玉珊、仲仁等。

辽代佛教

辽代佛教是公元916－1125年间契丹族统治着中国北部地区建立耶律王朝时代的佛教(耶律王朝初号契丹,于公元947年改号辽,后曾一度复号契丹)。

契丹族原无佛教信仰,唐末,契丹族中一个部落主耶律阿保机统一邻部,扩大经略,即有意吸收内地文化,以收揽汉人。据说唐天复二年(902),辽太祖始置龙化州(西拉木伦河上流今内蒙自治区翁牛特旗以西地方)即已有开教寺的创建。到了太祖天显二年(927),攻陷信奉佛教的女真族渤海部,迁徙当地的僧人崇文等五十人到当时都城西楼(后称上京临潢府,今内蒙自治区林东),特建天雄寺安置他们,宣传佛教。帝室常前往佛寺礼拜,并举行祈愿、追荐、饭僧等佛事,这样,佛教的信仰就逐渐流行于宫廷贵族之间。到了太宗会同元年(937),取得了燕云十六州(今河北、山西北部),这一带地方原来佛教盛行,更促进了辽代佛教的发展,而王朝利用佛教的政策亦益见显著。其后诸帝,都对佛教特加保护,在圣宗、兴宗、道宗三朝(983－1100)中间,辽代佛教遂臻于极盛。圣宗除增建佛寺,施给寺院以土地和民户以外,还注意加强统制,禁止私度僧尼以及当时盛行的燃指供佛的习俗,这就使辽地佛教更有发展。他又拨款支持房山云居寺续刻石经的事业,并派僧监督。兴宗继位,归依受戒,铸造银佛像,编刻大藏经,并常如名僧到宫廷说法,优遇他们,位以高官。当时僧人中正拜三公三司兼政事的达二十人,大大提高了佛教在社会上的地位。道宗则通梵文,对佛教华严学

有造诣，尤精《释摩诃衍论》，并好建筑佛塔。辽塔在建筑艺术上创造了独特的风格。又曾于咸雍七年(1071)置佛牙舍利于燕都西山的画像千佛塔中。他还重视戒律，于内廷设坛授戒，开讲习律学之风。又以国家的力量搜集、整理佛典，督励学僧加以注解，刻行流通。他完成了契丹藏及房山石经的《涅槃》、《华严》、《般若》、《宝积》四大部及其他重要经典的刻事，对于佛典的校订作出了贡献。

辽代佛教由于帝室权贵的支持、施舍，寺院经济特别发展。如圣宗次女秦越大长公主舍南京(析京府)亦称燕京，今北京市)私宅，建大昊天寺，同时施田百顷，民户百家。其女懿德皇后后来又施钱十三万贯。兰陵郡夫人萧氏施中京(大定府，今内蒙大名城)静安寺土地三千顷，谷一万石，钱二千贯，民户五十家，牛五十头，马四十匹。权贵、功臣、富豪亦多以庄田、民户施给寺院，遂使寺院多领有广大的土地和民户。这些民户原来都以向国家交税数额的一半缴于领主，施给寺院以后，即将这半数税金改交寺院，因此有寺院二税户的特殊制度，更增加了寺院的收入(史载道宗大安三年即公元1087年，海云寺一寺所捐献的济民钱即达十万，可以想见大寺经济的富裕)。民间对于寺院佛事，也时常发起团体性的支持，盛行着所谓"千人邑社"的组织。这是地方信徒为协助寺院兴办各种佛事而结成的宗教社团，隶属于寺院，由寺内有德望的长老领导，下设都维那、维那以及邑长、邑证、邑录等职。社员就是当地居民，分别量力储资于寺库，以供寺用；并依兴办的佛事而有种种名称，如燕京仙露寺的舍利邑，专为安置佛舍利而组织；房山云居寺的经寺邑，则为镌刻石经和修葺寺院而组织等。此外，更有永久性的供塔灯邑、弥陀邑、兜率邑，以及每年一度纪念佛诞的太子诞邑等组织。寺院印置大藏经，也多组织邑社来举办。这样，寺院由于得到更多的资助而佛事愈盛，并且通过邑社的群众支持使佛教信仰更为普遍。当时民间最流行的信仰为祈愿往生弥陀或弥勒净土，其次为炽盛光如来信仰(辽东宝严寺阁上有炽圣佛坛)，药师如来信仰(燕国长公主舍宅建药师院，民间通称她为药师公主)，以及白衣观音信仰(相传太宗移幽州大悲阁观音像于契丹族发神地木叶山，建庙供奉，尊为民族的守护神)等。他如舍利和佛牙的信仰亦盛，且于释迦佛舍利外，更有定光佛舍利的流传。至于由佛教影响而成的习俗，突出的为妇人喜以黄粉涂面，称为佛装；人名以三宝奴、观音奴、文殊奴、药师奴等为小字等。

辽代帝室优遇僧人，同时又通常以经律论三门考选僧材，其学业优秀的授以法师称号。更于各州府选有德望的沙门为纲首，指导后进，就讲(讲解)、业(修持)、诵(讽诵)三方面选习专攻，一代名僧即多出于其中。由于有这些培养考选制度，就促进了佛教教学研究的发展。辽代最发达的教学是华严，其次是密教，再次为净土以及律学、唯识学、俱舍学等。辽西京大同府所辖的五台山，原为华严教学的中心，这对辽境各地佛学有很大的影响。如上京开龙寺圆通悟理大师鲜演，即以专攻《华严》著名，撰《华严悬谈抉择》六卷以阐扬澄观之说。辽帝道宗对华严学也有理解，撰《华严经随品赞》十卷等。辽代密教学的代表人物有燕京圆福寺总秘大师觉苑和五台山金河寺沙门道㲀。觉苑曾师事印度摩尼三藏，究瑜伽奥旨，有盛名，撰《大日经义释科文》五卷(已佚)、《演秘钞》十卷，发挥一行学说。道㲀通内外学，兼究禅、律，后专弘密教，撰《显密圆通成佛心要集》二卷。两人都据《华严》的圆教思想以融会密义，他们虽祖述善无畏、一行所传的胎藏系，而按其内容，由于会通于《华严》，反而和不空所传的金刚系密教为近。另外，有沙门行琳辑《释教最上乘秘密陀罗陀尼集》三十卷。又关于密典的传译，有中印摩竭陀国慈贤三藏所译《大佛顶陀罗尼经》一卷，《大随求陀罗尼经》一卷，《大摧碎陀罗尼经》一卷，《妙吉祥平等观门大教

王经》五卷，《妙吉祥平等观门大教王经略出护摩仪》一卷，《妙吉祥平等瑜伽秘密观身成佛仪轨》一卷，《如意轮莲华心观门仪》一卷。其时民间风行的密法还有《准提咒》、《六字大明咒》、《八大菩萨曼陀罗经》等（大宁故城白塔第二层各楞即雕有八大菩萨像）。和《华严》思想及密教义学有关的，为中京报恩传教寺诠圆通法大师法悟撰《释摩诃衍论赞玄疏》五卷，又《科》三卷，《大科》一卷；燕京归义寺纯慧大师守臻撰《通赞疏》十卷，又《科》三卷，《大科》一卷（已佚）。医巫闾山通圆慈行大师志福撰《通玄钞》四卷，又《科》三卷，《大科》一卷，形成《释摩诃衍论》传习的热潮。辽代弘扬净土的名僧有上京管内都僧录纯慧大师非浊（？－1063），撰《随愿往生集》二十卷（已佚，他还著有《三宝感应要略录》），他的活动历兴宗、道宗两朝，影响极大。又某师著《汉家类聚往生传》二卷。沙门诠晓撰有《上生经疏会古通今新钞》、《随新钞科文》（现存残卷）。诠晓通唯识学，撰《成唯识论详镜幽微新钞》十七卷，《科文》四卷，《大科》一卷及其他著作六种（都已佚）。辽代治俱舍学的有燕京左街僧录演法大师琼煦，他校了赵州开州开元寺常真所撰《俱舍论颂疏钞》八卷。治律学的有守道，曾应道宗召于内廷建置戒坛。又有志远，应召主持内廷戒坛。非觉（1006－1077）住蓟州盘山普济寺，以律行闻，任右街僧录判官。其弟子等伟（1051－1107）于寿昌三年（1096）在慧济寺讲律，为三学殿主，名重一时，又有法均，清宁年间（1055－1056）校定诸家章钞。其他律学撰述，有燕京奉福寺国师圆融大师澄渊，撰《四分律删繁补阙行事钞详集记》十四卷；思孝撰《近住五戒仪》、《近住八戒仪》、《自誓受戒仪》各一卷，《发菩提心戒本》三卷，《大乘忏悔仪》四卷（都已佚）。思孝博通诸经，据高丽《义天录》所载，他对《华严》、《涅槃》、《法华》、《宝积》、《般若理趣分》、《报恩奉盆》、《八大菩萨曼陀罗》诸经都有注疏和科文，并辑有《一切佛菩萨名集》二十五卷；近世还发现有《法华经普门品三玄圆赞科》一卷。此外，在燕京一带，原来有唐慧琳《一切经音义》和五代石晋可洪《新集藏经音义随函录》等总结性的巨著在流行，影响辽代学僧也欢喜从事于音释的工作。著名的作品有崇仁寺沙门希麟所撰《续一切经音义》十卷，幽州沙门行均于五台山金河寺所撰《龙龛手镜》（鉴）四卷，都对于辽地经典的写刻校订提供了很好的参考资料。

辽代对于佛教经典的编刻，亦有其独到的成就，这就是契丹藏的雕印和房山石经的续刻。契丹藏的倡刻，乃由于圣宗太平元年（相当宋代乾兴元年，即公元1022年）得着宋刻蜀版大藏经的印本所引起，实含有和宋版竞胜的政治意义。他和宋版不同的特点，在内容上尽量补充宋版所缺少的写本，特别是《贞元录》入藏诸经，又在形式上行格加密，并改变卷子式为折本。全藏在燕京刻印，共五百七十九帙。因为它刻版始于兴宗重熙年间（1032－1054），完成于道宗清宁八年（1062），这一时期辽代已恢复了契丹国号，因而通称此藏为契丹藏。它的印本未传入南地，但曾送到高丽，给丽藏再雕本的校补订正以很大影响。另外，涿州房山云居寺附近的石经刻造，始于隋代，以后相继增刻，到了唐末中绝。辽圣宗太平七年（1027），州官韩绍芳奏请续刻，圣宗即拨款支持，并派沙门可玄主持其事。到兴宗时，更施给多额内币，进行大规模的续刻。道宗复于完成《涅槃》、《华严》、《般若》、《宝积》四大部之后，续刻其他经典四十七帙，其底本都和刻本藏经有关，后来大安九、十年间（1093－1094），又有沙门通则和他的弟子善定等，于云居寺发起授戒大法会，募集民间资财，续刻石经四十四帙，约五千片。契丹藏印本现已全部散佚无存，但由于大量续刻石经的遗留，使后代借以考见契丹藏编刻的大概，它的工程和价值，同样值得重视。

辽代的佛教艺术，残存建筑较多。现辽宁、河北、山西诸省都保存有一些遗构。比较

著名的寺院，有河北蓟县独乐寺的观音阁和山门，系圣宗统和二年(984)再建，天井和勾栏多保留唐代的建筑法式。宝坻县广济寺的三大殿，圣宗太平五年(1024，一说太平九年即1028)建。大同的下华严寺，道宗清宁二年(1056)建，寺中薄伽教藏系重熙七年(1038)建；上华严寺，清宁八年(1062)建；都系辽代的巨型佛教建筑。其他如辽宁义县奉国寺，圣宗开泰九年(1020)建；河北易县开元寺的毗卢殿，天祚乾统五年(1109)建；也都是有代表性的建筑。至于佛塔，则有木造和砖造的两类，如山西应县佛宫寺的木塔，传系道宗清宁二年(1056)建，八角六层，高达360尺，为现存木塔之年代最古者。砖塔有内部可以升登和内部闭塞的两型。可登的有内蒙自治区林西白塔子的砖塔(八角七层)，河北涿县的云居寺塔等。内部闭塞的塔基坛大都有佛龛天盖等浮雕，为全塔精华之所在。二层以上，则有作多檐斗拱式的，如房山云居寺南塔。有不用斗拱的，如北京天宁寺塔。更有一种变形的砖塔，如房山云居寺的北塔。此外，辽代亦曾开凿石窟，现可考的有内蒙赤峰灵峰院千佛洞，辽宁朝阳千佛洞和后昭庙石窟。云岗方面也发现有辽代的石窟。辽代经幢，北方亦有残存，以八角形石柱居多，幢身多刻《尊胜陀罗尼》，或佛传故事，或刻多数小佛像(名千佛经幢)。幢下部是有雕刻的八角或四角的石台，上部冠以八角屋檐形天盖。这些辽代佛教建筑，给继起的金代以决定性的影响，所以通常都将辽、金两代的佛教建筑视为一系。

金代佛教

金代佛教是指公元1115－1234年间女真族统治中国北方地区建立完颜王朝时代的佛教。女真族在开国以前，就已有了佛教信仰的流行，这是从它邻境奉行佛教的高丽、渤海等国传入的。迨建国后，它以武力灭辽，又继承了辽代社会盛行佛教的风习。其后南进，占领宋都汴京(今河南开封市)，攻略黄河流域以至淮水以北的地区，更受到了宋地佛教的影响。因此佛教在金代有所发展。

金代帝室的崇拜和支持佛教，开始于太宗时期(1123－1137)。传说太宗常于内廷供奉佛像，又迎旃檀像安置于燕京悯忠寺(今北京法源寺)，每年设会，饭僧。天会二年(1124)，太宗命僧善祥于山西应州建净土寺。同在天会年间，太宗后为佛觉大师海慧在燕京建寺，至熙宗时，命名大延圣寺(以后金世宗时改名大圣安寺，成为金代燕京的名刹)。当时营建塔寺，偏于河北、山西等地，这是和攻占了宋都而加强黄河以北地区的治理经营有关的。但在天会八年(1130)，曾经一度禁止私度僧尼，可知那时佛教范围已相当广大。熙宗时期(1138－1149)金的国境已扩展到淮水以北地带，金王朝的典章制度急速地汉化，对于汉人所信奉的佛教尤其表示尊崇。熙宗巡行燕京，见到名僧海慧(？－1145)，就邀他到首都上京(今会宁市)，特建大储庆寺，请他做寺主。著名律师悟铢(？－1154)也同受优遇，皇统中被任为中都右街僧录。到了世宗继立，是为金代的全盛时期(1161－1189)，开始对佛教采取有节制的保护政策，积极整顿教团，防止僧侣逃避课役，并严禁民间建寺。其间由于财政困难，曾仿照北宋政策，利用佛教教团对于社会的影响而公卖度牒，以助军费，但于军事告一段落之后即行停止，仍持续统制整顿的方针。而世宗自己却喜欢巡游名山古刹，营建塔寺，优遇名僧。他为玄冥顗禅师在燕京建大庆寿寺，又在东京创建清安禅寺。他的生母贞懿太后出家为尼，又特别在清安禅寺别建尼院，增大寺塔。他对各大寺都赐田、施金、特许度僧，表示对佛教的好意支持。章宗时期(1190－1208)继世宗的统制方针，取缔宗教教团的法制更臻完备，严禁私度僧尼，并积极地规定由国家定期定额试经

度僧,并限制各级僧人蓄徒的名额。金代试僧制度大体上承袭辽制,而较为严格。对于童僧,一般是以《法华》、《心地观》、《金光明》、《报恩》、《华严》等五部的谈诵为试课,童尼分量减半。又规定僧人度蓄弟子的限额,即长老、太师得度弟子三人,大德度二人,戒僧年满四十以上的度一人,这大概是和一般试经度僧的规定并行的。僧侣的考选规定三年一次,就经律论三部门课试,中选的授为三宗法师,这种考选每次以八十人为限,由朝廷指定官员办理。法师中学行优异的,更由朝廷敕加种种名德称号,如佛觉大师、宣秘大师等。国家又制定僧官制度,但不象辽代那样与闻国政,专事统理管内僧众的威仪律行,及处理教团内部的诉讼事件。僧官最高的住首都,号称国师,其余四京各设僧录、僧正,列郡设都纲,各县设维那,都三年一任。此外,如五台等佛教胜地,则别置僧官,负责庄严名刹。禁僧尼和朝贵来往,要求僧尼随俗拜父母及奉行丧礼等,这充分表现了政府对于佛教僧团各方面的安排。但章宗在位末年因财政困难,又采行公卖度牒、紫衣、师号和寺院名额的措施,遂使政策缺乏一贯性。他自己曾召万松行秀禅师于内廷说法,奉锦绮大僧伽衣,内宫贵戚罗拜,各施珍品,并为建普度法会,以表示对佛教的尊崇。章宗以后,金代面临着崛起的蒙古族的威胁,为了筹措军费,空名度牒的发行更滥;到了末期宣宗、哀宗时代,这种倾向更甚,遂使金境佛教教团因滥杂腐化,终于日趋衰退而后已。

总的说来,金代佛教是相当隆盛的。大部分寺院都继承辽代旧习,拥有广大的土地和殷富的资财,这些主要出于帝室的布施,如世宗在位期间,于燕京建大庆寿寺,曾赐沃田二十顷,钱二万贯;重建燕京昊天寺,赐田百顷,特许每年度僧十人;又修建香山寺,改名大永安寺,赐田二千亩,钱二万贯;他的生母贞懿太后出家后住东京,特为创建清永禅寺,别筑尼院,由内府给营建费三十万,寺成后更施田二百顷,钱百万,寺内僮仆多至四百余人,其富饶可想而知,另一部分辽代旧寺还保留着原来的经济基础,甚至还有二税户制度的遗存(这一制度是辽帝室和权贵将平民户籍隶属寺院,使纳一半赋税供寺院之用)。二税户中,有的已随辽代朝贵阶层的崩溃而得到解放,有的沦为寺院的附属民户,仍为寺院有力的经济基础。到了金代中期,二税户的残余竟成为当时含有政治性的社会问题。经过世宗、章宗两度诏免二税户为民,才全部消灭了这种制度。一般社会对于寺院佛事的支持,也仍沿辽代遗风,以邑社的组织形式,集资为寺院补充道粮或建置藏经,以及举行种种法会。如兴中府三学寺的千人邑会,就是专为维持寺众的生活而组织的,规定会员于每年十月向寺院纳钱二百,米一斗,这不仅以维持寺院经济为目的,还兼有推广佛教信仰的作用。由于寺院的经济充裕,常以余力来举办各项社会事业,最普遍的是施药和赈饥二事。施药大都就寺内设置药局,以施给贫民,其制创始于清州辨公,后各地寺院相继仿行,很为普遍。赈饥系昭仪军观察判官梁姓倡办,章宗明昌二年(1191)在祐圣千佛院施粥百天,后各地大寺院亦多采行,以济饥民。拥有大量资财的寺院更在寺内外设置质坊以贸利,如《松漠纪闻》载延寿院一寺即设有质坊二十八所,这种经营更促进了寺院经济的不断发达。

金代国祚虽短,但在佛教教学方面,如华严、禅、净、密教、戒律各宗都有相当的发展。其中禅宗尤为盛行,这可说完全受了北宋佛教的影响。本来黄河流域的中原一带,在金人未占领以前,禅宗的杨岐、黄龙二派已很兴盛。杨岐系克勤(1063－1135)住汴京天宁寺,黄龙系净如(？－1141)住济南灵岩寺,各弘宗风,为北方禅宗的二重镇。金人占领中原以后,道询(1086－1142)继承净如在灵岩寺弘法,著有《示众广语》、《游方勘辨》、《颂古唱赞》诸篇。汴梁则有佛日大弘法化,传法弟

子圆性(1104－1175)于大定间应请主持燕京潭柘山寺，大力复兴禅学，著有语录三编行世。门弟子中得法的有普照、了奇、圆悟、广温、觉本五人。广温(？－1162)又参学于燕京竹林寺广慧之门，后住河北蓟县盘山双峰寺弘化。另有政言(1125)从慈照禅师处得法，著有《颂古》、《拈古》各百篇，《金刚经证道歌》、《金台录》、《真心说》、《修行十法门》等；相了(1134－1203)从懿州崇福寺超公处得法，他们先后都曾住潭柘山寺弘化。道悟(1151－1205)得法于河南熊耳山白云海禅师，后住郑州普照寺弘化。教亨(1150－1219)从普照寺宝和尚参学有得，弟子宏相传其法。此外，更有河朔汶禅师、利州精严寺盖公、五台铁勤寺慧洪、上京宝胜寺善英诸师，都著名于禅门。这时期的禅学，大抵是看话禅一派。末期的万松行秀(1166－1246)，尤为金代著名禅师。行秀，河内人，初从胜默、云岩诸德参学，各契深旨，为两河三晋的佛教徒所钦敬。后住邢州净土寺，筑万松轩自适。因有万松之称。他传曹洞青源一系之禅，嗣法磁州大明寺雪岩满禅师，虽治禅学，而平时恒以《华严》为业。他曾在从容庵评唱天童的《颂古百则》，撰《从容录》，为禅学名著。其他著述有《祖灯录》、《请益录》、《释氏新闻》、《辨宗说》、《心经风鸣》、《禅说》、《法喜集》等。他兼有融贯三教的思想，常劝当时重臣耶律楚材以儒治国，以佛治心，极得楚材的称颂，说他“得曹洞的血脉，具云门的善巧，备临济的机锋”，一时传为好评。行秀的法嗣少室福裕，所弘尤广；林泉从伦继事评唱颂古，撰《空谷传声》、《虚堂习听》各六卷。

金代以治华严学著名的，有宝严、义柔、惠寂和苏陀室利。宝严于天德三年(1151)住上京兴正寺，两度开讲《华严》，听受的达五百余人。义柔精究《华严》，有华严法师之称。惠寂从汾州天宁寺宝和尚受《华严法界观》，后弘化于鄂城，转徙流离，不废讲说。遗憾的是三师著述都已失传。苏陀室利传系印度那烂陀寺高僧，以专精《华严》著名。他以八十五岁的高龄，率弟子七人航海来华；弟子中三人中道折返，三人死亡，仅一弟子相随，历时六载才到达五台，未及宣译，即示寂于五台灵鹫寺。

密教在辽代末期已衰落，金代可考者有法冲和知玲。相传法冲于大定三年(1163)和道士萧守真角力获胜，所习教法未详。知玲从嵩山少林寺英公传总持法，后于皇统中(1141－1149)住河北盘山感化寺专弘密教。从现存五家子砖塔遗构推测，似金刚界曼陀罗法仍在流行。他如《华梵加句灵验佛顶尊胜陀罗尼》、《大准提陀罗尼》、《佛顶准提咒》等，在民间亦极流行。又遗留在河北房山云居寺附近的金代石刻遗物上，发现和密教有关的文献也占大多数，这主要是承受了辽代佛教的影响。此外西域密教僧人来华的，有北印呼哈啰悉利和他的从弟三摩耶悉利等七人，巡礼五台、灵岩诸胜地。呼哈啰悉利于大定五年(1165)示寂，其他事迹不详。

金代弘净土教可考的，有祖朗、禅悦、行秀、广思及居士王子成等。祖朗(1149－1222)于大定年间(1161－1189)历主燕京崇寿、香林诸寺，日课佛号数万声，感化甚众。广思于河北临城山建净土道场，结白莲华会，谨守庐山慧远的规模，开北地莲社念佛的风气。关于净土的著述，有万松行秀的《净土》、《洪济》、《万寿》、《四会》等语录及王子成的《礼念弥陀道场忏法》。

金代治戒律的以悟铢、智深为最著名，都以律行精严而受丛林敬仰。悟铢(？－1154)兼通经论，尤为燕京佛教界巨匠。他如法律和广恩，都以戒师著称。法律(1099－1166)于天眷三年(1140)住燕京净垢寺，皇统二年(1142)奉命普度僧尼十万余人，后为平州三学律主。广恩(1195－1243)在邢州(今河北邢台县)开元寺，度僧千余，著有《密莲集》。

金代居士中最著名的有李屏山(1185－1231)，他是章宗朝的进士，初宗儒学，反对佛

教，后读佛典有得，喜和禅僧交游，曾师事万松行秀，撰《鸣道集说》，批判宋儒的排佛论，主张三教调和之说，对于当时人士影响极大。又撰《楞严经解》、《金刚经解》、《西方父教》诸篇，其主要思想本于华严圆融无碍的教学，以佛教为中心，实践以禅为主体，这样很自然地走向三教融会的思想，而成了金代佛教的特征，并反映于他的著作上。

金代佛教文化方面，值得特别记载的是大藏经的刻印。金代文献残缺，关于这一刻藏事业原未见记载，直到1934年，偶于山西赵城广胜寺发现其印本。据今人考定，全藏凡六百八十二帙，约七千卷，现存的仅四千九百五十七卷(现收藏于北京图书馆)。发起刻藏的是比丘尼崔法珍，她在山西省南部断臂发愿，募资翻刻北宋官版大藏经，并加以补充。始于熙宗皇统九年(1149)，中间历时三十多年，到世宗大定十三年(1173)这部藏经才告成，标志着民间刻藏的巨大成就。金藏既保存了宋刻官版藏经的面目，又补了好些重要的著述，对于藏经版本、校刊乃至义学诸方面的研究都起了极重大的作用。此外，金代对于房山云居寺的石经，亦曾进行续刻，现在续有发现。至于零本木刻经典可考的，则仅有《华严》、《大般若》及《无量寿》等经。

金代佛教艺术之可考的，有建筑、雕塑和壁画等方面。建筑现存的有寺院、塔和经幢。金代寺院大都保存著晋唐以来的门楼廊院环布的传统形式，围墙四面设门，四隅筑角楼，和门殿廊庑相连接。仅其在正殿后殿之间添置柱廓一点，稍异于前代。现存的寺院遗构，有山西大同普恩寺的大雄宝殿、普贤阁、三圣殿和天王殿，系太宗天会六年(1128)僧圆满重行修建；上华严寺的大雄宝殿，系熙宗天眷三年(1140)僧录通悟大师等就辽代遗构重修的。又同省应梁净土寺的大殿，系天会二年(1124)建；朔县崇福寺的阿弥陀殿，系熙宗皇统三年(1143)建。此外，可考的还有大同善化寺的三圣殿和山门，五台善文延庆寺的大殿，曲沃大悲院过殿和河北正定隆兴寺的山门等。至于现存的金代佛塔，和辽代的相比，形式上大体相似，但细部略有变化：如各层向上的缩减比例渐小，基坛和初层各方面雕刻不多。立体多层塔有八层、九层的，有平面作六角形的，都于经律无据。塔身多涂饰白色以象征国号等。塔形有八角五层式的，如沙锅屯石塔，章宗泰和六年(1206)建；有八角七层式的，如冀东摩天塔，世宗大定十年(1170)建；有八角十三层的，如开原石塔，传废帝正隆元年至世宗大定三年(1156－1163)建；有六角八层的，如朝阳五家子砖塔，正隆二年(1157)以前建；有六角五层的，如林东街西塔。此外，杂式的更有舍利塔、雁塔、万部华严经塔以及墓塔诸式。金代经幢大体承唐、辽旧制，更普及于各处。其中梵字幢咒语多用梵书，年月题字用真书，亦有梵书一行和真书一行相间的。经幢中制作优美的颇多，如河北正定龙兴寺东方经幢，山东泰安岱庙经幢，大定准提陀罗尼经幢(现藏日本京都藤井郁邻馆内)，河北卢龙陀罗尼经幢等，都是有代表性的作品。雕塑以定州圆教院僧人净璋所造的木雕弥陀像最为著名。关于僧人法海，以长于绘画著名，华原延昌寺壁画即出于他的手笔，其中大殿壁面八明王变相是他个人的作品，法堂华严壁则是和山水名家杨泽民合作绘成的。

元代佛教

元代佛教，是指元世祖即位至顺帝末年的百余年间(1260－1368)蒙古族在全中国范围内建立元王朝时期的佛教。为了叙述方便，将元朝未正式建立以前蒙古时代的佛教也在本文内略加叙述。自十三世纪初叶，元太祖成吉思汗就曾命其后裔，给各种宗教以平等待遇。元世祖忽必烈在即位前，即邀请西藏地区的名僧帕思巴东来，即位后，奉为帝

师,命掌理全国佛教,兼统领藏族地区的政教。帕思巴圆寂后,他这一系的僧人继续为元帝师的有亦怜真、答儿麻八剌乞列、亦摄思连真、乞剌斯八斡节儿、辇真监藏、都家班、相儿家思、公哥罗古罗思监藏班藏卜、旺出儿监藏、公哥列思八冲纳思监藏班藏卜、亦辇真吃剌失思等喇嘛(《新元史·释老传》)。又终元之世,每帝必先就帝师受戒,然后登位。凡举行法会,修建佛寺,雕刻藏经等佛事费用,多由国库支出,并常给与寺庙大量田地以为供养。而喇嘛僧则享有一些政治经济特权。

此外,汉族僧徒与河西回鹘僧,仍受到相当的待遇。元初佛教界一些著名人物,如耶律楚材、刘秉忠等,或为朝廷所尊信,或居政府的要职,对于当时佛教的护持,起了相当重要的作用。且禅宗盛行江南,天台、白云、白莲等宗亦相当活跃。但对佛教教义未有多大的发扬,仅寺院经济的发展与僧尼人数之增加,有甚于过去。而寺院大力经营工商业等,尤成为元代佛教的一特殊现象。

元代管理佛教的机构,最初设总制院,即以国师为领导。后又设功德使司(简称功德司)。至元二十五年(1288)总制院改称宣政院,扩大管理职权,且在各路设行宣政院,代替了功德司的事务。僧官如僧录、僧正、僧纲等,也都由宣政院管辖。后来到至顺二年(1331)撤销行宣政院,另于全国设立广教总管府十六所,掌管各地僧尼事务。元统二年(1334),又罢广教总管府,复立行宣政院。

元代寺院和僧尼的人数,据宣政院至元二十八年(1291)统计:全国寺院凡二万四千三百一十八所,僧尼合计二十一万三千一百四十八人,若将私度僧尼计算在内,恐怕还不止此数。

元代皇室所建官寺很多。从至元七年(1270)到至正十四年(1354)在京城内外各地,建有大护国仁王寺、圣寿万安寺、殊祥寺、大龙翔集庆寺、大觉海寺、大寿元忠国寺等,这些土木费用都很浩繁。英宗至治元年(1321)所建的寿安山佛寺,铸一佛像曾冶铜五十万斤(即今北京西山卧佛寺的卧佛)。

随着寺院的兴造,又规定每寺住僧约三百人,于是朝廷将大量田地给与寺院。例如,中统初(1260)给庆寿、海云二寺地五百顷。大德五年(1301)给兴教寺地一百二十顷,上都乾元寺地九十顷,万安寺地六百顷,南寺地百二十顷。皇庆初(1312)给大普庆寺田八万亩,崇福寺河南地百顷,上都开元寺江浙田二百顷,普庆寺山东益都田七十顷。至正十二年(1352),建清河大寿元忠国寺成,以江浙废寺之田归之。据大略统计,自世祖中统二年(1261)到至正七年(1347),前后共给寺田三千二百八十六万一千亩(《续文献通考》卷六)。这些寺院土地的主管机构是太禧宗禋院。各寺都设有总管府、提举司或提领所来经管业务。其一寺的田地散在各路的,便就各地设立主管机构。如大护国仁王寺,有襄阳、江淮等处营田提举司、大都等路民佃提领所。大承华普庆寺,有镇江、汴梁、平江等处稻田田赋提举司。大承天护圣寺,有平江善农提库司、荆襄等处济农香户提举司、龙庆州等处田赋提领所等(《元史·百官志》)。

元代寺院经济成了畸形的发展。因为寺院在拥有大量土地的同时,还大力从事商业和工业。当时各地解库(当铺)、酒店、碾磑、湖泊(养鱼场)、货仓、旅馆及邸店(商店)等,很多是寺庙所经营。如皇庆初(1312)给与大普庆寺腴田八万亩外,还有邸店四百间,即其一例(《陔馀丛考》卷十八)。其在工业方面,如开采煤炭和铁矿,也有寺僧参加。成宗大德元年(1297)有禁权豪僧道擅据矿炭山的命令(《元史·成宗纪》)。仁宗延祐三年(1316)于山西五台山灵鹫寺置铁冶提举司(《元史·仁宗纪》二),这也是前代寺院所无的经济活动。还有银矿的开采虽非寺院直接经营,而其收入却归寺院所有。如至顺元年(1330),闻蔚州广灵县地产银矿,文宗即令中书太禧院派人经营,而以其所得归大承天护圣寺

(《元史·仁宗纪》三)。寺院的工商业经营,当然和政府赋税收入有关。政府对于寺营的解库,有时禁止,有时命其纳税。而政府对于各处住持僧人将常住金谷掩为己有,修建退居私宅,开设解库,也有禁令(见《元典章》卷三十三)。至元三十年(1293)曾命僧寺之邸店、商贾舍止(旅馆),其货物照章纳税(《元史》卷十七)。其后更时有明令,使僧道为工商者纳税。特别是诸河西路僧人有妻子者,当差发、税粮、铺马、次舍,与庶民同;以防止当时富户冒为僧道,规避差役(《元史·刑法志》卷一百零三)。

元代没有大规模举行官刻藏经的事,这是因为大都(今北京)弘法寺原来已有金代刻成的大藏经版,世祖至元中曾重加校订,成为元代的弘法寺大藏(当时有《弘法入藏录》,今已佚)。至元二十二至二十四年间,更召集汉藏大德僧人学士等对勘汉藏两种大藏经的异同,编成《至元法宝勘同总录》十卷。此外,民间私刻的藏经也还有几种版本。先是杭州余杭县南山大普宁寺白云宗僧徒于至元中募刻了大藏经版一副,约六千卷,此即通称的普宁寺本。稍后,在成宗大德年间(1297-1307),宋末创刻未完的碛砂版藏经继续雕刻,至仁宗至治末年(约1323顷)完成,共六千三百余卷。又在大德十年间(1306),松江府僧录管主八从弘法寺大藏中选出南方各种藏经刻版所缺之秘密经类等,刻成二十八函,约三百一十五卷,以为普宁寺版和碛砂版的补充。管主八还于大德六年(1302)以来刻成西河字(西夏文)大藏经版一副,共三千六百二十卷,并印施三十余部于各地。又白莲宗复兴而传入福建之后,也于仁宗延祐二年(1315)在建阳县发起开雕毗卢大藏,得到当时福建行省长官亦黑迷失的赞助,担任了劝缘主,但只刻成《般若》、《宝积》、《华严》、《涅槃》四大部,今福州鼓山和山西太原崇善寺还存有它的一些印本。至于蒙、藏文大藏经亦于武宗至大年间(1308-1311)由嘉漾在内地和西藏地区分别刻成版片,但印本久佚。

元朝喇嘛教的著名人物,首推帝师帕思巴(1239-1280)。他在至元六年(1269)曾受命为蒙古族制造文字,进号大宝法王。他曾说出《根本说一切有部出家授近圆羯靡仪轨》一卷。后来又为世祖太子真金讲《彰所知论》。其著名弟子有胆巴、阿鲁浑萨里、沙罗巴、达益巴、迦鲁纳答思等。

胆巴(?-1303),藏族人。幼年依止帕思巴,被命赴国外学习梵典。中统间(1260-1264)帕思巴荐之于朝廷,号为金刚上师。因不容于宰相桑哥,被谪于潮州,后召还。寂后进号帝师。

阿鲁浑萨里(1245-1307),维吾尔族人。从帕思巴修学,旁通一些民族语言并汉文经史百家之学。帕思巴回西藏时,携他同行;后荐之于朝廷,官至集贤馆学士、平章政事。

沙罗巴(1259-1314),西域人。幼从帕思巴剃染为僧,学诸部灌顶法。他能操一些不同民族的语言,尤精通藏文,任世祖和帕思巴之间的译人。他译有帕思巴《彰所知论》二卷、《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨》二卷、《佛说坏相金刚陀罗尼经》、《佛顶大白伞盖陀罗尼经》、《文殊菩萨最胜真实名义经》各一卷。后授江浙等处释教总统,所译经典都雕板流通。

达益巴(1246-1318),师事帕思巴十三年,帕思巴回西藏时,他送到甘肃临洮,又亲近其地学者绰思吉十九年。武宗即位,召问法要,寂后谥祐圣国师。

迦鲁纳答思,维吾尔族人,通达佛教及诸民族语言。他被荐入朝后,世祖命他从帕思巴学习佛法和藏文,期年而通。他曾用维吾尔文翻译梵文和藏文的经论,世祖命锓版,散给诸王和大臣。

此外,还有必兰纳识里(?-1331),是帕思巴死后仕于元朝的维吾尔族学者。他精通佛教三藏及诸国语言。皇庆中,受命翻译梵文经典。西域各地送来的文书,都由他翻译。

至顺二年(1331)给以国师之号。他用蒙古族文字译了汉文的《楞严经》,梵文的《大乘庄严宝度经》、《乾陀般若经》、《大涅槃经》、《称赞大乘功德经》和藏文的《不思议禅观经》等,皆行于世。

元代的禅宗,北方有金代万松行秀、雪庭福裕一系的曹洞宗师、与海云印简一系的临济宗师。南方则有云峰妙高、雪岩祖钦、高峰原妙、中峰明本、元叟行端等著名临济宗匠,传持禅学。

万松行秀(1166－1246),在金代极有盛名。他撰有评唱天童正觉《颂古百则》的《从容录》六卷,与当时江南的天童如净并称为曹洞宗二大宗匠。他的及门弟子有雪庭福裕、林泉从伦、全一至温及居士耶律楚材等,而以福裕的法嗣繁衍最盛。

耶律楚材(1190－1244),出身辽的皇室而仕于金,后来成了有名的政治家。他从万松行秀参禅三年,得到印可,号湛然居士。他随成吉思汗出征西域时,致书请行秀评唱天童正觉的《颂古百则》,行秀即在燕京报恩寺内从容庵撰出,楚材为作序刊行,即后来有名的《从容录》(《从容录序》)。

海云印简(1202－1257),曾为忽必烈讲说佛法并传戒。他重兴真定临济寺,时人称他为临济中兴名匠。嗣法者十四人,有语录曰《杂毒海》。元代著名政治家刘秉忠,就是他的弟子。

刘秉忠(1216－1274),原是云中南堂寺僧人,名子聪。印简应忽必烈之召赴蒙古,途经云中时,闻他的才名,约之同行,很受忽必烈器重。印简南还,他遂留于行帐,参决军政大事,后恢复本来的刘姓,命名秉忠。世祖即位时,他起草的朝仪、官制等一切典章,成为元朝一代的政治制度。遗著有《文集》十卷。

当时南方,自南宋以余杭径山、临安灵隐等为禅宗五山小刹后,禅门宗匠辈出,其代表人物有:

云峰妙高(1219－1293)于至元十七年(1280)住径山,时教家大毁禅宗,妙高与一、二同志人京力争。和教僧仙林论辩得到胜利(《佛祖通载》卷二十二)。

雪岩祖钦(？－1287)得法于径山无准师范。历主潭州龙兴寺、湖州光孝寺,最后主江西袁州仰山,人们称他所住的地方是法窟。他的语录力说儒释一致。有《雪岩祖钦禅师语录》行世。

高峰原妙(1238－1295),从雪岩祖钦问道,后人临安友须山力参。又至天目西峰狮子岩隐居,常设三个疑问(三关)勘验学者,时称“高峰古佛”,有语录行世。

中峰明本(1263－1323)是高峰高足。他有时住庵,有时住船,到处称其所居为“幻住”。丞相脱欢和翰林学士赵孟頫等多从他问法。仁宗时高丽王子王璋特往参谒,明本作《真际说》开示之。遗著有《幻住庵清规》、《山房夜话》及《语录》等,收于《天目中峰和尚广录》,元代编人大藏经中流行。嗣法弟子天如惟则、千岩元长等,皆为宗匠。

元叟行端(1255－1342)和天目中峰同时,阐扬大慧(宗杲)门风于径山,名闻京国。门下人材甚盛,楚石梵琦、梦堂昙噩是他的高足。有《语录》行世。

一山一宁(1247－1317)是南海普陀山的名僧。大德三年(1299)奉成宗命持诏书使日,住镰仓建长寺、圆觉寺及京都南禅寺等处。寂后,给以国师之号,称一山国师。其所传禅学称一山派(《元亨释书》卷八)。

此外,天台、华严、慈恩、戒律诸宗,仍余绪未绝。如天台宗的湛堂性澄、玉岗蒙阔、浮休允若、大用必才、绝宗善继等;华严宗的仲华文才、大林了性、幻堂宝严、丽水盘谷等;慈恩宗的普觉英辩、云岩志德、吉祥普喜,以及律宗的光教法闻等,都是当时各宗硕果仅存的学者。

湛堂性澄(1253－1330)从佛鉴铦(音先)学天台教观,弘法于杭州演福寺。至治元年(1321)应召人京,校正大藏。著有《金刚经集

注》、《弥陀经句解》等行世。蒙润、允若、善继等,都出其门下。玉岗蒙润(1275-1324)从古源、湛堂等受业,盛弘《法华》于杭州。晚年隐居龙井白莲庵,率众修法华三昧,著有《四教仪集注》,为台宗学徒入门书。浮休允若(1280-1359)从大山恢学天台教仪,后依湛堂于南天竺寺,极受器重。他的风度严峻,被称为僧中御史,著有《内外集》。大用必才(1276-1343)从蒙润受教,遂嗣其法。至正二年(1342)大弘天台教于杭州。著有《法华》、《涅槃》诸经讲义。绝宗善继(1286-1357)为湛堂法嗣,历住天台荐福、能仁等寺,阐扬《法华》三大部教义,晚年专修净业。他的弟子如畹是明初的名僧。

仲华文才(1241-1302)是元代华严名僧。他讲授经论,主张通宗会意,视语言文字,不过糟粕而已。世祖命为洛阳白马寺住持,号"释源宗主"。后为五台山佑国寺开山第一代住持。署真觉国师。了性、宝严等是他的高足。所著有《华严悬谈详略》五卷、《肇论略疏》三卷、《慧灯集》二卷(《佛祖通载》卷二十二)。大林了性(?-1321)历游诸方讲席,学贤首教,后从文才至五台,备受启迪。当时喇嘛受朝廷尊宠,所有名僧莫不抠衣接足,乞其摩顶,谓之摄受;了性惟长揖不拜。寂后谥曰弘教。幻堂宝严(1272-1322)是文才的嗣法弟子。文才三坐道场,他都随从。后住普安、佑国二寺,与了性大弘《华严》教义(《大明高僧传》卷二)。丽水盘谷的师承不明。他一生好游名山,诗名著当世。世祖的驸马高丽王子王璋,请他讲演《华严大意》于杭州慧因寺,备致礼敬。有《游山诗集》三卷行世(《大明高僧传》卷一)。

普觉英辩(1247-1314),受慈恩学于柏林潭,弘法于秦州景福寺,道俗称为无佛世之佛。云岩志德(1235-1322)从真定龙兴寺法照学慈恩教义。至元二十五年(1288)朝命江淮诸路立御讲所三十六所,他被选为讲主,开讲《法华》、《唯识》等疏,号佛光大师。吉祥普喜通达《唯识》、《因明》诸论,也是江淮御讲所的讲主之一。当时云南僧端无念为《唯识》名家,曾和普喜辩论《唯识》,对他的造诣极为倾服(以上见《大明高僧传》卷二)。

光教法闻(1260-1317)是元代唯一律师。他从温公受学《法华》、《唯识》及《四分律》。帝师亦怜真请他讲《般若》,指授《因明》要义。后被召居京师大原寺、大普庆寺。当时从他受戒的僧俗很多,号光教律师(《佛祖通载》卷二十二)。

元代佛教在传统的各宗以外,江南还有白云宗、白莲宗等教团。这两家都起源于宋末,都提倡念佛,励行菜食,只是白莲宗许有妻室为异。白莲宗是宋苏州延祥院沙门子元所倡。子元自称白莲导师,其徒号为"白莲菜人"。此宗因发展迅速,遭受"妖妄惑众"之嫌,子元被流放到九江,教团也被解散,后来小茅闍黎纠集信徒,重新倡导,但他的见解就差远了(《释门正统·斥伪志》)。另外,白莲在被禁以后,由于优昙宗主普度的活动,在庐山得到复兴。普度所著《庐山莲宝鉴》旨在显彰子元的教义,破斥当时彰德朱慎宝、广西高仙道等附托白莲的异说。至大三年(1310)他亲自入都,呈上白莲宗书,进行白莲宗的复兴运动,因而得到宣政院的认可。以后,一般遂以白莲教中得到朝廷认可的称为正宗,未得到认可的称为邪宗(明果满编《庐山复教集》)。

元代的佛教艺术有好些特色。特别是由于帕思巴等弘传西藏地区流行的密教,使元代的佛像塑造及雕刻艺术起了一大变化。尼泊尔著名的佛像工艺家阿尼哥擅长画塑及范金为像。中统元年(1260)帝师帕思巴在西藏地区建黄金塔,阿尼哥和尼泊尔一批匠人到了西藏。帕思巴因他技术优异,命他监工。塔成以后,即从帕思巴出家,相随至北京。最初奉命修补了明堂的针灸铜像,京师金工都佩服他的巧妙。至元十五年(1278)还俗,授大司徒,领将作院事。两京(大都和上都)寺观之像,都出其手(《新元史·阿尼哥传》)。其

他自西藏地区和蒙古地区来的工匠，如塑造大圣寿万安寺佛像大小一百四十尊的稟搠思哥斡节儿八哈失，塑造青塔寺四天王像助手阿哥拨，铸造玉德殿三世佛、五方佛等输石像，又制造文殊、弥勒布漆像的诸色人匠总管府总管杂儿只，及奉文宗皇后命铸造八臂救度母等输石像的八儿卜等，多是阿尼哥的徒弟(《永乐大典》本《元代画塑记》)。

从阿尼哥学塑梵像最称绝艺的是汉人刘元。至元七年(1270)世祖建大护国仁王寺，求造梵天佛像奇工，刘元被荐见阿尼哥，从学西天梵像，遂成绝艺。元朝两都名刹的塑土、范金、抟换(即夹纻漆像俗称脱沙)为佛像，出于刘元之手者，皆精绝无比。官至正奉大夫秘书监卿。后人称为刘正奉(虞集《道园全集·刘正奉塑记》)。

阿尼哥、刘元一派以前的旨像手法称为汉式佛像。自阿尼哥始称为梵式佛像。这种梵式佛像，不但盛造于北方寺刹，现今南方杭州也有一些遗迹。如著名古刹灵隐寺前飞来峰岩壁上的几百尊佛像，就是至元二十四年至二十九年(1287－1292)之间所凿造的梵像。

元代僧徒的著述，虽不及唐宋之盛，但如禅宗僧徒行秀的《从容录》、明本的《中峰广录》、普度的《莲宗宝鉴》、德辉的《敕修百丈清规》、庆吉祥的《至元法宝勘同录》、念常的《佛祖历代通载》、觉岸的《释氏稽古略》等，都是一代的要著。

元代僧人中以诗文著名者颇多，如明本、行端、祖铭、梈堂、大圭、宗衍、子庭、本诚、子贡、圆至、实存、善住、大䜣、清珙、至仁、惟则等皆是(以上各人的作品都收入清代顾嗣立编的《元诗选》)。

明本为著名禅僧，作有船居、山居、水居(住水边)。鄺居所谓《四居诗》数十首，为世传诵。行端亦宗门名匠，尝拟寒山子诗百余篇，自号《寒拾里人稿》。梈堂益为大慧杲四世法孙，有《山居诗》四十首流传于世。清珙居吴兴霞雾山，禅余作《山居吟》，其章句精丽，有《石屋珙禅师诗集》。圆至字天隐、大䜣字笑隐、本诚字觉隐，诗名相埒，当时称为“诗禅三隐”。圆至善为古文，所著《牧潜集》，雅丽可诵。明姚广孝谓元代僧人的文章，虽三隐并名，应推天隐为第一(见姚广孝《牧潜集序》)。大䜣为南京龙翔集庆寺开山第一代住持，校正《敕修百丈清规》，为禅门定式。说法之余善为文，著有《蒲室集》十五卷。本诚后名道元，居吴下，善诗并工山水绘画，有文集行世。大圭为文古雅，诗尤有风致，著有《梦观集》。善住字云屋，著有《谷响集》。子庭善口辩，有诗名，平生好游，著有《不系舟集》。这些都是元代特出的诗僧。

明代佛教

明代佛教是从明太祖洪武元年(1368)至毅宗崇祯十七年(1644)前后二百七十六年间朱明一代的佛教。

明代政权建立之初，有鉴于元代崇奉喇嘛教的流弊，转而支持汉地传统的佛教各宗派，因此喇嘛教在内地渐衰，而禅、净、律、天台、贤首诸宗逐渐恢复发展。太祖早年出身于僧侣，对于佛教有意加以整顿。洪武元年(1368)即在南京天界寺设立善世院，命僧慧昙管领佛教，又置统领、副统领、赞教、纪化等员，以掌全国名山大刹住持的任免。三年(1370)又召集各地僧耆，规定寺院为禅、讲、教(包括依瑜伽教修行及应赴佛事等)三类，要求僧众分别专业。随后又召集江南名僧至南京，启建“广荐法会”及点校藏经，进行刻版。对于僧人普给度牒，废除过去计僧卖牒的免丁钱，并命各地沙门讲习《心经》、《金刚》、《楞伽》三经。到了洪武十五年(1382)，对于佛教的整顿更为积极，仿照宋制设各级僧司、僧官［其制在京设僧录司，各府设僧纲司，州设僧正司，县设僧会司。僧录司诸僧官

由礼部任命，有左、右善世，左、右阐教，左、右讲经，左、右觉义等职。主要任务是监督僧众行仪及主管考试等。从洪武二十五年(1392)起，僧录司各僧官都按级给俸，最高的月给米十石，最低的五石。见太祖实录]，制定僧服色别，严格区分禅、讲、教三类。十七年(1384)采纳礼部尚书赵瑁的建议，规定每三年发度牒一次，并加考试，不通经典者淘汰。二十四年(1391)命各州府县只许保留大寺观一所，僧众集中居住，限各府不得超过四十人，州三十人，县二十人。规定男子非年达四十岁以上，女子非五十以上者不准出家(见《明史·职官志》三)。复通告全国，防止僧俗混淆，规定僧人诵经仪式和施主布施金额，这就是所谓《申明佛教榜册》，是明初整理佛教的一项重要文件。又命各府州县的僧官，就地调查杂处民间的僧人实数，要他们集中居住。次年(1392)通告全国各级僧司造僧籍册，拟刊布各寺，使互周知，名为《周知板册》。后以执行手续过烦，不久就停止了。

明初以来，僧道度牒是免费发给的。但考试限制很严，私度因而激增。代宗景泰二年(1451)因救济四川、贵州饥荒，采纳朝臣建议，实行收费发牒制度，凡僧道纳米五石者，给与度牒。宪宗成化二年(1466)，淮扬地方大饥，也用同法以赈济。成化八年(1472)淮扬巡抚张鹏请给僧道空名度牒一万道，以买米济荒，虽一度遭到反对，但到了次年户部却发给空名度牒十万道，以赈济山东。这样，有牒僧道既大量增加，寺观自然随之而增。据成化二十一年(1485)统计：在成化十七年(1481)以前，京城内外的官立寺观，多至六百三十九所。后来继续增建，以致西山等处，相望不绝。自古佛寺之多，未有过于此时者。而纳费发牒之举，直继续到明末为止(《大明会典》卷一百零四)。

明代寺院的土地虽不如元代的多，但明初对于大寺，也常有给田赡僧之举。如报恩、灵谷、天界，号为南京三大寺，都有许多寺田。南京报恩寺的田地塘荡就有一万余亩(《金陵大报恩寺塔志》)。江南各地著名寺院也都有相当多的土地。常州武进县土豪陆衡典了弥陀寺田土三千亩，到期不肯全部交还，因此兴讼，于是开始禁止买卖寺田(《钦录集》洪武十九年条)。洪武二十七年(1394)，规定全国大寺有钱粮者，设钻基道人一人，专办差税，其余僧众都不许在外奔走，交结官司。到了景泰年间(1450－1456)，令各处寺观田地，每所限置六十亩为产业，其余都拨给农民佃种纳粮(《大明会典抄略》"僧录司")，钻基道人之制也就跟着废止了。

明代对于喇嘛仍给以应有的宗教上优遇。洪武六年(1373)前元帝师喃迦巴藏卜入朝，即与以炽盛佛宝国师称号。洪武七年(1374)帕思巴后代公哥监藏巴藏卜入朝，又尊为帝师，加国师称号。设置西宁僧纲司，任喇嘛三剌为都纲；于甘肃河州，设置番汉二僧纲司，以藏僧任僧官。成祖即位后，对喇嘛更加重视。永乐元年(1403)遣中官侯显入藏，迎哈立麻至京，亲往慰问，请于南京灵谷寺启建法会，给与大宝法王称号。当时宗喀巴(1357－1419)在藏传弘佛法，名称普闻，成祖又派大臣四人往请，宗喀巴派遣上首弟子释迦智(1354－1435)前来京师，成祖即给他以大慈法王称号。后释迦智回西藏创建色拉寺(拉萨三大寺之一)，又再度至京，任永乐、宣德两代国师(张建木《宗喀巴大师传》)。计永乐时代(1403－1424)受封的藏族喇嘛，有五王、二法王、二西天佛子、九大灌顶国师、十八灌顶国师(《明会要》卷七十八)。宪宗、孝宗、武宗三代(1465－1521)都深崇喇嘛。来京藏僧，也多给以西天佛子、灌顶国师等尊号。武宗且通达梵语，自号大庆法王，给藏僧食茶八万九千余斤。神宗万历五年(1577)蒙古可汗俺答入青海，闻第三世达赖索南嘉措(1543－1588)至西宁附近弘法，即率众万人欢迎，给以"遍知一切瓦齐尔达赖喇嘛"尊号(达赖喇嘛之名就从这时开始)。索南嘉措遂致书当

时宰相张居正致敬，表示当劝顺义王(时俺答受封为顺义王)早日回蒙，并献礼物四臂观世音、氆氇、金刚结子等。万历十六年(1588)神宗曾派人迎索南嘉措前来北京，但他于是年即在内蒙逝世了。

明初各宗派中，禅宗盛行，而以临济为最，曹洞次之。元末禅僧继续传法于明初的，有楚石梵琦、梦堂昙噩、愚庵智及。明初知名的禅僧有季潭宗泐、恕中无愠、呆庵普庄、见心来复、斯道道衍、雪轩道成、南洲溥洽等。中叶以后，则有楚山绍琦、空谷景隆、笑岩德宝、无明慧经、无异元来、永觉元贤、湛然圆澄等，各阐禅学于南北各地。

梵琦(1296－1370)和昙噩都曾参加蒋山法会，为太祖所礼重，著有《北游集》、《凤山集》、《西斋集》及《六会语录》。昙噩(1283－1371)著有《新修科分六学僧传》三十卷行世。智及(1311－1378)四主名刹，为元叟行端以后的有名宗匠(《南宋元明禅林僧宝传》卷十)。

宗泐(1318－1391)与来复齐名。洪武五年(1372)于钟山建法会，太祖命他升座说法，并作《赞佛乐章》八曲，又命主金陵大天界寺，掌全国僧事。与如暌笺释《心经》、《金刚经》、《楞伽经》，颁行全国。所著有《全室外集》九卷。无愠(1309.－1386)从元叟行端出家，居台州瑞岩时，日本怀良亲王慕他的名望，遣使请往日本传教，太祖因此召他至南京，但无愠以老病辞。所著《山庵杂录》二卷，称为宗门七书之一(《南宋元明僧玉传》卷十二)。普庄(1347－1403)深于禅学，又善讲说。洪武十年(1377)朝廷命各地僧徒讲习《心经》、《金刚》、《楞伽》三经，他受请讲授于金山寺，由是著名。又曾主江西云居山及浙江径山。所著《呆庵语录》，后湮没不传(《南宋元明僧宝传》卷十三)。来复(1319－1391)擅长诗文书法，历主宁波天宁及杭州灵隐诸大刹，曾被召至京，受四众归敬。后因丞相胡惟庸案牵连被杀。著有《四会语录》及《蒲庵集外集》六卷。道衍(1335－1418)号逃虚子。成祖起兵时，任为军师，即位后，论功授僧录司左善世。永乐二年(1404)任太子少师，复姓姚，命名广孝。常居僧寺，冠带而朝，还仍缁衣。他除监修《太祖实录》及监修《永乐大典》外，著有《道余录》一卷、《净土简要录》一卷、《诸上善人咏》一卷、诗文《逃虚子集》十卷(《明史》卷一百四十五)。溥洽(1346－1426)博究教典，并通儒书，曾任僧录司左善世。建文帝出奔时，成祖疑他与闻其事，把他拘禁十余年。后因道衍临终之请，始释其狱。寂后，杨士奇为撰塔铭(《补续高僧传》卷二十五)。道成(1352－1432)出于万松法嗣雪庭福裕一系，尝住金陵天界寺，永乐初曾出使日本。

绍琦(1404－1473)住桐城投子山，倡导念佛公案。晚年主持成都天成寺，法嗣多至百余人，在不同地区弘传佛教。景隆(1392－1443)亦提倡念佛法门。著有《尚直编》，力驳朱熹排佛思想。德宝(1512－1581)晚年居北京柳巷精舍，以禅道接引诸方学者。祩宏、真可、德清等都曾从他叩问禅要。有语录四卷曰《笑岩集》。德宝门下出幻有正传，正传门下有密云圆悟、天隐圆修、雪峤圆信三名僧，各传道一方，时称为临济中兴。圆悟(1566－1642)重兴宁波天童寺，为明末禅宗著名宗匠。嗣法弟子有汉月法藏、浮石通贤、破山海明、费隐通容、木陈道忞等十二人。其法系蕃衍，遍于全国。

慧经(1548－1618)住江西新城(今黎川县)寿昌寺，倡导农禅，重振曹洞宗风。其法嗣四人，以博山元来、鼓山元贤二系最盛。由此二系的蕃衍，使曹洞一宗在江西、福建、广东三省和天童一系的临济禅形成对峙之势(《五灯会元续略》卷一)。元来(1575－1631)开法江西博山，门下出宗宝道独、栖壑道丘、星郎道雄等，其法系颇盛于广东。元贤(1578－1657)住福建鼓山，大唱曹洞禅，著有《补灯录》、《继灯录》、《永觉禅师广录》(三十卷)等二十余种。圆澄(1561－1626)在法系上与元

来、元贤为同门昆季。他开法绍兴云门显庆寺，法席大盛。门下麦浪明怀、石雨明方、三宜明盂、瑞白明雪等，都是禅宗知名者。著有《慨古录》、《宗门或问及语录》八卷(《南宋元明僧宝传》卷十五)。

华严宗在正德至嘉靖之间(1506－1566)稍弘于北方。无极(明信)由鲁庵(普泰)传授贤首教旨历二十余年，门下出雪浪洪恩(1545－1608)，尽传其学，著名于江南。雪浪弟子知名的有巢松慧浸和一雨通润。一雨的弟子有苍雪读彻和汰如明河。慧浸(1566－1621)善于讲说，通润(1565－1624)精于著述。明河(1588－1640)曾疏《楞伽》、《楞严》二经，并著《补续高僧传》二十六卷。苍雪(1588－1656)别号南来，善讲《华严大疏》，并工诗文，有《南来堂诗集》行世(弘方《贤首宗乘》)。

天台一宗，宋元两代盛传于江浙。入明以来，只有东溟慧日、原璞士璋、白庵力金(一作万多)等数家。慧日以后，继述的有无碍普智、万松慧林、千松明得、百松真觉诸家。至万历间无尽传灯(1553－1627)住天台幽溪高明寺，始重立天台祖庭，大开讲席。他著有《法华玄义略辑》一卷、《天台传佛心印记注》二卷等，时称为天台中兴。其后智旭继之，著有《法华纶贯》一卷、《法华会义》十六卷、《大乘止观释要四卷》等，为明代天台最后的一大家。

慈恩宗典籍，宋元间渐次失传，至明初几乎成为绝学。正德年间(1506－1521)鲁庵稍弘于北方，无极继之，渐传于南地。雪浪从无极学《华严》，旁及《唯识》，辑有《相宗八要》。其门人巢松曾领学徒在焦山专攻《成唯识论》三年；一雨著有《成唯识论集解》十卷，可知其学风的趋向。后紫柏盛赞慈恩一宗，学者复继起研究。明昱(1527－1616)曾讲唯识于南京、北京及杭州等地，著有《成唯识论俗诠》等《相宗八要解》(王肯堂《成唯识论俗诠序》)。王肯堂(？－1614)亦治《成唯识论》，因感慈恩著疏亡失，乃辑藏中经论及《华严疏钞》、《宗镜录》诸典正释唯识之文，编撰《成唯识论证义》十卷。崇帧年间(1628－1644)，祩宏的弟子绍觉(广承)讲唯识于杭州莲居庵，其门下有灵源(大惠)、辩音(大基)和新伊(大真)等。广承著有《唯识音义》八卷，未成而寂，由辩音补辑成书。大惠著有《成唯识论自考录》十卷。新伊著有《成唯识论合响》十卷(《灵峰宗论》卷八之一)。新伊的法嗣智素，又撰《成唯识论音响补遗》十卷。此外，当时的唯识学者还有古德、内衡等(钱谦益:《上内衡法师书》，见《有学集》卷四十)。

律宗自明初以来，也很衰微。正统间(1436－1449)朴原主杭州昭庆寺，奉命开坛传戒，时称宗师(《新续高僧传》卷二十八)。万历初，如馨(1541－1615)在南京古林寺传戒，三昧(1580－1645)继之，律学大振。晚年应请入南京宝华山传戒，著有《梵网经直解》四卷。其法嗣见月继制《传戒规范》，古林遂成律宗道场。同时福州鼓山元贤，广东鼎湖山道丘、弘赞等，均尽力于律学之复兴。弘赞著有《四分律如释》十二卷、《四分律名义标释》四十卷(《鼎湖山志》卷二、三)。

净土法门，自宋元以来成为各宗的共同信仰。明初梵琦、大佑、慧日、妙叶、普智、道衍等，都弘赞净土，各有著作。嘉靖至万历间(1522－1619)宗本、传灯等都宣扬净土法门。特别是云栖祩宏，专志净业，广受缁素的归向，建立了净土一宗的道场。智旭精究各宗教义，亦以净土为三学(禅、教、律)的指归。他的弟子成时，选编有《净土十要》，流传很广。此外，慧经、元来、元贤、圆澄等曹洞宗匠，也都提倡禅净双修。其影响一直延至今日。

明代中叶，自宣宗至穆宗(1426－1572)一百多年间，各宗都衰微。但到神宗万历时期(1573－1619)，名匠辈出，形成佛教的复兴气象。这个时期最重要的人物，是云栖祩宏(1535－1615)、紫柏真可(1543－1603)、憨山德清(1546－1623)、藕益智旭(1599－1655)，

号称明末四高僧。

明代在家居士对佛教的研究,也形成一种风气。宋濂、李贽、袁宏道、瞿汝稷、王宇泰、焦竑、屠隆等,都于佛学有相当理解,遗有许多有关佛学的著作。

宋濂为明初翰林学士,曾三阅大藏,著有《宋学士文集》。所撰高僧塔铭等文字三十九篇,袾宏辑成《护法录》,为元末明初佛教史传的重要资料。李贽出入儒释之间,尤好禅宗。著有《文字禅》、《净土诀》、《华严合论简要》等书。袁宏道与兄宗道、弟中道三人,俱以文章知名。他初学禅于李贽,后归心净土法门,撰有《西方合论》,宣扬净土。瞿汝稷博览内典,汇集禅门宗师语要,撰《指月录》三十二卷,盛行于世。王肯堂精于医学,学佛研习唯识,著有《成唯识论证义》。焦竑长于文字,举进士第一,与李贽往来论学,因归心佛法。著有《楞伽》、《法华》、《圆觉》等经的《精解评林》各二卷。屠隆是著名的文艺家,晚年学佛,著有《佛法金汤录》三卷,驳宋儒排佛言论。

其他如严讷、虞淳熙、庄广还等,多从袾宏习净土法门。庄广还编有《净土资粮全集》六卷。紫柏、密藏之倡刻嘉兴藏,多得力于袁了凡、陆光祖、冯梦祯、陶望龄等的护持。这些居士对于明末佛教之复兴起着很大的作用(《居士传》卷三十七至四十六)。

明代佛教教义的研究,以《楞严经》为最盛。现存明代研究《楞严》的著述,尚有数十种,著名者为真鉴《楞严正脉疏》十卷、德清《楞严通议》十卷、通润《楞严合辙》十卷、智旭《楞严文句》十卷及《玄义》二卷、钱谦益《楞严经疏解蒙钞》十卷、曾凤仪《楞严宗通》四卷等。《心经》、《金刚经》、《楞伽经》,自明太祖指定为僧徒必须讲习的三经后,注解极多。除宗泐、如𤄫所释以外,《心经》有宋濂《般若心经解义节要》一卷、真可《心经注解》一卷、德清《心经直说》一卷、李贽《心经提纲》一卷等;《金刚经》有真可《金刚经释》一卷、德清《金刚经决疑》一卷、智旭《金刚经破空论》一卷、曾凤仪《金刚经宗通》七卷等。《楞伽经》有德清《观楞伽经记》八卷、通润《楞伽经合辙》八卷、智旭《楞伽经玄义》一卷及《义疏》九卷、曾凤仪《楞伽经宗通》八卷等。《法华》、《华严》、《起信论》,亦极流行。天台著述,有一如《法华经科注》七卷,如愚《法华经知音》七卷、通润《法华大窍》七卷、德清《法华通义》七卷,智旭《法华会义》十六卷等。华严有德清《华严经纲要》八十卷、方泽《注华严经合论纂要》三卷等。戒律的著述,以《梵网经》为最盛。现存的有袾宏《梵网菩萨戒经义疏发隐》五卷、寂光《梵网经直解》四卷、智旭《梵网经音义》一卷及《合注》七卷、今释《梵网戒疏随见录》一卷等。

明代撰著的佛教史籍,现存的有玄极《续传灯录》三十六卷、文琇《增集续传灯录》六卷、加惺《大明高僧传》八卷、明河《补续高僧传》二十六卷、幻轮《释氏稽古略续集》三卷、元贤《继灯录》七卷、《建州弘释录》二卷、传灯《天台山方外志》三十卷、如卺《禅宗正脉》十卷、净柱《五灯会元续略》八卷、通容《五灯严统》二十五卷、通问《续灯存稿》十二卷、朱时恩《佛祖纲目》四十一卷及《居士分灯录》二卷、黎眉《教外别传》十六卷、郭凝之、圆信合编《先觉宗乘》(辑录居士入道机缘语要)五卷、《优婆夷志》一卷、心泰《佛法金汤编》十卷、屠隆《佛法金汤录》三卷、夏树芳《名公法喜志》四卷等。其他禅僧语录,为《嘉兴藏》及日本辑《续藏》所收的约有百余种。

明代的刻藏事业,前后共有五次。即洪武年间(1368–1398)初刻于南京的《南藏》,永乐年间(1403–1424)再刻于南京的《南藏》和刻于北京的《北藏》,在这以后有刻于杭州的《武林藏》,乃至万历年间(1573–1619)开雕而完成于清初的《嘉兴藏》。前三藏是官板大藏,后者是私刻大藏。《武林藏》是中国最初刻成的方册大藏经,开刻年代不明。《嘉兴藏》是真可及其弟子密藏计划,幻予继之主持,经德清、袁了凡、陆光祖、冯梦祯等支援刻

成的《方册大藏经》。初开刻于山西五台山，后移至浙江径山，而由嘉兴楞严寺发行。故依刻经处所称为《径山藏》，依发行地称为《嘉兴藏》。

此外，明代还有藏文藏经（甘珠尔）的刊行，在永乐和万历时代，前后曾翻刻过两次。此甘珠尔原系十四世纪之初由嘉漾比丘刻成，藏于藏地奈塘寺，世称奈塘版。永乐八年（1410），成祖遣使藏地访求经典，即取其经藏全部翻刻，又翻刻其丹珠尔（论藏）部分要典《般若》、《中道》、《律论》、对论、二种《比量论》六论随经藏发行，称为永乐版。这是明代初刻的“蕃本”大藏经（见永乐八年）“藏经赞”）。其后万历三十三年（1605），又翻刻永乐版蕃本，以黑字印行，称为万历版（吕澂《西藏佛学原论》、深浦正文《佛教圣典概论》第十章）。

明代建国以后，为实行和平外交政策，于洪武三年（1370）命僧慧昙出使国外，开了以僧为使的创举。慧昙率领使节团一行二十余人，访问西域各国，于洪武四年（1371）秋到达僧伽罗国（今斯里兰卡）。他以高龄劳瘁，到僧枷罗后不久即患病，自知不能复命，预向僧伽罗王留下遗表而寂（宋濂《觉厚禅师遗衣塔铭》）。洪武十年（1377），宗泐又继慧昙遗志，奉命率领佛徒三十人，再使西域。往返六年，至洪武十五年（1382）归国，从印度取回《庄严宝王》、《文殊》（真实名义）等经。

其次是对日外交。当时日本为南北朝时代（1336－1393），南朝太宰府怀良亲王曾遣日僧祖来来中国致书通好，洪武四年（1371）十月至京。太祖即命禅僧祖阐、天台讲僧克勤等送祖来还国（《明史日本传》）。迨达九州时，怀良亲王已出奔，新任地方官怀疑祖来乞师中国，把祖阐等拘留在九州太宰府。后经京都王朝得悉其事，派舆马来迎。足利义满欲请祖阐主持天龙寺，克勤未允，只为日本僧俗演说佛法而已。洪武七年（1374）五月，祖阐、克勤等回至南京，太祖以他们不辱使命，给以嘉奖，并令克勤蓄发拜官（宋濂《送无逸勤公出使还乡省亲序》）。建文三年（1401）日本足利幕府也遣僧祖阿等来明。建文四年（1402）祖阿归国时，惠帝亦遣僧道彝（天伦）、一庵（一如）赴日还聘。次年（1403）二月，明使归国时，足利义满又遣僧坚中圭密为正使来明。时惠帝出奔，成祖即位，日使适到称贺，遂遣赵居任、张洪及僧道成等，送日使者还国并赠书通好（《释氏稽古略续集》卷二）。

明代中国和尼泊尔的外交往来，也以僧人为使节。洪武十七年（1384），太祖命僧智光与其徒惠辩等赍玺书彩币出使尼八剌国（今尼泊尔），其王马达纳罗摩遣使随智光入京，送金塔、佛经及名马方物，于洪武二十年（1387）到达南京。太祖报以银印、玉图书及幢幡彩币等。智光在尼泊尔时，曾从麻诃菩提上师受传金刚曼陀罗四十二会，归国后译有《八支了义真实名经》、《仁王护国经》、《大白伞盖经》等（《明史》卷三百三十一《西域列传》）。

清代佛教

清代佛教是从清顺治元年（1644）至宣统三年（1911）共二百六十八年间清朝一代的佛教。清朝对于佛教的政策几乎完全是继承明代的。首先在管理方面仿照明代僧官制度，在京设立僧录司，所有僧官都经礼部考选，吏部委任。各州府县僧官，则由各省布政司遴选，报送礼部受职。所有僧官的职别名称，都和明代无异（康熙《大清会典》卷七十一）。

清初对于寺庙僧尼悉有限制。顺治二年（1645）禁止京城内外擅造寺庙佛像，造寺须经过礼部允许。已有寺庙佛像亦不许私自拆毁。也不许私度僧尼。对于僧道，一律官给度牒。康熙四年（1665）以来，对于私立庵院及私度僧尼都有法律规定。但自乾隆四年（1739）以后，随着人口的增加，私度僧尼人数也有增加，一时难于查补给牒，因之从乾隆十

九年(1754)起,通令取消官给度牒制度。此项政令一直延续到清末。

清初寺庙僧尼数字,据康熙六年(1667)礼部统计:各省官建大寺六千零七十三处,小寺六千四百零九处;私建大寺八千四百五十八处,小寺五万八千六百八十二处。僧众十一万零二百九十二人,尼众八千六百十五人。寺庙共七万九千六百二十二处,僧尼合计十一万八千九百零七人(《大清会典》卷十五、“礼部方伎”)。但自乾隆元年(1736)至四年(1739)止,共颁发过各省度牒部照三十四万零一百一十二纸,并令师徒相传,不必再发。其后私度的人渐多,乾隆十九年(1754)便通令废止给牒。至清末时,全国僧尼约有八十万人(太虚《整理僧伽制度论》)。

清朝统治者最初接触到的佛教,是中国西藏地区所传的喇嘛教。当十七世纪初期,已有喇嘛到关外传教,曾受到清太祖的礼遇。太宗时(1627-1643),盛京(今沈阳)方面已开始和当时西藏的达赖喇嘛第五世(1617-1682)建立关系。世祖顺治九年(1652)达赖第五世应请入京,受清朝册封。世祖又好参禅,先召京师海会寺憨璞性聪(1610-1666)说法。又召浙江玉林通琇(1614-1675)、木陈道忞(1596-1674)等入京说法。通琇弟子茆溪行森和道忞的弟子旅庵本月、山晓本晰相随入京,也各助传教。通琇后又入京,世祖命选僧一千五百人从他受戒,尊为玉林国师,以表示他对汉地佛教的推崇(《普济玉林国师语录年谱》卷下)。其次圣祖出巡南北,常住名山巨刹,赋诗题字,撰制碑文,对佛教也表示接近。世宗常与禅僧往来,自号圆明居士,辑古德参禅语要,成《御选语录》十九卷,以禅门宗匠自居。又从章嘉国师参学。清朝对于西藏地区的政教事务非常重视,于雍正六年(1728)设驻藏大臣,管理西藏政务。乾隆五十八年(1793)制定章程二十九条(即《钦定章程》),确定了西藏地区政教合一的制度。所有西藏地区寺庙和喇嘛都受清朝理蕃院管理。

清代的译经,主要是国内各族文字的互译。雍正初年北京黄寺土观呼图克图第一世奉命将藏文藏经甘珠尔部分译为蒙文。又乾隆六年到十四年(1741-1749)译成蒙文丹珠尔全部。乾隆三十八年至五十五年(1773-1790)又译藏文大藏为满文。乾隆七年(1742)工布查布在北京依藏文佛典译成汉文的有:《造像量度经》、《造像量度经解》、附撰《造像量度经引》及《续补》各一卷;《弥勒菩萨发愿王偈》、《药师七佛供养仪轨如意王经》各一卷;稍后阿旺札什继译《修药师仪轨布坛法》、《白救度佛母赞》各一卷;嘎卜楚萨木丹达尔吉译《极乐愿文》一卷、萨穆丹达尔吉译《释迦佛赞》一卷。

清代的刻经事业,在顺治、康熙(1644-1722)年间,民间各地所刻的僧传、语录等都集中于嘉兴楞严寺,当时发行的有《续藏经》九十函,二百三十七部,《又续藏经》四十三函,一百八十九部(见1920年北京刻《嘉兴藏》目录),都是清初所刻而附于明版《嘉兴藏》的典籍。此外,如福州鼓山清初所刻的有《华严经》、《华严疏论纂要》、《憨山梦游集》等(《福州鼓山庋藏经目录》)。清代官版藏经之刊行,始于世宗时代。世宗雍正十一年(1733),特开藏经馆,延请博通教义的僧人于北京贤良寺校阅编稿。正式开刊始于雍正十三年(1735)二月,至乾隆三年(1738)十二月完成,前后历时四年,称为《龙藏》。内容系据明《北藏》本而增入经论义疏及禅宗语录等,凡七百二十四函,一千六百七十部,七千二百四十卷;嗣于乾隆中,撤去其中五种七十三卷。总理藏经事务者为和硕庄亲王允禄,参加监造、校阅人员共七十余人(《大清三藏圣教目录》)。版本形式为梵夹本,国内名山大刹多请置,并建藏经楼贮藏。全部经版,现保存于北京柏林寺。康熙二十二年(1683)命刊藏文藏经甘珠尔(乾隆初略有修补)。雍正二年(1724)又刊丹珠尔,即今之北京版《西藏大

藏经》。乾隆中又刊《蒙文大藏经》。后又续成《满文藏经》。全藏共一百零八函，六百九十九部，二千四百六十六卷。经版于1900年毁于入侵中国的八国联军之手。

清代从道光以后，国势衰落，佛教也不振。佛徒多致力于经典的校刻与流通，有助于佛教的传播。先是郑学川（1826－1880）于同治五年（1866）在扬州成立江北刻经处，他自己即在这一年出家，法号妙空。以后他又创立苏州、常熟、杭州、如皋四个刻经处，前后十五年间，所刊佛经近三千卷。杨文会（1837－1911）字仁山，初时对郑学川在扬州的刻经事业，极力护持，并募财相助。后在南京自创金陵刻经处，从事校刊佛典。光绪四年（1878）他随曾纪泽到过英法，于伦敦认识日僧南条文雄（1849－1927），知道中国唐宋间散佚的佛典章疏，尚多保存于日本。归国以后，即托南条在日本搜购古逸经论撰述二百余种。前后刻成经典三千余卷，并图像多种。到了清末宣统元年（1909），金山宗仰（1865－1921）得罗迦陵之助，与黎端甫、汪德渊等在上海依日本弘教书院《缩刷大藏经》加以校印，全藏共四十函，一千九百十六部，八千四百十六卷，由频伽精舍刊行，号《频伽大藏经》。

清代佛教宗派，继承着明末的遗绪，仍以禅宗为最盛，净土次之，天台、华严、律宗、法相等又次之。

清初禅宗，有临济的天童、磐山二系和曹洞的寿昌、云门二系相对峙。天童密云一系，以汉月法藏（1573－1635）、费隐通容（1593－1661）、木陈道忞（1596－1674）、破山海明（1597－1666）四支为最蕃衍。法藏开法三峰（江苏常熟），门徒最盛，后继者有杭州灵隐具德弘礼（1600－1667）、苏州灵岩继起弘储等。弘礼门下，出有晦山戒显、硕揆原志等。各传禅道于吴楚。弘储历主浙江大刹，广受缁素皈依。他的门下金赋原直住南岳和德山（湖南常德），楚奕原豫住潭州云盖山，灵岩之道，遂大行于湖南。通容历主福严（浙江石门）、黄檗（福建福清）诸大刹，他的法系传入福建，门下出有隐元隆琦和亘信行弥。隐元（1592－1673）晚年应请东渡日本，成为日本黄檗宗的开祖。亘信（1603－1659）历主雪峰和南山，大扇宗风于闽南。其徒如幻超弘（1605－1678）住泉州小雪峰，被称为一方宗匠。道忞继密云主持天童，应召入京说法，受清世祖礼遇。海明门下出有丈雪通醉，其法系盛行于四川、贵州，至今传承不绝。磬山天隐门下一系，出有箬庵通问与玉林通琇等。通问开法杭州理安寺，后主镇江金山，成为清初以后禅宗最盛一系。通琇自武康报恩寺应请入京传戒后，名重朝野。晚年开法浙江西天目山，所居号禅源寺，一时称为法窟。

寿昌（在江西新城今黎川县）、云门（在浙江绍兴）二寺，在明末并称为曹洞中兴道场。入清以后，寿昌慧经的法嗣无异元来、永觉元贤、晦台元镜等，各振一方。元来住江西博山，其道大行。门下出宗宝道独、栖壑道丘、星朗道雄等，分传曹洞禅法于岭南和江北。道独门下出剩人函可（1611－1659）、与天然函昰（1608－1685）等。函可以弘法罹难，充配沈阳，开法于千山。天然为广东一大宗匠，明朝亡后，遗民士子多从他披剃。道丘（1586－1658）开山鼎湖，其法系在掺弘赞、迹删成鹫等，皆一时名德。道雄（1598－1673）住安徽庐江冶父寺，鼓扬洞上宗风，著有《教外直指》。元贤（1578－1657）重兴福州鼓山，法嗣为霖、道霈继之，讲学刻经，颇为曹洞生色。元镜弘禅于建阳东苑，门下出觉浪道盛，开法于南京天界寺，其法系颇为繁荣。

绍兴云门一系，自湛然圆澄以后，其势力颇足与临济的天童一系相颉颃。圆澄门下出石雨明方、三宜明盂、瑞白明雪，在清初均为有名宗匠。明方门下的远门净柱、位中净符，明盂门下的俍亭净挺、西遁净超，明雪门下的百愚净斯等，都是很有名的禅宿。

太平天国以后，金山、高旻、天童、天宁，

号为禅宗四大丛林。道华清澄的法嗣月溪显谛与观心显慧(许樾身《观心大师塔铭》)先后重兴镇江金山。其后,大定密源(1824-1907)、常静密传、性莲密法、隐儒密藏,相继整肃禅规,宗风大振。金山遂成为中国的禅宗首刹。扬州高旻寺,自清初天慧实彻(?-1735)经昭月了贞、宝林达珍至楚泉全振(1861-?),其禅规整肃,与金山齐名。常州天宁寺,清初原为律宗道场,自大晓实彻(1685-1757)改为禅宗,至冶开清鎔(1850-1920)继主法席,宗风大盛。冶开与宜兴海会寺妙参清虚、南京香林寺济南清然、扬州高旻寺楚泉全振、苏州西园寺广慧圆德,同称为清末江南宗门五老。重兴宁波天童寺的寄禅以及湖南衡阳岐山仁瑞寺的恒志(1811-1875)、江苏句容赤山真如寺的法忍(1845-1905)都是清末著名的禅僧(寄禅:《恒志和尚道状》、《法忍禅师塔铭》)。

明代以来各派禅僧竞撰灯录、世谱。紫柏以《传灯》未续,为他出世一大负,因此能文缁素,都发愿有所著述。此种风气,在清代尤为流行。清代所撰的传灯僧史,有道忞《禅灯世谱》九卷,通容《五灯严统》二十五卷,通问《续灯存稿》十二卷,本晰《宗门宝积录》九十三卷,通醉《锦江禅灯》二十卷,如纯《黔南会灯录》八卷,性统《续灯正统》四十二卷,超永《五灯全书》一百二十卷,净符《祖灯大统》十八卷,弘储《南岳单传记》一卷,纪荫《宗统编年》三十二卷,自新、性磊《南宋元明禅林僧宝传》十五卷,心圆、火莲居士《揞黑豆集》九卷,聂先居士《续指月录》二十卷,达珍《正源略集》十六卷等。

清初风气,凡是开堂说法宗师,寂后常由门人辑录其机缘法语付版。因之,当时续刻的《嘉兴藏》以语录为最多。临济宗如天童密云门下的通容、道忞等十二弟子;磬山天隐门下的通问、通琇;三峰汉月门下的灵岩弘储、灵隐弘礼及其弟子等。曹洞宗如博山一系的道独、函昰、函可、今无、今释、今辩等;鼓山一系的元贤、道霈;东苑元镜门下的道盛及其弟子等。云门圆澄一系的明盂、净柱、净挺、净斯、智操等,都有语录行世。

净土为清初以来佛教各宗的共同信仰。最致力弘扬者以行策、省庵、彻悟、瑞安、悟开、古昆、印光等为代表人物。行策(1628-1682)字截流,住常熟普仁院,创七日念佛法,著有《起一心精进念佛七期规式》,为清代"打念佛七"的滥觞。省庵(1686-1734)名实贤,住杭州梵天寺,结社专修净业。所著《劝发菩提心文》,广为缁素传诵。净土宗徒称他为莲宗第九祖。彭际清辑有《省庵禅师语录》二卷。彻悟(1741-1810)号梦东,初从北京广通寺粹如参禅,后继主法席,为道俗所归仰。嘉庆五年(1800)居京郊怀柔红螺山资福寺,倡导念佛,依从者甚众,遂成北方著名净土道场。有《彻悟禅师语录》二卷(体宽《彻悟禅师行略》)。

瑞安(?-1864)字悟和,住红螺山,专修净土。魏源在京时曾从他问法,后应魏源请至高邮弘法,信者极众。仁和许息庵延住扬州藏经院,受院主观如所归敬。其后遍历南京、苏州、泰州、通州诸地,到处弘传净土(程兆鸾《悟和法师传略》)。悟开(?-1830)字豁然,号水云道人,住苏州灵岩山下宝藏寺。通达经论,而专以净土接众。著有《莲宗九祖传略》、《净土知津》、《念佛百问》各一卷(江沅《念佛百问序》)。古昆(?-1892)号玉峰,光绪四年(1878)住杭州弥陀寺,摩崖刻大字《阿弥陀经》。光绪十五年(1889)卓锡慈溪西方寺,盛倡念佛。著有《莲宗必读》、《西方径路》、《净土自警》、《念佛要诀》等书。其弟子芳慧著有《净土承恩集》,照莹著有《净土业痛策》,都继承他倡导净土(沈善登《报恩论》卷下)。

印光(1861-1940)名圣量,号常惭。初学净土于北京红螺山。光绪十九年(1893)南游,居普陀山法雨寺专修。时人辑他所撰文章为《印光法师文钞》。晚年移居苏州灵岩

山，寂后门弟子尊他为莲宗第十三祖。

天台宗自明末百松真觉再兴，称为重兴天台教观第一世，幽溪传灯为第二世；以后，藕益智旭、苍辉受晟、警修灵明被继尊为第三、四、五世。天溪受登与受晟为同门、受登弟子灵耀与灵明继绍弘扬台教。受登（1607－1675）住杭州天溪大觉寺专弘天台三十余年。受登的弟子灵乘，字遐运，著有《地藏菩萨本愿经纶贯》及《科注》各一卷。灵耀，字全彰，随侍受登二十余年，康熙初（1662）住嘉兴楞严寺，对《嘉兴藏》的补刻流通很有劳绩。著有《楞严经观心定解》十卷、《法华经释签缘起序指明》一卷、《四教仪集注节义》一卷、《随缘集》四卷等。

清代中叶以后，天台的学者有观竺、广昱、隆范、幻人、寻源、通智、敏曦、定宗祖印、古虚谛闲等。观竺弘教于上海龙华寺，与天童广昱、金陵妙空、杭州玉峰、嘉兴济延五人，同被称为当时法门龙象（《报恩论》卷四）。幻人（1828－1910）名隆范、字献纯。初参大须于焦山，继至天童从广昱听《法华》，众推为天童首座。常讲经于南京及普陀山，与杨文会通信论学，累数万言。著有《法华经性理会解》一卷、《穿珠集》（禅宗语录）二卷（《天童寺续志》卷下《献纯首座塔铭》、杨文会《等不等观杂录》卷五）。通智名寻源，同治十三年（1874）从北京龙泉寺本然出家，得法于浙江普陀佛顶山信真，屡讲《法华经》于宁波天童、南京古林、扬州万寿诸寺，于《楞严》尤有心得，著有《楞严开蒙》十卷（印光《通智法师公堂序》）。

敏曦（1827－1899）字日种，初从温岭明因寺永智受教。历讲《法华经》于嘉兴楞严、上海龙华、杭州天龙诸寺。曾与海盐张常惺同游日本，考察佛教。晚年重兴苏州报恩寺，辑有《苏州报恩塔寺志》（敏曦《苏州报恩塔寺志》）。祖印（1852－1922）名定宗，出家于湖北当阳玉泉寺，后从敏曦、广昱学天台教义，与诗僧寄禅友善。光绪七年（1881）回玉泉寺从香山受法，盛弘天台于湖北荆宜间。光绪二十五年（1899）再游江浙，所至频开讲席（太虚《玉泉祖印宗法师塔铭》）。谛闲（1858－1932）名古虚，号卓三，初于嘉兴楞严寺从敏曦听《法华》，后掩关慈溪圣果寺，专究天台。晚年重兴宁波观宗寺，设弘法研究社。生平讲席遍于各地，为晚近天台宗名家。遗著有《谛闲大师全集》。

清代华严宗的法系，正传旁出，极为纷歧。清初雪浪一系的苍雪、含光等，盛讲《华严》于苏州。杭州方面则以柏亭续法为代表人物。同时北方宝通贤首一派，也出有知名学者多人。苍雪（1588－1656）专讲《华严大疏》，但他好诗，其学为诗名所掩。含光（1599－？）为汰如（明河）弟子，亦弘《华严》。康熙时（1662－1722）雪浪三世孙佛闲（勗六）住南京普德寺，盛讲《华严》、《法华》，时称为华严宗中兴名家（《法华经科拾》卷七后跋）。

柏亭（1641－1728）名续法，从明源学《华严》教义，为明末袾宏五世法孙。他在杭州弘扬《华严》五十多年，著书二十余种，达六百余卷。他的主要著作有《贤首五教仪》六卷、《贤首五教仪科注》四十八卷、《华严宗佛祖传》十四卷、《般若心经事理解》一卷（吴永芳《般若心经事理解序》）。

宝通贤首一派，创始于不夜照灯。照灯为颛愚观衡弟子，北游开法于通州宝通寺，门下出玉符印颗，遂开宝通一派。印颗（1633－1726）于康熙十三年（1674）继席宝通，为贤首第二十八世。他的弟子耀宗圆亮、滨如性洪、波然海旺、有章元焕等，分别传法于河北，称为宝通四支（《宝通贤首传灯录》）。元焕的法嗣通理（1701－1782）字达天，是清代中期有名《华严》学者。通理于雍正十一年（1733）奉召入圆明园校勘藏经，因得研《华严大疏》；后至永祥寺从元焕传《华严》宗旨，遂嗣其法（《宝通贤首传灯录》卷下《有章元焕传》）。乾隆十八年（1753）通理任职僧录司，其后清字经馆成立，他又助章嘉国师校译满文藏经。

乾隆四十五年(1780)班禅六世入京,通理奉命和他谈论佛法,被封为阐教禅师。著有《法华指掌疏》七卷、《楞严经指掌疏》十卷、《圆觉经析义疏》四卷等(《新续高僧传》卷十《通理传》)。

清末《华严》学者,以月霞为最后代表人物。月霞(1858-1917)名显珠,为常州天宁寺冶开法嗣。初学天台不契,继至金山、高旻参禅,后隐终南山,始专究《华严》。他弘法数十年,足迹远至日本、暹罗诸国。晚年创办华严大学于上海,后迁杭州海潮寺,造就人才不少。著有《维摩经讲义》等(持松《月霞法师传》)。

律宗自明末古心如馨传戒于南京古林寺,三昧寂光(1580-1645)继之,分灯于宝华山,其后遂分为古林、宝华二派。古林一派,清初以来,海华(1608-1679)、寂鼎、普璠、本修等相继,至清末辅仁(1862-?)传戒不绝(《律门祖庭汇志》)。寂光重兴宝华山,不久圆寂,门下出香雪戒润与见月读体。戒润弘律于常州天宁寺,见月(1601-1679)继主宝华,发扬光大,遂成律宗著名道场。他著有《传戒正范》四卷,又自述《一梦漫言》,记其生平参学及重兴宝华山始末。他的弟子定庵德基,继主宝华。宜洁书玉(1645-1721),分席杭州昭庆寺,都继承宝华山的规范。又四传至文海福聚(1686-1765),应请入京传戒,成为北京法源寺第一代律祖。著有《南山宗统》十卷,记载南山律宗世系传承。

与见月同时的有福州鼓山元贤、道霈,广东鼎湖山道丘、弘赞等,均致力于戒律之弘传。弘赞著有《四分律如释》十二卷、《四分律名义标释》四十卷。乾隆时北京潭柘寺源谅(1705-1772)亦盛传戒法,著有《律宗灯谱》二卷。湖南方面,先龄长松以各地传戒戒科不一,撰《戒科删补集要》,盛传于湘鄂。太平天国以后,金山的观心、焦山的大须,天台的敏曦等,都倡传戒律于江浙。光绪二十三年(1897)发朗重建杭州昭庆寺戒坛,时称为律宗中兴(俞樾《昭庆寺重建戒坛记》)。

慈恩一宗,自明末昭觉广承于杭州莲居庵讲《唯识》,其弟子灵源大惠、古德大贤、新伊大真等继之,入清传承不绝,时称莲居派。大惠曾讲《唯识》于京师及苏杭等地,著有《唯识自考录》。大贤弘法云栖,智旭曾从他听《唯识》。大贤的法嗣玉庵、法孙忍庵,也都传承此学。大真继主莲居,精研戒律,兼讲《唯识》,亦为智旭所师事,著有《成唯识论合响》。其弟子本全、圣先,相次继席,讲学不替。同时内衡亦讲《唯识》于杭州,为钱谦益所称道,是清初有数的慈恩学者。其后钻研《楞严》者多,《唯识》之学遂渐趋沉寂。

清末松岩、默庵,亦颇研究《唯识》,讲授学徒。松岩于光绪间(1875-1908)住南京清凉山,穷治相宗。尝谓唐代俱舍法相诸论,实为佛教梯航。时《天演论》、《民约论》相继传来,他曾以唯识理论加以评价。但他早年入寂,著述不传(汪德渊《频伽大藏经序》)。默庵(名果仁,1839-1902)居南岳福严寺,精究三藏,常为四众讲《唯识》,著有《唯识劝学篇》、《阅藏日记》等书。道阶、佛乘等为其高足。道阶(1865-1934)弘法南北,时讲唯识之学。佛乘(1872-1922)创办僧学于南岳,亦常以唯识授学人(罗杰《南岳默庵禅师传》)。

清代居士之弘传佛学,成为近世佛教的支柱。清初著名的居士有宋文森、毕奇、周梦颜、彭绍升四人。与彭同时的有罗有高、汪缙。清代中叶,有钱伊庵、江沅、裕恩、张师诚等;清末有杨文会、沈善登等,都是热心研究佛教的学者。

宋文森(?—1702)字世隆,习禅学,曾受天竺行珍付嘱。毕奇(?-1708)号紫岚,从马首山醒愚学禅,有《别传录》八卷行世(《居士传》卷五十五)。周梦颜(1656-1739)字安士,学通经藏,深信净土,著《西归直指》二卷。其所撰述后编成《安士全书》行世(《西归直指》卷首本传)。彭绍升(1740-1796)法名际清,出身于苏州儒士家。初学道教不契,后读

《紫柏全集》始归心佛法。他深信净土，自号知归子。著有《居士传》、《一行居集》、《二林居集》等行世。其侄彭希涑也深信净土，编有《净土圣贤录》九卷。

罗有高(1734－1779)字台山，因与彭绍升交游，遂信佛法，从扬州高旻寺昭月了贞参禅。他出入儒释，有《尊闻居士集》八卷。汪缙(1725－1792)字大绅，与彭绍升、罗有高三人结为法友，从事佛学研究。他为《居士传》作有评语，杨文会称他具宗匠手眼(《等不等观察录》卷三)，著有《汪子遗书》十卷(彭绍升《汪大绅述》)。

钱伊庵(？－1837)深入禅学，辑有《宗范》二卷。书中括引古德参禅方法，与戒显《禅门锻炼说》，为清代禅学名作。江沅，字铁君，曾与龚自珍共同校刊《圆觉经略疏》，为自珍所师事。他为悟开《念佛百问》作序，自称净业学人，其思想似倾向于净土(龚自珍《重刊圆觉经略疏后序》)。

裕恩，号容斋居士，为满清贵族。好读佛典，通达额纳特阿克、西洋、藏、蒙、回及满汉等文字。曾校读大藏，凡佛典有新旧数译者，或校归一是，或并存之(龚自珍《己亥杂诗》自注)。校刊有新译《金刚经》一卷(从藏文本译出)行世。他又精通密宗布坛法仪及佛相方位，刻有《药师七佛供养仪轨经》一卷(阿旺查什《重刻药师七佛供养仪轨经序》)。张师诚(？－1829)，号兰渚，曾任江苏、福建巡抚，号一西居士。抄录古来有关净土的起信、立愿、励行等语要，取袾宏所说"持名一法是经中之经"的意义，编成《径中径又径》四卷。

杨文会(1837－1911)字仁山，他一生以流通佛经为务，创金陵刻经处于南京，对清末佛教文化的复兴起了很大作用。他著述颇多，今已编为全集刊行。沈善登，名谷成，法号觉尘，清末翰林院庶吉士。光绪四年(1878)杭州弥陀寺所刻摩崖大字《阿弥陀经》，即出于他的手笔。著有《报恩论》四卷。

清初，明末遗民出家为僧的颇多。其知名的有戒显、澹归、药地、檗庵、担当、大错等。这些人物都以诗文为世所重。而八大山人、石涛、石溪、渐江以擅画，被称为清代四大画僧。

八大山人，俗名朱耷，为明朝宗室，明亡出家，久居南昌，擅画山水、花鸟、木石，不泥成法，画笔以简劲胜。石涛，名道济，亦明宗室贵族，俗名朱若极，号大涤子、苦瓜和尚等。善画山水、花果、兰竹，王麓台称他为清代江南第一画家，郑板桥亦极推重他的兰竹。石溪，名髡残，自号残道人，受觉浪道盛衣钵，住金陵牛首山，每以笔墨作佛事，所画山水，有奇逸风格。渐江，名弘仁，善山水，好画黄山松石，晚学倪云林笔法，自成一家。这些人的画风，在清代四王、吴、恽六大家之外，各别树一帜，为艺术家所重视。此外，如扬州的虚谷，焦山的大须，上海的竹禅等，都是清代有名的画僧。

清代的诗僧也不少，比较知名的有苍雪、天然、借庵、练塘、笠云、寄禅等。苍雪(1587－1656)名读彻，云南人，著有《南来堂诗集》八卷，吴梅村很推重其诗(《梅村诗话》)。天然(1608－1685)名函昰，番禺人，著有《天然和尚诗集》(一称《瞎堂诗集》)二十卷。借庵(1757－1836)名清恒，字巨超，浙江海宁人，为乾隆道光间(1736－1850)焦山寺僧，诗名甚盛，著有《借庵诗钞》十二卷。练塘为南京栖霞寺僧，与借庵齐名，寂后洪稚存题其墓碣，称之为"江左诗僧"，著有《旃檀阁诗集》。笠云(1837－1908)名芳圃，湖南人，长沙麓山寺僧，诗书俱佳。王闿运、俞曲园等都推重他。著有《听香禅室诗集》八卷、《东游记》(日本纪行诗)一卷。寄禅(1851－1912)名敬安，别号八指头陀，为清末著名爱国诗僧，著有《八指头陀诗集》正续共十八卷。

佛教人物

安世高

安世高，可说是佛经汉译的创始人。他本名清，是安息国的太子，博学多识，信仰佛教。当轮到即位的时候，他让位给叔父，出家修道。他精研阿毗昙，修习禅定，游化西域各地；于汉桓帝建和初年(147)，辗转来到中国洛阳，不久即通晓华语。那时佛教传入中国内地，已有相当时期，在宫廷内和社会上都有一些信徒。他们虽主要奉行祭祀，祈求福德，但也有切实修行的要求。安世高就为他们译出有关止观法门的种种经论。译事大概到灵帝建宁中(170年左右)为止。随后，他游历了江南的豫章、浔阳、会稽等地，后来各地就流传 有关于他的神奇故事。他晚年的踪迹不详，在华活动前后约三十年。

安世高译出的书，因为当时没有记载，确实部数已不可考。晋代道安编纂的《众经目录》，列举所见过的安世高译本，才加著录，共有三十五部、四十一卷。其后历经散失，现存二十二部、二十六卷。其中《七处三观经》大概在道安(312－385)以后就成为两卷本，而误收《积骨经》和杂经四十四篇于内，未加区别；现经今人考订，特将那两种分列出来。另外，从翻译用语等对勘，《五阴譬喻经》、《转法轮经》、《法受尘经》、《禅行法想经》四部是否世高所译，尚有问题。又《四谛经》一种，道安也说它好象是世高所撰，但现勘是译本。

安世高的翻译，有时用口述解释，由他人执笔成书。这属于讲义体裁，在道安目录里著录了《阿含口解》(《十二因缘经》)一卷，便是这一类。此书在别的经录也称为《安侯口解》。这因世高原来是王族出身，西域来华的人都叫他安侯，所以经录家就沿用了。还有魏吴时代(220－280)失译本单卷《杂阿含经》，共收二十七卷，《七处三观经》、《积骨经》也在其内，译文和世高余译很接近，唐代智昇《开元释教录》就说它像是世高所译，但未见旧录记载，还不能确定。

此外，道安目录所载安世高的译本现已失传的，一共十三部十二卷。其中《十四意》和《九十八结》，道安都说像是世高的撰述。又《小安般经》一种，《开元录》说它就是现存本《大安般守意经》除去注解所余的部分。

关于安世高的翻译，历来各种经录的记载互有出入。到了隋代费长房《历代三宝记》，漫无简别地罗列名目达到一百七十六种之多。其中好些没有确实出处，只推测是世高在河西和江南旅途中随顺因缘从大部译出。后来《开元录》加以删除，还剩九十五部，而缺本几乎占一半，是非辨别，自然很难说。现在仍以道安目录所记载的为最可信。

安世高的汉译佛典，可算是一种创作，内容和形式都有特色。就内容说，他很纯粹地译述出他所专精的一切。譬如，译籍的范围始终不出声闻乘，而又有目的地从大部《阿含

经》中选择一些经典,且都是和止观法门有联系的。至于译文形式,因为安世高通晓华语,能将原本意义比较正确地传达出来,所以僧祐称赞它说理明白,措辞恰当,不铺张,不粗俗,恰到好处。但总的说来,究竟偏于直译。有些地方顺从原本结构,不免重复、颠倒;而术语的创作也有些意义不够清楚(如"受"译为"痛","正命"译为"直业治"等)。因此道安说世高的翻译力求保存原来面目,不喜修饰,骤然看到还有难了解的地方。

从安世高的译籍见到的学说思想,完全是属于部派佛教上座系统的。他重点地译传了定慧两方面的学说,联系到实际便是止观法门。定学即禅法,慧学即数法(这是从阿毗昙的增一分别法门得名),所以道安说世高擅长于阐明禅、数,而他所译的也是对于禅、数最为完备。

关于禅法,安世高是依禅师僧伽罗刹的传承,用四念住贯穿五门(即五停心)而修习。他从僧伽罗刹大本《修行道地经》抄译三十七章,着重在身念住,破除人我执。念息一门另译大小《安般经》,其中说十六特胜也和四念住相联系。所以从这些上见到世高所传禅法是如何地符合上座部佛教系统(特别是化地一派)用念住统摄道支的精神。念息法门因为和当时道家"食气"、"导气"、"守一"等说法有些类似,传习比较普遍,学人著名的就有南阳韩林、颍川皮业、会稽陈慧等。东吴康僧会从陈慧受学,帮助他注解了《安般经》。僧会更依他的心得,在所集《六度经》的禅度里,对止观有要目式的叙述。其后,晋代道安见到了僧伽罗刹《修行道地经》的全译本(竺法护译),又从大部《阿含经》的翻译上理会声闻乘实践的体系,因而对于安世高所译禅法和有关各书了解得更为深刻。他注解了这些译本,并各各做了序文,现在知道的有《大道经经注》等七种。

关于数法,安世高谨守毗昙家的规模,用《增一》、《集异门》等标准,选译了《五法经》、《七法经》、《十二因缘经》、《十四意经》、《阿毗昙五法经》、《阿毗昙九十八结经》等经论。并在译文里带着解释,所以道安说《十四意经》、《九十八结经》好像是撰述。当时严佛调受到启发,就"沙弥十慧"引经解说,作成章句。跟着康僧会辑《六度集经》,也有这样用意。后来道安得着新译《毗昙》的帮助,对安世高在数法方面翻译的业绩,认识更清楚,因而注释了《九十八结经》,以为是毗昙要义所在。他还模仿《十慧章句》等,从各经中抄集十法,加以解说,成为《十法句义经》。由此可见安世高译传的部派佛教学说在当时发生了相当影响,而到后世还是得到发展的。

支娄迦谶

支娄迦谶简称支谶,是后汉桓帝末年(公元167年顷)从月支来到洛阳的译师。他通晓汉语,除了独自翻译而外,有时还和早来的竺朔佛(一称竺佛朔)合作。他译经的年代是在灵帝光和、中平年间(178–189),比安世高稍迟,译籍基本上属于大乘,内容广泛;可见他的学问广博,思想细致,但他后来不知所终。

支谶所译佛经究竟有几种,因当时无记载,很难确定,晋代道安著述经录时,见到的写本,年代可考的只三种:1.《般若道行经》十卷(光和二年,即179年译)。2.《般若三昧经》二卷(现存本三卷,译年同上)。3.《首楞严经》二卷(中平二年,即185年译)。其中《首楞严经》一种,现已缺佚。另外,从译文体裁上比较,道安认为像支谶所译的还有九种:1.《阿阇世王经》二卷,2.《宝积经》(一名《摩尼宝经》)一卷,3.《问署经》一卷,4.《兜沙经》一卷,5.《阿闳佛国经》一卷,6.《内藏百宝经》二卷,7.《方等部古品曰遗日说般若经》一卷,8.《胡般泥洹经》一卷,9.《孛本经》二卷。其中后三种现已缺佚。又支敏度《合首楞严记》里提到而为道安所未见的还有一种:《伅真陀

罗所问宝如来三昧经》一卷。

总计支谶译籍现存九种，缺本四种。僧祐《出三藏记集》依据《别录》加了《光明三昧经》一卷，这是支曜译本的误记。费长房《历代三宝记》又依各杂录加了《大集经》等八种，也都出于附会，不可信。

支谶译籍里比较重要的《般若道行经》和《般舟三昧经》，原本都由竺朔佛传来，支谶为之口译。以支谶学识之博，这两种佛经也应该是他所熟悉的，因此译功专归于他，并无不可；但从费长房以来，经录家都说竺朔佛也曾翻译这两种佛经，就未免重复了。那时候的翻译，因有安世高为先导，遣词造句都已取得一些经验，译文比较流畅，读来有"审得本旨"之感。不过翻译的总方针依然是随顺佛说，了不加饰，要求尽量保存原本面目；就是在译文结构上做了一些"因本顺旨、转音如己"的工夫也是极有限的。所以后人辨别他的译文仍用"辞质多胡音(即多用音译)"为标准。

支谶译籍的种类恰恰和当时安世高所译的相反，几乎全属大乘，可说是大乘典籍在汉土翻译的开端。支谶的译籍反映了龙树以前印度大乘经典流行实况。例如，他译的《宝积经》、《阿閦佛国经》、《般舟三昧经》都是构成大部《宝积》的基层部分。《道行经》是大部《般若》的骨干。《兜沙经》又属于大部《华严》的序品。可见印度的大乘经典开始就是向境、行、果各方面平均发展的。还有支谶译出的《阿阇世王经》(异译本题名《文殊普超三昧经》，道安经录说它出于《长阿含》不确)、《问署经》(也作《文殊问菩萨署经》)、《内藏百宝经》、《首楞严三昧经》，都以文殊为中心，发挥"文殊般若"的法界平等思想。这些方面暗示出文殊对于大乘传播的重要关系，也属宝贵资料。

对于以后义学发生影响最大的，莫过于《道行经》。这因为大乘学说本来以般若的缘起性空思想为基础，由于这部经的译出便有了趋入大乘的途径。又因当时思想界有道家的"无名为天地始"等一类说法，恰好作了接受般若理论的准备，也就是通过这类思想使般若理论更快地传播开来(如在支谶的译文里译"波罗蜜行"为"道行"，译"如性"为"本无"等，都是借用道家思想来传播般若的)。从此《道行》成为研究佛家学说特别是般若理论的入门之籍。只因它译文过于简略，好多义理难得彻底了解，引起了朱世行的西行求法，与《道行》同源异流的《大品般若》(魏晋的义学家都将《大品般若》看作《道行》的母本)也陆续有各种异本的译传。这就丰富了般若学说的内容，但《道行》始终受到重视。

从支谶从事译经的年代中，有一批月支的侨民数百人入了中国籍(见《出三藏记集》卷十三《支谶传》)。月支人信仰佛教较早，他们依照原来的习俗，立寺、斋僧、举行各种宗教活动。其中有支亮(号纪明)从支谶受业，发扬了支谶的学说。佛学的初传虽然依附了道家，使它外观混同于方术，可是在已入汉籍的月支民族中仍旧保持其传统和特点。这对后来佛学传布而逐渐接近真相，起了相当作用。

支　谦

支谦名越，号恭明。他的祖先是后汉灵帝时入中国籍的月支族后裔。他从小就受汉族文化的影响，精通汉文，后又兼学梵书，受业于同族学者支亮，通达大乘佛教理论。他对从前那些过分朴质以致隐晦义理的译本很不满意。汉献帝末年，洛阳一带发生兵乱，他随族人避乱南渡到东吴。在那里他得到从事翻译的机会，从吴黄武元年到建兴中约三十年间(223－252)搜集了各种原本和译本，未译的补译，已译的订正。特别是对支谶的重要译本如《道行》、《首楞严》等，着意加以重译。同时他又帮助从印度来华的维祇难和竺将炎翻译。传说他到东吴后曾得到吴主孙权的信任，叫他辅导太子登；后来太子死了，他

就去穹隆山过隐居生活，年六十岁卒于山中。

支谦的译述比较丰富，晋道安的经录里就著录了三十部，梁僧祐又据《别录》补充了六部。慧皎《高僧传》说有四十九部。隋费长房《历代三宝记》旁搜杂录增广到一百二十九部。其中很多是别生或传抄的异本，不足为据。现经考订出于支谦翻译的只有下列二十九部：1.《阿弥陀经》(又称《无量寿经》二卷，2.《须赖经》一卷，3.《维摩诘经》二卷，4.《私诃末经》一卷，5.《差摩羯经》一卷，6.《月明童子经》一卷，7.《龙施女经》一卷，8.《七女经》一卷，9.《了本生死经》一卷，10.《大明度无极经》四卷，11.《慧印三昧经》一卷，12.《无量门微密持经》一卷，13.《菩萨本业经》一卷，14.《释摩男经》一卷，15.《赖吒和罗经》一卷，16.《梵摩渝经》一卷，17.《斋经》一卷，18.《大般泥洹经》二卷，19.《义足经》二卷，20.《法句经》二卷，21.《佛医经》一卷，22.《四愿经》一卷，23.《阿难四事经》一卷，24.《八师经》一卷，25.《孛经钞》一卷，26.《瑞应本起》二卷，27.《菩萨本缘经》四卷，28.《老女人经》一卷，29.《撰集百缘经》七卷。

在这些佛经里《了本生死经》，据道安的《经注序》说，原来是汉末译出，支谦加以注解或修改，道安的经录便又将它列在支谦译本之内。黄武三年(225)支谦曾请竺将炎译出维祇难传来的略本《法句经》(五百偈本)，后来又请他根据中本(七百偈本)加以补订，其间自然也有支谦参加的意见，所以可说是支谦和竺将炎的共同译本。其次《佛医经》，情况也相同。另外，《历代三宝记》载有支谦所译《四十二章经》一卷，并加注说："第二出，与摩腾译者小异，文义允正，辞句可观；见别录。"别录大概泛指另外一种记录，决不会是刘宋时代的《别录》，因为僧祐著作《出三藏记集》时，曾见过《别录》，并将其中所载的支谦译本都收在《记集》里，却没有提到这样一种《四十二章》。所以支谦是否重译过《四十二章经》尚有问题。最后，《菩萨本缘经》(始见于《历代三宝记》)和《撰集百缘经》(始见于《大唐内典录》)，虽然原始的记录出处不明，但从译文体裁上看无妨视为支谦所译。

支谦除翻译外，还作了合译和译注的功夫。他曾将所译有关大乘佛教陀罗尼门修行的要籍《无量门微密持经》和两种旧译(《阿难陀目佉尼呵离陀邻尼经》、《无端底总持经》，现已不存)对勘，区别本(母)末(子)，分章断句，上下排列，首创了会译的体裁(后来支敏度的合《维摩》、《首楞严》，道安的合《放光》、《光赞》，都取法于此)。支谦自译的经也偶而加以自注，象《大明度无极经》首卷，就是一例。这种作法足以济翻译之穷，而使原本的意义洞然明白。

支谦又深谙音律，留意经文中赞颂的歌唱。他曾依据《无量寿经》、《中本起经》创作了《赞菩萨连句梵呗》三契，可惜在梁代以前早就失传了。后来连《共议》一章梵呗也绝响了，现在只能想象那三契或者即是《无量寿经》里法藏比丘赞佛的一段和《瑞应本起经》里天乐般遮之歌及梵天劝请的两段而已。他这一创作对赞呗艺术的发展有相当影响。被称为始制梵呗的陈思王曹植，可能是受了般遮瑞的启发而有《瑞应本起经》四十二契的巨构，成为学者之所宗。

支谦翻译的风格，对后来佛典翻译的改进，也起了不少作用。他首先反对译文尚质的偏向，主张尚文尚约应该调和。这当然是为了更好的畅达经意使人易解的缘故。深知翻译甘苦的人，象后来的支敏度就很能了解他。支敏度给予他的翻译文体的评语是："属辞析理，文而不越，约而义显，真可谓深入者也。"假使他不能深刻的明了原文本意，译文就难恰到好处。看他所改译的《大明度无极经》，对般若"冥末解悬"的宗旨是比支谶《道行》更能阐发的。他用"得法意而为证"等译语，虽借用了道家"得意忘言"的说法，但般若"不坏假名而说实相"的基本精神，他已经掌握到了(因此，他的自注说"由言证已，当还本

无"。本无即指的实相)。他翻译的《维摩诘经》,充分表现了大乘佛教善权方便以统万行的精神。后来罗什门下虽对他的翻译还嫌有"理滞于文"的不足处(见僧肇的经序),可是仔细将罗什重译的《维摩经》相对照,不少地方都采用谦译,述而不改,足见支谦译风已远为罗什的先驱。不过,在拘泥形式的学人看到支谦尽量删除梵本的繁复而务取省便,又竭力减少音译到最低程度,以至有时连应存原音的陀罗尼也意译了,不免有些反感。象后来道安就说他是"斲凿之巧者",又以为"巧则巧矣,惧窍成而混沌终矣"。这是从另一角度的看法。要是从佛典翻译发展的全过程来说,由质趋文,乃是必然的趋势:支谦开风气之先,是不能否认的。

另外,支谦的译文风格也很适合于佛传文学的翻译,因而他继承了汉末康孟祥译《修行本起经》那样"奕奕流便足腾玄趣"的传统,更翻出了《瑞应本起经》。这一翻译不但丰富了佛传文学的内容,而且通过赞呗的运用影响到后来偈颂译文的改进,也是值得提出的。

朱士行

朱士行是曹魏时代颖川地方人。少年出家,时当嘉平年中(249-253)昙柯迦罗传来《僧祇戒本》,并创行羯磨受戒。他依法成为比丘,与在他以前仅仅以离俗为僧的有别。从这一点上,后人也将他当作汉土真正沙门的第一人。他出家后,专心精研经典。当时最流行的译本是《道行般若》,他在洛阳便常常讲此经。但《道行》的传译者理解不透,删略颇多。脉络模糊,时有扞格。他慨叹大乘里这样的要点竟译得不彻底,就发愿寻找原本来弥补这一缺憾。甘露五年(260),他从长安西行出关,渡过沙漠,辗转到了大乘经典集中地的于田。在那里,他果然得到《放光般若》的梵本,凡九十章,六十余万字(二万余颂)。因受到当地声闻学徒的种种阻挠,未能将经本很快的送出,直到太康三年(282)才由他的弟子弗如檀(意译法饶)送回洛阳。又经过了十年,元康元年(291)才在陈留界内仓垣水南寺由无叉罗和竺叔兰译出。而士行本人终生留在西域,八十岁病故。

从汉僧西行求法的历史上看,朱士行可说是第一人。那时去西域的道路十分难走,又没有人引导,士行只凭一片真诚,竟达到了目的。他为法热忱可以和后来的法显、玄奘媲美。他求得的经典虽只限于《放光般若》一种,译文也不完全,但对当时的义学影响却很大,译本风行京华,凡有心讲习的都奉为圭臬。中山的支和上(名字不详)使人到仓垣断绢誊写,取回中山之时,中山王和僧众具备幢幡,出城四十里迎接,可谓空前盛况。一时学者象帛法祚、支孝龙、竺法蕴、康僧渊、竺法汰、于法开等,或者加以注疏,或者从事讲说,都借着《放光》来弘扬般若学说。

就因为朱士行求法故事动人,后人更伪托有《朱士行汉录》的经录著作。此录在隋初即已散失,费长房撰《历代三宝记》从当时所见几种南北朝时代经录里转引了二十五条,可看出它的特征是对汉代各译家的重要翻译都臆造了翻译年代,又有些译家象竺法兰、康巨等也独有它的记载。其后唐代法琳《破邪论》更引用了《朱士行录》说秦始皇时即有印度沙门来华传法。由这些资料看《朱录》是有意地表明佛法东传之早,并对几个有问题的早期译家象迦叶摩腾、竺法兰等说得那样斑斑可考,这大概是南北朝时代的佛徒为了和道家校论教兴年代的先后,伪造了这部经录。现在对它的鉴别还是很重要的。

竺佛图澄

竺佛图澄,西域人。本姓帛氏(以姓氏论,应是龟兹人)。九岁在乌苌国出家,清真

务学，两度到罽宾学法。西域人都称他已经得道。晋怀帝永嘉四年(310)来到洛阳，时年已七十九。他能诵经数十万言，善解文义，虽未读此土儒史，而与诸学士论辩疑滞，无能屈者。他知见超群，学识渊博并热忱讲导，有天竺、康居名僧佛调、须菩提等不远数万里足涉流沙来从他受学。此土名德如释道安、竺法雅等。也跋涉山川来听他讲说。《高僧传》说他门下受业追随的常有数百，前后门徒几及一万。教学盛况可见。

他又重视戒学，平生"酒不逾齿、过中不食、非戒不履"，并以此教授徒众；对于古来相传的戒律，亦复多所考校。如道安《比丘大戒序》说："我之诸师始秦受戒，又之译人考校者尠，先人所传相承谓是，至澄和上多所正焉。"

但《僧传》中叙述他的神通事迹颇多，说他志弘大法，善诵神咒，能役使鬼神，彻见千里外事，又能预知吉凶，兼善医术，能治痼疾应时瘳损，为人所崇拜。他的义学和戒行反为神异事迹所掩。

他到了洛阳之后，本想在洛阳建立寺院，适值刘曜攻陷洛阳，地方扰乱，因而潜居草野。永嘉六年(312)二月石勒屯兵葛陂，准备南攻建业。这时佛图澄因石勒大将郭黑略的关系，会见了石勒。澄劝他少行杀戮。当时将被杀戮的，十有八九经澄的劝解而获免。澄对于石勒多所辅导，石勒既称帝，事澄甚笃，有事必谘而后行。石勒卒，石虎废其子石弘而自立称天王，对澄更加敬奉。朝会之日，澄升殿，常侍以下悉助举舆，太子诸公扶翼上殿，主者唱大和尚，众坐皆起。又敕司空李农每日前往问候起居，太子诸公五日一往朝谒。后赵建武十四年(348)十二月八日卒于邺宫寺，年一百一十七岁。

佛图澄既在赵推行道化，所经州郡，建立佛寺，凡八百九十三所。其教诲甚诚笃。石虎的尚书张离、张良家富奉佛，各起大塔。佛图澄斥其贪吝积聚，方受现世之罪，何福可希？问石虎曰："暴虐恣意，杀害非罪，虽复倾财事法，无解殃祸。"由此可知他的教导注重在励行慈济，当时群众由于他的影响奉化，竞造寺宇，相率出家。但其中品类杂滥，生出了许多事故，石虎也认为"今沙门甚众，或有奸宄避役，多非其人"，而下书嘱中书命"简议真伪"。可见当时佛教虽畅行，杂乱情形也自此而盛。

佛图澄的著名弟子有法首、法祚、法常、法佐、僧慧、道进、道安、僧朗、竺法汰、竺法和、竺法雅、比丘尼安令首等。佛图澄的学说，史无所传，但从他的弟子如释道安、竺法汰等的理论造诣来推测佛图澄的学德，一定是很高超的。其弟子释道安博学多才，通经明理，最为杰出。其所注经理渊富，妙尽深旨。经义克明，自安而始。《高僧传》说：道安初到邺地，入中寺遇佛图澄，澄一见安便加以赏识，相语终日。众人见安形貌不称，全都轻怪。澄告众说：此人远识，非尔等可比。安因事澄为师。澄讲学时，安每复讲。众人纷纷提出疑难，道安挫锐解纷，行有余力，四座都震惊。于此显示澄对道安授以心传和教学的善巧。致使道安所证的经义和后来罗什译出的经旨符合，因而使佛法大显于中土(《魏书·释老志》)。《高僧传》卷八《义解论》说："释道安资学于圣师竺佛图澄，安又授业于弟子慧远，惟此三叶，世不乏贤，并戒节严明，智宝炳盛；使夫慧日余辉，重光千载之下，香吐遗芬，再馥阎浮之地，涌泉犹注，实赖伊人。"又《水经注》称僧朗少事佛图澄，硕学渊通，尤明气纬。苻坚、慕容德、姚兴对于朗公皆很尊敬。苻坚时沙汰众僧，特别诏曰："朗法师戒德冰霜学徒清秀，昆仑一山不在搜例。"到唐时义净的《南海寄归内法传》中尚叙僧朗居泰山金舆谷许多事迹。可见僧朗是受到群众尊重的。竺法雅妙达精理，研测幽微。与康法朗创立格义。与道安、法汰每披释凑疑，共尽经要。比丘尼安令首是石赵时兵部令徐冲的女儿，从佛图澄和净检尼受戒。博览群籍，思致渊深。她曾造五寺，从她出家的有二百余人。

这些人既然都是一代英杰，则其师的学问就可知了。

道　安

道安，是东晋时代杰出的佛教学者，生于东晋怀帝永嘉六年(312)，卒于孝武太元十年(385)，年七十四(一说年七十二)。

道安出生于常山扶柳县(今河北省冀县境)的一个读书人家里。由于世乱，早丧父母，从小就受外兄孔氏的抚养，七岁开始读书，到十五岁的时候，对于五经文义已经相当通达，就转而学习佛法。十八岁出家(此据《名僧传抄》之说，《高僧传》等作"年十二出家")。因为形貌黑丑，不为他的剃度师所重视，叫他在田地里工作，而他一点没有怨色。几年之后，才向剃度师要佛经读，由于他有惊人的记忆力，使他的师父改变了态度，就送他去受具足戒，还准许他出外任意参学。大约在他二十四岁的时候(东晋成帝咸康元年，335)，在石赵的邺都(今河南省临漳县境)遇见了佛图澄。佛图澄一见到他就非常赏识，对那些因他丑陋而轻视他的人说，此人有远识，不是你们所能及。因而他就师事佛图澄。

据《高僧传》卷五的记载，道安在佛图澄死后才离开邺都，十三、四年之间，他经常代替佛图澄讲说，并且解答了许多理论上的疑难问题，赢得"漆道人，惊四邻"的美誉。

佛图澄死后，石虎即皇帝位(335)，内部变乱，道安就在这时离开河南到山西的濩泽(今临汾县境)去住。濩泽地方很偏僻，可以暂避兵燹之祸，因此竺法济、竺僧辅和竺道护等都先后冒险远集，和道安共同研究后汉安世高所译的有关禅观方面的《阴持入经》、《道地经》和《大十二门经》，并作了注解。

道安在濩泽住了不久，又和同学法汰至飞龙山(今河北省涿鹿县境)，与僧光等相叙。僧光对于禅定极有研究，是道安还没有受具足戒时的老朋友，相见之后就住下来互相研讨。这时道安已经放弃了"格义"，他和僧光的一段辩论很为珍贵。《高僧传·僧光传》说："安曰：先旧格义，于理多违。光曰：且当分析逍遥，何容是非先达。安曰：弘赞教理，宜令允惬，法鼓竞鸣，何先何后？"这说明僧光的思想比较保守，认为格义是先达传下来的一种方法，只可应用，不必再问是非。道安就不以为然，他以为弘扬教理，首先要求正确，先达不先达的问题可以不必理会。这大概就是佛图澄所说的"远识"，也可从而想见道安的气概和风度。

《高僧传》说，石虎死后(东晋穆帝永和五年，349)，石遵在位的时候，曾经派中使请道安返邺住华林园，并广修房舍，但为时一定不会很久，因为石遵在位仅一百八十三日就被杀，道安大概就在那个混乱的时候率众去邺都西北的牵口山，又和法汰在山西境内弘化，并在太行恒山建立寺塔。这时，社会紊乱人民痛苦到了极点，而道安率众行道精进不懈，在他的身上和道场里面，人们可以得到精神上的慰藉和寄托。因此"改服从化者中分河北"，慧远也在这个时候从他落发出家。武邑太守卢歆听到道安的德化，派专人请他去讲经。后来又回到邺都，住受都寺，当时他年已四十五岁。

那时石赵灭亡已八年，冉闵和慕容儁的混战也已经结束，慕容儁虽在邺都建立了后燕，而不大信佛，加以战乱不息，元气未复，《高僧传》说"天灾旱蝗，寇贼纵横"，"人情萧索"，道安不得不率众去山西的王屋女林山，不久又渡过黄河到达河南省的陆浑县(今嵩县境)。当慕容暐派慕容恪攻略河南的时候，习凿齿从襄阳致书道安，请他南下弘法，他就和同学、弟子们离开河南，走到新野。他为广布教化，命同学法汰率领弟子昙一、昙二等四十余人去扬州，又命同学法和去四川，他自己率领弟子慧远等四百余人到襄阳，先住在白马寺，后又创立檀溪寺。

襄阳在那时还属于东晋,社会环境比较安定,道安在那里住了十五年,得到充分发展事业的机会。据《出三藏记集》卷十五说:

初经出已久,而旧译时谬,致使深义隐没未通;每至讲说,唯叙大意,转读而已。安穷览经典,钩深致远;其所注《般若》、《道行》、《密迹》、《安般》诸经,并寻文比句,为起尽之义,及析疑、甄解,凡二十二卷。序致渊富,妙尽玄旨;条贯既序,文理会通。经义克明,自安始也。

这是关于考校译本、注释经文方面的事业。同书卷二云:

迩及桓灵,经来稍广,安清朔佛之俦,支谶严调之属,翻译转梵,万里一契,离文合义,炳焕相接矣。法轮届心,莫或条叙;爰自安公,始述名录,铨品译才,标列岁月。妙典可征,实赖伊人。

这是创制《众经目录》的事业。中国佛教界有了这样的注疏和经录,才能承先启后,循着正轨发展。否则杂乱无章,毫无头绪,即使后来有了象鸠摩罗什那样的大译师,象僧肇那样的大学者,恐怕也会受到障碍的。

道安在襄阳,除了从事佛学的研究与著述外,每年还讲两次《放光般若经》,《高僧传》说"四方之士,竞往师之",可见当时的法席之盛;因此就不能不制定僧规。《高僧传》卷五本传云:

安既德为物宗,学兼三藏,所制僧尼轨范,佛法宪章,条为三例:一曰行香定座上经上讲之法;二曰常日六时行道饮食唱时法;三曰布萨差使悔过等法。

道安法师所制定的这些轨范,在当时已见到很好的效果。如习凿齿致谢安书中有云:

来此见释道安,故是远胜,非常道士,师徒数百,斋讲不倦。无变化技术可以惑常人之耳目,无重威大势可以整群小之参差;而师徒肃肃,自相尊敬,洋洋济济,乃是吾由来所未见(《高僧传》卷五)。

这是习凿齿亲自所见的事实。道安的风范对当时佛教界的影响一定很大,所以"天下寺舍,遂则而从之"。东晋的封疆大吏如桓朗子、朱序、杨弘忠、郗超等都非常敬重他,有的请他去开示,有的供养食米千斛,有的送铜万斤。他创立檀溪寺,"建塔五层,起房四百",可见工程之大。前秦的苻坚是东晋的敌人,也遣使送来外国的金箔倚像、金坐像、结珠弥勒像、金缕绣像、织成像各一尊,可能也是为了庄严檀溪寺。东晋孝武帝曾经下诏书表扬道安,并且要当地政府给他像王公一样的俸禄。这都说明道安在襄阳十五年,各方面都很成功。

东晋孝武帝太元四年(379),苻坚遣苻丕攻占襄阳,道安和习凿齿皆被延致。苻坚并认为襄阳之役只得到一个半人,一人指道安,半人为习凿齿。苻坚既得道安,就请他住在长安五重寺,时年六十七。

道安在长安的七、八年当中,除了领导几千人的大道场,经常讲说之外,最主要的是组织翻译事业。如昙摩难提翻译《中阿含经》、《增一阿含经》、《三法度论》,僧伽提婆翻译《阿毗昙八犍度论》,鸠摩罗跋提翻译《毗昙心论》、《四阿鋡暮抄》,昙摩鞞翻译《摩诃钵罗蜜经抄》,耶舍翻译《鼻奈耶》,他都亲自和竺佛念、道整、法和等参加了翻译工作,有时对于不正确的译文还加以考正或劝令重译。他在《摩诃钵罗蜜经抄序》上所说的翻译有五失本、三不易,都是他的经验之谈,为后来的译经工作指出了正确的道路。

据《高僧传》卷五说,魏晋沙门依师为姓,姓各不同;道安认为"大师之本,莫尊释迦",才改姓释氏。又他广博的学问和文学的素养,成为长安一般衣冠子弟请教的目标,当时有"学不师安,义不中难"的谚语,可以想见他为社会所推重的情形。因此当苻坚要想进攻东晋,朝臣劝谏无效的时候,大家又请安乘机"为苍生致一言"。道安在一次和苻坚同车的机会中进言规劝,而苻坚不听,终至败亡。

苻坚建元二十一年(东晋孝武帝太元十

年，385）二月，道安圆寂于长安五重寺。

道安的著作，现存的除了收于各大藏内的《人本欲生经注》一卷外，有《出三藏记集》所收录的经论序十四篇，又同《集》标名未详作者而可肯定为道安所作的经论序七篇，和同《集》的《综理众经目录》原文两段；此外还有《鼻那耶经》卷首的《序》一篇。佚失的著作还很多。

道安的著作现存的不多，对他的治学方法和学说只能知其梗概。例如：上面所引的"起尽之义"，其实就是现在所说的科判。吉藏《法华义疏》讲到注疏的体例时，有"预科起尽"的说法；良贲《仁王经疏》说："昔有晋朝道安法师，科判诸经以为三分：序分、正宗、流通分。"道安法师用科判的方法把佛经的内容分章分节标列清楚，研究起来就容易抓住它的中心环节；同时再用"析疑"、"甄解"的方法，对于每一个名词或每一种句义加以分析推详，自然就"文理会通，经义克明"了。此外道安在搜求经本，考校异同方面也尽了最大的努力，如《渐备经十住胡名并书叙》说：

> ……《渐备经》根不得上一卷，冀因缘冥中之助，忽复得之。……《大品》上两卷，若有可寻之阶，亦勤以为意。……《首楞严》、《须赖》，并皆与《渐备》俱至。凉州道人释慧常，岁在壬申，于内苑寺中写此经，以酉年因寄，至子年四月二十三日达襄阳。《首楞严经》事事多于先者，非第一第二第九，此章最多，近三四百言许，于文句极有所益。《须赖经》亦复小多，能有佳处，云有五百戒，不知何以不至，此乃最急。……常以为深恨，若有缘便尽访求之。

从这一段文字上，可以知道道安在收集和运用资料方面是非常热心和认真的。他就以这样的治学方法进行研究和撰写著作。养成佛教界朴实谨严的学风，开创了纯正的佛学研究。因此道安的学说在当时起砥柱中流的作用。元康《肇论疏》说："安法师立义以性空为宗，作性空论；什法师立义以实相为宗，作实相论。是谓命宗也。"又僧睿《毗摩罗诘提经义疏序》说："自慧风东扇法言流咏以来，虽日讲肄，格义迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今验之，最得其实。"对于道安法师的学说都备加颂扬，也的确是函盖相称的。

关于道安的学说，大约可以从戒定慧三个方面来谈。在戒律方面，当时虽然戒本未备，广律也只有竺佛念所译的十卷《鼻奈耶》，他认为戒是断三恶道的利剑，无论在家出家都应以戒为基础。他又以为持戒而只重形式也是片面的；也就是说，为了众生的利益，戒律是可以有"开缘"的。这与后来所传菩萨戒的精神相符，也与《般若经》的义理一致。由此可见，道安在戒律方面虽然很严正，而并不是胶柱鼓瑟、偏执不通。

道安的亲教师佛图澄以神变见称，而神变出于禅修；道安自始就注重禅定止观，不能不说是受了佛图澄的影响。他认为禅修达到高深的境界时，"雷霆不能骇其念，火燋不能伤其虑"（《人本欲生经注》），同时还能够发生种种神变（《安般注序》），但它并不是禅修的真正目的。禅修的真正目的在于契入"无本"（即本无）、"无为"而"开物成务"。开物是使天下兼忘我，成务是无事而不适（《道地经序》及《安般注序》）。也就是要从禅修所得到的境界中，使大家忘我、尽性而造成世界的安乐，不仅仅是追求个人精神上的享受或所谓超自然力。《大十二门经序》说："明乎匪禅无以统乎无方而不留，匪定无以周乎万形而不碍，禅定不愆，于神变乎何有也。"这就说得非常明白。习凿齿致谢安书，称赞道安法师"无变化技术可以惑常人之耳目"，如果从这里去理解，就更觉意味深长了。

又佛图澄的教理以般若为宗，道安自始就重视《般若经》的研究。他认为研究般若经典不能单用"考文"、"察句"的方法，而要披开繁复的文句体会它的精神实质（《道行经序》）有了这样的体会，才不至于把虚豁的真如或

本无当作能生万有的第一因(《名僧传抄·昙济传》),也才能把第一义谛与世俗谛不一不异、不即不离的义理表现在行动上。《合放光光赞略解序》(译意)说:

> 没有智慧则无往而不生窒碍,终日所言都不合理,所以成为八万四千尘劳门。有了智慧则无往而不发生良好的作用,终日所言无不合理,故为八万四千波罗蜜。所谓执大净而万行正,就是这个道理。

我们平常所说的"举足下足皆道场",或者"头头是道",也不外乎这个道理。那末,道安虽然处在般若弘传的初期,而对于般若性空的义理的确是已经有了相当正确的了解了。

戒定慧三学是成佛的梯航,而道安都有卓越的见解;因此他在中国佛教史上,不但是杰出的学者,而且也是"完人"之一。他的一言一行在当时起过典范的作用,也为后来佛法的弘传建立了良好的基础,中国佛教信徒永远纪念着他。

支 遁

支遁,是晋朝名僧,号道林,俗姓关,陈留人。亦说河东林虑人。约晋愍帝建兴二年(314),他出生在一个佛教徒的家庭里。幼年时期即流寓江南。在京城建康时,他同一些名士如王濛、殷融等有来往,并备受赏识。在余杭山隐居时,他研究《道行般若》等经典。二十五岁出家。其后他回到吴地建立了支山寺。后来他去剡地(今浙江嵊县)经会稽郡时,与王羲之晤面,王请他住在灵嘉寺。以后移到石城山,立栖光寺。晋哀帝即位(362)以后,曾屡次派人征请。他于是又到建康,住在东安寺。在晋京停留将近三年,上书请求回山,哀帝应允并给了他很优厚的馈赠和照顾。太和元年(366)去世。

魏晋时代老庄的玄学极盛行,佛教僧侣有的也加入了清淡的行列,佛经也成了名士们的清淡之资,而支遁几乎是这种风气的代表人物。因而支遁一生交往的名士很多,名士也喜欢和他来往,并且非常推崇他。在以记载清谈家言行为主的《世说新语》中,关于支遁的记载就有四十多条。支遁是一位典型的具有清谈家条件杂揉老释的僧人,他对于清谈家最为宗奉的典籍《庄子》更有独到的见解。对于《庄子》的《逍遥游》篇尤能独抒己见,曾为当时名士王羲之等所欣赏。

他的生平习好,也带着当时名士所共同具有的风趣。《世说新语》记载他曾养马养鹤,他擅长草书隶书,诗也写得不错。《广弘明集》收录他的古诗二十多首,其中有些也带着浓厚的老庄气味。

支遁在内典之中,对《般若经》下的功夫最深。他在出家以前,就曾研究过《般若》。后来又经常辩论、讲诵《般若》。他所著的论文中可视为支遁般若义的代表作是《即色游玄论》。此论已经亡佚,在慧达《肇论疏》中有所证引:"吾以为即色是空,非绝灭空,此斯言到矣。何者,夫色之性,色虽色而空。如知不自知,虽知而恒寂也。"《中论疏记》引《山门玄义》,文字上稍有不同:"夫色之性,色不自色。不自,虽色而空。知不自知,虽知而寂。"其义又见于《支遁集·妙观章》:"夫色之性也,不自有色。色不自有,虽有而空。故曰色即为空,色复异空"(《世说新语·文学篇》注引)。他这些话的大意是:所谓色不自色者,即明色法无有自性。亦即谓其色虽有,而自性无有,亦即是空。无体,故曰"色复异空"。非别有空,故曰:"色即是空"。既主色无体,无自性,则非色象灭坏之后,乃发现空无之本体,故曰:"非色灭空"。后人对即色义虽有不同的看法,但支公所论要不失为一家之言。

他又著有《释即色本无义》、《道行指归》(并见《出三藏记集》卷十二)。原书已经亡佚,但由书名推测,一定也是解释《般若》的作品。此处还有《圣不辩知论》、《辩三乘论》、

《释蒙论》等，也都亡佚。他又曾就大小品《般若》之异同，加以研讨，作《大小品对比要钞》。但原书也不存在了。《出三藏记集》卷八还保存着这部书的序。

此外，他也曾注意过禅学，撰写过《安般经注》及《本起四禅序》。又曾致力于《本业经》，《出三藏记集》收录他的《本业略例》、《本业经注序》。又曾讲过《维摩诘经》和《首楞严经》。

他又是主张顿悟的一个人，南齐刘虬《无量义经序》论顿悟说："寻得旨之匠，起自支安。"《世说新语·文学篇》注引《支法师传》："法师研十地，则知顿悟于七住。"由于他主张到第七地生起顿悟，七地以上尚须进修，因此又称为"小顿悟"。如慧达《肇论疏》说："第二小顿悟者，支道林师云，'七地始见无生'。"

他的集子《隋书·经籍志》著录八卷，加注说："梁十三卷。"《唐书·艺文志》作十卷。可是到了清初的《读书敏求记》和《述古堂书目》就都作两卷了，可见此书缺佚已久。现存的清光绪年邵武徐氏刊本《支遁集》有两卷，附补遗一卷。

慧　远

慧远，本姓贾氏，晋雁门楼烦（今山西省崞县东部）人。他从小好学，十三岁（346）就随从他的舅父游学洛阳，习儒家典籍，及老、庄之学。二十一岁时（354），他原想到南地从豫章名儒范宣子去隐居，适值战事，道路不通，没有成行。时高僧释道安在太行恒山建寺弘法，名闻各地，他前往参见。极为推崇，从之出家。从此，他常以立宗弘法为己任。勤诵精思，昼夜研习，对于道安所倡弘的般若之学特有会心，登坛讲说，听众悦服。道安也特加器重他，认为佛法在中土，将因他而得到更好的弘传。晋哀帝兴宁三年（365），他随道安南游樊沔。孝武帝太元三年（378），襄阳被苻秦军队攻陷，道安为秦军所获。慧远带着徒众南行，到了浔阳（今江西九江市），爱匡庐峰林清静，就定居下来。他初住匡山龙泉精舍，别置禅林，带领徒众修道。

慧远继承其师道安的遗志，热忱弘法，有感于南地佛典未备，特遣弟子法净、法领等西出流沙，远求众经。闻有西僧来华，便殷勤咨访。太元十六年（391），罽宾沙门僧伽提婆南游到了浔阳，他就迎之入山，请译《阿毗昙心》、《三法度》两论，并为两论作序，标举宗旨，推重提倡，遂开南地毗昙学的端绪。安帝隆安五年（401），龟兹沙门鸠摩罗什到了长安，他即遣人致书通候，后常向罗什寻问经典和大乘深义。罗什亦赞许他的好意，往返酬答，互相切磋。原在庐山亲近他的道生、慧观等，都受了他的影响，相继北行入关向罗什问道。晋室重臣桓玄，威振一时，过浔访晤，钦佩慧远之为人，致书请他罢道从政，他答辞坚决，不为所动。玄后下令甄别众僧，加以裁汰，独尊"庐山为道德所居"，视为例外。又欲令沙门一律对王者尽敬，先写信给慧远，征求意见。他恳切作答，提出异议，同时撰《沙门不敬王者论》五篇。桓玄终于感悟，没有坚持执行。这次争议，在中土僧史上留下了极深远的影响。当时名僧多聚居庐山，各地清信之士，亦多望风来集。彭城刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳等，都来庐山从慧远游止。元兴元年（402），他率众于精舍无量寿佛像前建斋立誓，期生净土，结白莲社，一时参加的达一百二十三人。义熙元年（405），鸠摩罗什在长安译《大智度论》一百卷告成，姚兴特遣送论书，请他作序。他以此论文繁义隐，不易研习，乃加以删节，约为二十卷，并为序文，以便初学。先是罽宾律师弗若多罗在长安译出《十诵律》，没有译完而去世。慧远听说有昙摩流支来华，亦精于律藏，就致书劝请补译，由是《十诵律》得有完备的译本。他又一再遣使到长安，迎中印禅师觉贤到庐山，劝请传出禅经。及知觉贤在长

安因误会被摈，他就写信给姚兴和长安僧众，为之调解，使所传之学继续在南地弘播，不受影响。由是中观、戒律、禅、教诸典以及关中胜义，都仗慧远的热心而流播南地。

慧远隐居庐山，历三十余年，影不出山，迹不入市，平时经行、送客常以虎溪为界。义熙十二年(416)卒于东林寺，年八十有三。浔阳太守阮侃，在庐山西岭营圹安葬，门下著名文士谢灵运为撰文立碑。庐山东林寺就因为曾经是慧远率众行道之所，遂成为中国著名的佛教净土宗发源地之一。

慧远从道安受学，长于般若。他在荆州时曾据师义破斥道恒所执“心无”之说。既定居庐山，感慨南地佛典未备，多方访求，所涉颇广。僧伽提婆在庐山译讲毗昙，极推重《三法度论》，慧远于此书亦很有领会。自是，他的思想常出入于空有之间，在他的《沙门不敬王者论》、《明报应论》诸篇上，都可略见其宗旨。他对于佛家视为宗极的涅槃，理解作“生绝神冥，形尽神存”的境界，其所谓“神”，即是精极为灵，不能定其体状、穷其幽致，因此也不可能以语言来表达。又说人生由化而有，形和神虽各殊，而相与为化则浑为一体；然形只是桎梏，而神却有暗中转移的妙用，可以从这一形体相迭传附于另一形体，有如火之可由此薪传于异薪一般。火薪相传这个比喻在当时原为常谈，而他开始用传于异形来解释，具有自此传于彼的意义。这和犊子部执胜义我为不可说法，虽执受五蕴而又有解脱可能之义很相近，显然是受了僧伽提婆译讲《三法度论》的影响。他说到入道之要，则主张依悟彻以求反本。所谓反本，意指不以情累其生，不以生累其神。而欲遣除尘累，必有待于运用禅观，究生化之源，永息流转，使神灵绝境，这就是所谓悟彻。他在庐山昏晓行道，致力禅观，祈向净土，都可视为他基于这一思想的实践。后来，他接触到罗什的译籍，又迎请觉贤传出禅经，研习中观，兼究寂照相济的说法，很得归宗无相之旨。但他晚年谈到法性无性和禅智究竟时，仍举火传不息，以及形累、神化等说，可见他的根本思想还是保留着，没有完全改变。

慧远初事道安，即以建立教法宏纲为己任，以后他更推广此意，欲根据教法移风易俗。他以为出家的人号为沙门，在于能破习俗的愚暗教导有情转向觉道。因而主张出家修行，即和处俗一切以世法为准则的有所不同，应高尚其事，不敬王侯，才能变俗以达其道。而化导世俗，在先示以罪福报应，使知去恶从善，期易于启发觉意。他自己隐居庐山率众行道，以身作则，在当时确已获得相当的影响。特别是他所主张的，以罪福报应导俗和以禅观念佛入真的见解，对于后世的影响尤其深远。象他所倡行的念佛法门，原是用观想功夫，到了昙鸾以后就侧重称名，形成净土一宗。导俗入真，固不能逸出于慧远的遗规，所以后人仍追奉他为净土宗的初祖。

慧远的著述见于著录的，有《大智度论要略》二十卷，《问大乘中深义十八科》并《罗什答》三卷，《法性论》两卷，《集》十卷。现仅存《问大乘深义》，改名《大乘大义章》，其余都已散失。惟《出三藏记集》、《弘明集》、《高僧传》和《文弘明集》都收载有他的一部分论、序、赞、书。

慧远的门下颇多，以随他一同出家的慧持，及弟子慧观、僧济、道祖、昙邕、僧彻最为著名。慧持系慧远之弟，十八岁随慧远共事道安，后同居庐山。曾到建康，参校《中阿含经》译文。隆安三年(399)入蜀为成都道俗所推重。义熙八年(412)卒于成都龙渊寺，年七十有六，遗嘱诫勉务严律仪。他的近侍弟子道泓和昙兰，都能传经继轨。慧观本姓崔，清河人，少年出家，游方参学，中年以后到庐山从慧远受业。罗什入关，他又北游谘访异同，辨勘新旧，精思入微，撰《法华宗要序》，深得罗什称许。后随觉贤同到庐山，又一同到荆州，转赴建康住道场寺。他精通《十诵》，广习诸部。著有《辨宗论》、《论顿悟渐悟义》、《十

喻序赞》及诸经序等,卒年七十有一。僧济,通大小诸经及世典,长于讲说,太元中人庐山受学。特蒙慧远赏识。后以感疾,专志净土,卒年四十有五。道祖,吴国人,少就台寺依支法济出家,精勤务学。后与僧迁、道流等共人庐山受戒,慧远称其易悟。道流撰《诸经目》,未就而卒,他为之完成。曾至建康瓦官寺讲说。愤桓玄欲使沙门礼敬王者,还归吴地台寺。玄钦重其为人,令郡官送他来京,他托病拒绝,元帝元熙元年(419)卒于台寺,年七十有二。昙邕本姓杨,关中人,少仕苻秦为卫将军,曾随军南征,后回长安从道安出家。道安逝世,即南游师事慧远。不避辛劳,为慧远人关致书罗什,往返传达,十余年间不负使命,庐山和长安在当时能声气相通,全赖他出力,后卒于荆州竹林寺。僧彻本姓王,寓居襄阳,年十六人庐山受业,遍学众经,尤精般若,讲《小品》词旨明析,为同学所推服。他兼长赋咏,落笔成章,慧远以散乱之言皆属违法,遂不复作。后南游荆州,历住江陵五层寺、琵琶寺,一时名流多从受戒法。刘宋元嘉二十九年(452)卒,年七十。此外,昙顺,黄龙人,少曾从罗什受业,后师事慧远,长于义学。南蛮校尉刘遵在江陵建竹林寺,物色住持,存慧远特命他前往。其弟子襄阳僧慧传其学,善讲《涅槃》、《法华》、《十住》、《净名》、《杂心》诸典,齐初任荆州僧主,和当时名僧玄畅,并称黑衣二杰。法安,以戒行著,兼习禅业,善讲说众经。慧要,通经律,尤长巧思。以庐山缺乏刻漏报时,他就山泉创制十二叶芙蓉,顺着泉水流转以定昼夜六时,未尝差失;传说他尝作木鸢,能飞行数百步。道汪本姓潘,长乐人,综习经律,尤精《涅槃》,后被迎住武担寺为僧主。道温本姓皇甫氏,安定朝那人。初师事慧远,后北游长安问学于鸠摩罗什,善大乘经,兼通数论。刘宋孝建间(454-456)被召住宋都中兴寺,大明年间(457-464)任宋都僧主。昙诜,长于义学,著有《维摩注》及《穷通论》等。

鸠摩罗什

鸠摩罗什(华言童寿),龟兹人。他的先代本出婆罗门族,在印度世袭高位。他的父亲鸠摩罗炎,弃相位出家,东渡葱岭,远投龟兹,被龟兹王迎为国师,后被逼和王妹耆婆结婚,生鸠摩罗什和弗沙提婆兄弟二人。罗什于七岁随他的母亲一同出家,即开始从佛图舌弥诵习阿毗昙,能通大义。九岁时随母亲渡辛头河,前往罽宾,师事当地著名大德、罽宾王从弟盘头达多,从受《杂藏》、《中》、《长》两部阿含。达多常常称赞他聪明,罽宾国王闻知,邀他人宫,和外道论师辩难。十二岁时他随母亲回龟兹,中途在沙勒停住一年。他在那里自习有部的要典《发智论》,以及"六足"诸论,又诵《增一阿含》。沙勒国王听从当地三藏沙门喜见的建议,为了勖励国内僧众,兼以对龟兹王表示友好,特举行大会,请罗什升座说《转法轮经》,年轻的罗什从此声誉益著。

先是罽宾三藏佛陀耶舍来止沙勒,其人学究大小乘,兼通五明诸论和世间方术,善于谈论,为沙勒太子达摩弗多所敬重,留在宫内供养。罗什后到,曾从之受学,他受了耶舍的影响,也于说法之暇,诵习《韦陀舍多论》,研究梵文撰述体制,又博览《四韦陀》和五明诸论,乃至阴阳历算,莫不穷究。他又在此遇到莎车大乘名僧须利耶苏摩,从之参学,听受《阿耨达经》,悟蕴、界、处诸法皆空无相,从此他的学问一变,专务方等,广求大乘义要,受诵《中》、《百》及《十二门》诸论。随后,他复随母北行,经过龟兹北境的温宿时,又以论议挫败当地一有名道士,更提高了他的声誉,龟兹王亲自来迎他归国。

他回到龟兹以后,应王女阿竭耶末帝比丘尼之请,弘宣方等诸经,阐明诸法皆空、假名无实的深义,听众都受了感动,附近诸国也

一同宗仰。二十岁时他在龟兹王宫受戒,从罽宾律师卑摩罗叉习《十诵律》。不久,他的母亲再往印度,临行特勉励他到中国弘传方等深教,他毅然引为己任,表示当忍受诸苦来弘法。他留住龟兹约二十多年,广习大乘经论。

苻秦建元十五年(379),中土僧人僧纯、昙充等游学龟兹归来,称述龟兹佛教盛况,说到彼处王新寺有青年沙门鸠摩罗什,才智过人,明大乘学。时高僧释道安在长安,极力奖励译经事业,听到罗什在西域有这样高的声誉,就一再劝苻坚迎他来华。建元十八年(382),苻坚遣吕光等出兵西域,他嘱吕光在攻下龟兹时,从速送罗什入关。二十年(384),吕光攻陷了龟兹,得了罗什,但因吕光原不奉佛,莫测罗什智量,又见他未达高年,便以常人对待,并强迫他和龟兹王女结了婚,还时常使他乘牛和劣马来戏弄他。次年(385),苻坚被杀,吕光割据凉州,自立为凉主;罗什相随至凉州,遂被留在那里。后来姚苌继苻坚称帝于长安,慕罗什高名,也曾虚心邀请,而吕光父子忌他智计多能,不放他东行。罗什被留凡十七年,隐晦深解,无法弘传。到了姚兴嗣位,于弘始三年(401)出兵西攻凉州,凉主吕隆兵败投降,罗什才被迎入关,这时他已经五十八岁了。

姚兴对罗什十分敬重,待以国师之礼。宗室显贵如姚旻、姚嵩、姚显、姚泓等,都信奉佛法,尽力维护,公卿以下莫不归心。而长安当地名僧群集,法化颇盛。弘始四年(402),罗什应姚兴之请,住逍遥园西明阁,开始译经。他先译出《阿弥陀》等经,接着就着手创译《大智度论》和《百论》。次年,姚兴以旧译诸经文多乖失经旨,劝请重译《大品般若》,并选宿旧义学沙门慧恭、僧䂮、僧迁、僧睿等五百余人参加译场,详义著文。六年(404),他校定了《大品》译文,兼在中寺为罽宾律师弗若多罗度语,译出《十诵律》的大半,并重治《百论》译文。以后继出《佛藏》、《菩萨藏》等经。从弘始八年(406)起,他迁住大寺。续出《法华》、《维摩》、《华手》及《小品般若》等经,《中》、《十二门》等论,最后又应请译出《成实论》。他在译经之暇,还常在逍遥园澄玄堂及草堂寺讲说众经。

罗什为人神情开朗,秉性坦率,平时虚己善诱,专以大乘教人,而善于辨析义理,应机领会,独具神解。当时北天竺禅师佛驮跋陀罗来华,到长安来寻他,每有疑义,必共谘决。他又具有文学天才,尝为《维摩经》译文作注,出言成章,不待删改;所作赠法和慧远偈文,都辞理婉约,韵味深长。在来华的外国译师中他是最能精通中土语文的人。他虽届高年,仍从事传译,未尝停歇。弘始十五年(413)四月,他因微疾,骤卒于长安大寺(关于罗什卒年,旧有各种说法,今参照今人所考,假定在这一年),时年七十。他临终遗言,所出经论三百余卷,惟《十诵》一部未及删订,自信诸译所传非谬,可供后世流通。

罗什虽于苻秦末年入华曾被留住凉州很久,但他在其地长期接触中土语文,深有领会,为他以后的译经事业奠定了有利的条件。他前后所出,据《出三藏记集》卷二所载,共三十五部,二百九十四卷,比较可信,但略有遗漏(约四、五部)。后来《开元录》著录七十四部、三百八十四卷(内缺本二十二部、八十二卷),则由沿袭《历代三宝记》之误,混入许多失译和伪托经论,须加辨别。

罗什翻译事业,在当时是空前的。他的成就,不仅在所译经论的内容上第一次有系统地介绍了根据般若经类而成立的大乘性空缘起之学,而且在翻译文体上也一变过去朴拙的古风,开始运用达意的译法,使中土诵习者易于接受理解,而为义学方面开辟了广阔的园地。罗什对翻译事业有高度的责任感,特别是传译富有文学趣味的大乘佛典如《法华》、《维摩》、《大智度》等经论,使他感到翻译上兼顾信与达的困难。因此,他的译籍在力求不失原意之外,更注意保存原本的语趣。他既博览印度古典,对梵文极有根柢,又因留

华日久，对汉文也有相当的素养。同时他对于文学还具有高度的欣赏力和表达力。由于具备了这些条件，故能创造出一种读起来使人觉得具有外来语与华语调和之美的文体。他的译文以“曲从方言，趣不乖本”（见慧观《法华宗要序》）为原则，再考虑到中土诵习者的要求，在传译上或增或削，务求达意。因此，他译《法华经》时，常为表达言外的含意而有增文；译《智度论》时，又以秦人好简，裁而略之；译《中论》则将其中繁重乖缺处分别加以删补；译《百论》则反复陶练，务存论旨；这都因他并娴华梵，故能斟酌损益，游刃有余。他在译文上有所增削时，极其慎重，如他译《维摩经》时，常一言三复，精求原意；译《大品般若》则与诸宿学对校旧译，详其义旨，并以释论校经，必求文合然后付写，可见他在传译上惨淡经营的苦心。因此他所译经论，特为中土佛徒所乐诵，且对于后来的佛教文学发生了一定的影响，大乘根本教理的移植和弘传，应归功于这位大家。

罗什在翻译上的成就，也和长安先期的译业基础、以及当时参加译场的许多得力助手分不开。长安当苻秦时代，由于高僧释道安在此奖励译事，创立了译场的规模，已渐成为译经的重镇。到了罗什入关，姚秦奉佛更盛于前，译经事业基本上继承了道安所创的旧规，而由朝廷全力支持，加以扩充，遂为国立译场的开端。曾经参加前期译事的名德如法和、僧䂮、僧睿、昙影、僧导等，此时都参加罗什主持的新译场，而成为得力的助手。同时还有原在长安的慧精、法领、道标、道恒、僧肇，以及来自庐山的道生、慧睿、慧观，来自北方的道融、慧严、僧业、慧询、昙无成，来自江左的僧弼、昙干，和来自其他各处的慧恭、宝度、道恢、道悰、僧迁、道流、道凭、昙𧶼等名僧，都参加译场，谘受深义。就中僧肇、僧睿、道生、道融、昙影、道恒、慧观、慧严诸人尤其著名，他们既精教理，兼善文辞，执笔承旨，各展所长，故能相得益彰。此外，西域僧人在翻译上和罗什合作的，有罽宾三藏佛陀耶舍、律师弗若多罗和卑摩罗叉。相传罗什译《十住经》时，以于理未善，迟疑未著笔，既而耶舍至，共相谘决，辞理方定。罗什助译《十诵律》时，以无本可据，先须诵出律文，故以戒行著称的弗若多罗为度语，译至三分之二而多罗卒，译事只好中止。其后他的戒师卑摩罗叉来华，才共补译完成。从这些上面，看出罗什对于译事是如何的谨慎不苟。

从罗什的译籍上，可以看出他所弘扬的，主要是根据般若经类而建立的龙树一系的大乘学说。般若各经卷帙浩繁，号称大部，其中《大品般若》（相当于唐译《大般若经》的第二分），是比较早出的根本典籍，在中国早就一翻再翻了（即是《放光》、《光赞》）。学者的异解、争论，也都集中在这上面。但此经的奥蕴，得着龙树的释论即《大智度论》阐扬以后，方明白了然。这对当时佛教学界的需要而言，也非由龙树释论以通经不可，所以罗什于入长安的次年(402)，便极其郑重地集五百余人来译《大智度论》。不久，又兼译《大品般若》，即以释论校正经文，又从经本楷定论义。这样，他所出《大品》，在经文分段以及安立品目上，都显出一经宗旨，而迥异于旧译。如他判全经为前后两分，各于其末置《嘱累品》，表示虽同说般若，而前分后分内容各有重点（依《智论》解释，即前分主要说根本道，而后分主要说方便道，以此二道为大乘学的宗要）。又如在经文中依释论安立《金刚品》以表示菩萨发心之精义；又安立《会宗品》，以见大乘学即是般若学。他又依释论在经初安立《三假（法、名、受）品》为发凡，于经末标《如幻品》（此品说涅槃就假名而言，和色香味等法同为如幻）为归结，以见全经乃用假名一义作骨干，以对治小乘视佛说一切法为实在的妄执。如此译文品目始终条理，一丝不乱，尤可见罗什有得于龙树般若学的真传，决非泛泛，而对当时学者纠正了误解，指示坦途，给义学上以深远的影响。跟着，罗什在这一成就的基础

上，译了龙树所撰宗经论的代表作《中论》。此书发挥般若实相之义，反复论证以假名成性空及不坏假名而就实相之义。罗什即于七十二家释论中，特选择善得论义的青目释，更配合译出入中观论门的《十二门论》和提婆破外执的《百论》而为助扬。他又重译《维摩》、《法华》两经，一则详菩萨解脱法门，一则明一乘佛果的究竟，都是和般若经意互相发明的。而从支（谦）竺（法护）以来即有旧译，研寻称盛，亦未得正解，由于他的重翻，也给义学以极大的启发。此外，他于戒律出《十诵律》及《比丘戒本》，于禅学出《首楞严三昧经》及《禅经》等。于小乘论译出比较接近般若的《成实论》，更于比喻文学译出马鸣《大庄严论经》；最后，他还译出马鸣、龙树、提婆诸传，以助学人理解这些大师的生平，提供了有关印度佛教史的重要资料。据《出三藏记集》所载传文，说罗什殁后，有外国沙门来言，罗什多所谙诵，在中土译出的还不及十分之一。由此可见罗什的博学，在传译上是适应当时需要而经过一番选择的。

罗什少时，熟习有部经论。传说他初听须利耶苏摩为讲《阿耨达经》蕴处界皆空无相时，以他一向执有眼根，未即接受（推测他的毗昙学必近于当时所谓“根见家”的一系）。后知理有所归，乃弃小向大。他曾说如作大乘毗昙，非迦旃延子可比，对有部毗昙的不满，溢于言表。故他弘扬大乘以后，必对有部毗昙有所破斥。现以他的著述残缺，不得详知。只在他答庐山慧远问大乘深义中，提到说有为法四相是迦旃延弟子意，非佛所说；佛法中无微尘之名，为破外道及佛弟子邪论故说，无决定相，但有假名；三十四心、九无碍道、九解脱道皆非佛说等项，略见其对于毗昙的批判而已。

罗什来华后专力翻译，著作不多。相传有《实相论》二卷为他有系统的著述，现已佚。他曾注《维摩》，亦无本，又有答庐山慧远及王稚远问的文章多篇，现存后人所集他答慧远问大乘深义十八科三卷，题为《大乘大义章》。此外，《广弘明集》收载他答姚兴《通三世论》书一篇。其他口义散见于关中诸疏。至于答王稚远问二十四项，现仅存略目，载于《出三藏记集》所辑收的陆澄《法论目录》中。现就他答慧远问所涉及的诸点看，如辨法身色、力、命、业相等如化，辨断烦恼残习差品，辨大种造色及生法无定相，辨如、法性、真际等义，多根据《大智度论》所说给以解释，亦可见他著述规模的一斑。

罗什门人号称三千。盖当时义学沙门云集长安，多趋于他的门下。又罗什译经，常随即敷讲，参加译场的诸助手便成了听受义理的弟子。其中最著名的为僧肇、僧睿、道融、昙影等，后世有四杰、八俊、十哲之称。

道　生

道生，一般称为生公，是晋宋间的义学高僧。本姓魏，钜鹿（今河北省钜鹿县）人，寓居彭城（今江苏省徐州市）。幼而颖悟，依竺法汰（320－387）出家，随师姓竺。披读经文，一览能诵，十五岁便登讲座。到受具戒之年，便以“善于接诱”见重当世。中年游学，广搜异闻。晋安帝隆安中（397－401）入庐山。常以慧解为入道之本，故于群经众论普遍钻研。后闻鸠摩罗什（340－409）在长安译经讲学，于是和慧睿、慧严、慧观同往受业。后秦主姚兴在逍遥园接见了他，叫他和罗什的弟子道融论难。往复问答，所说无不中肯。关中僧众都佩服他的英秀。罗什门下有四圣、十哲等称，道生都予其列。义熙五年（409）还至建康，住青园寺（后来改名龙光）。宋少帝景平元年（423），他请罽宾律师佛驮什共于田沙门智胜，译出法显在狮子国所得梵本《弥沙塞部五分律》三十四卷，及《比丘戒本》、《羯磨》各一卷。名士王弘、范泰、颜延之都相从问道。道生从罗什游学多年，于龙树和僧伽提婆之

旨深达玄奥。因而体会到语言文字只是诠表真理的工具，不可执著粘滞。他说："夫象以尽意，得意则象忘。言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣"。于是研思空有因果深旨，立"善不受报"、"顿悟成佛"诸义。《出三藏记集》说他"笼罩旧说，妙有渊旨"。但守文之徒加以嫌嫉，目为"珍怪之辞"。又当时凉译大本《涅槃》还没有传到南方，只六卷《泥洹》先于义熙十四年(418)在建康译出，其中说除一阐提皆有佛性(卷三、四、六)。道生仔细分析经文的义理，主张"一阐提人皆得成佛"。旧学大众以为违背经说，把他摈出僧众。道生遂入吴中的虎丘山，传说他曾聚石为徒，讲《涅槃经》，说到阐提有佛性，群石皆为点头(《佛祖统记》卷二十六、三十六)。元嘉七年(430)再入庐山，时大本《涅槃》传到建业，其中果然说"一阐提人有佛性"(卷五、七、九)，和他先前的主张完全相合，大众才佩服他的卓越见识。他即于庐山精舍开讲《涅槃》，穷理尽妙，务使听众悟悦。后来在元嘉十一年(434)于讲座端坐而逝。涅槃学从此盛行流传。从南朝宋初以后，南方出了不少的涅槃师。其中属于道生系统的，宋有宝林、法宝、道猷、道慈、僧瑾、法瑗，齐有僧宗，梁有法朗等。道猷是道生的弟子，道生寂后，他作新出《胜鬘经》的注释，以弘宣道生的遗训，后来应宋文帝之请，在宫内申述道生的顿悟义，孝武帝也推重他，称为"克明师匠，无忝徽音"。僧瑾也是道生的弟子。宝林在道生之后，住在龙光寺，祖述道生诸义，著有《涅槃记》等。法宝是宝林的弟子，也祖述道生义，著有《金刚后心论》等。

道生的著作，见于记载的，有《维摩》、《法华》、《泥洹》、《小品》诸经义疏，现只《法华经疏》传存二卷。其《维摩经疏》，《出三藏记集》载它较僧肇注更能发明深旨，疏文散见于现存的《注维摩诘经》(僧肇撰)、《净名经集解关中疏》(唐道掖集)、《净名经关中释抄》(同上)中。此外《善不受报义》、《顿悟成佛义》、《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》等，都已佚失。还有《涅槃三十六问》等关于佛性义的问答诸作，其中只《答王卫军书》(答王弘问顿悟义)一首现存(收入《广弘明集》卷十八)，余已遗失。

道生融会般若空观和涅槃佛性说的精义而成一家言。他先本于"万法虽异，一如是同"(《法华经疏》卷上)的论据，说一切众生皆有佛性，但为烦恼所覆，受生三界；进而说一阐提也是众生，当然也有佛性。这如《名僧传》所载："禀气二仪者，皆是涅槃正因。三界受生，盖唯惑果。阐提是含生之类，何得独无佛性？盖此经度未尽耳"。又日本宗性《名僧传抄》附录有"一阐提者不具信根虽断善犹有佛性事"项目，即是记述他的学说，关于佛性的解释，道生著有《佛性当有论》，其文已佚，但《大乘四论玄义》(唐均正撰)卷七载："道生法师执云：'当有为佛性体'。法师意：一切众生即云无有佛性，而当必净悟，悟时离四句百非，非三世摄，而约未悟众生望四句百非为当果也"。又说："白马爱(昙爱)法师执生公义云：'当果为正因'，则简异木石无当果义"。据此则当有与当果同义，一切众生有当来佛果的性能，只要断坏烦恼，皆得成佛。

顿悟成佛，也是道生的主要学说。所谓顿悟，即是寂鉴微妙，不容阶级，一悟顿了，与真理相契无间的豁然大悟，后世称此种顿悟义为大顿悟，而把支道林(支遁，314－366)等有渐进的顿悟称为小顿悟。依道生之说，真理湛然常照，本不可分，只是凡夫由迷惑而起乖异。然而真理既然不可分，故就悟入真理的极慧，自然也不允许有阶级。以不二的极慧照不分的真理，豁然贯通，涣然冰释，这叫作顿悟。如《大涅槃经集解》卷一载："道生曰：'夫真理自然，悟亦冥符。真则无差，悟岂容易？不易之体，湛然常照，但从迷乖之事，未在我耳'"。又陈慧达《肇论疏》卷上载："竺道生法师大顿悟云：'夫称顿者，明理不可

分',悟谓照极。以不二之悟符不分之理,理智悉称,谓之顿悟'"。但这顿悟的极慧,又必须到佛地金刚心后成就法身才有,如隋硕法师《三论游意义》载:"竺道生师用大顿悟义也,金刚以还皆是大梦、金刚以后皆是大觉也"。又隋吉藏《二谛义》引道生观点说:"果报是变谢之场,生死是大梦之境。从生死至金刚心皆是梦,金刚后心豁然大悟无复所见也"。这叫做顿悟成佛。道生的顿悟义,在宋代风行一时,如梁代著名的法师僧旻就有:"宋世贵 道生,开顿悟以通经"之语(《续高僧传》卷五)。其时谢灵运作《辨宗论》,与法勖等诸道人往复问答此义,以为道生声援(论载《广弘明集》卷十八)。宋文帝亦乐顿悟之说,在道生示寂后,先后延请道猷、法瑗(慧观的弟子)到建康申述此义。和道生对立唱渐悟义的,有慧观,作《渐悟论》;又有昙无成(罗什的弟子),作《明渐论》。还有僧弼等对宋文帝所述设巨难。

道生的法身无色、佛无净土、善不受报诸义,其文已佚,大概都是本于般若的真空绝相义立说。

道生把释迦如来一代的教法分为善净、方便、真实、无余四种法轮,世称"生公四轮"。善净法轮指人天乘的教法,从一善(一毫之善)起说到四空(四空处定,亦称四无色定),去除三涂的浊秽,所以称为善净。方便法轮指声闻、缘觉二乘的教法,以无漏三十七道品获得有余、无余二涅槃,所以称为方便。真实法轮指《法华经》,破三乘之伪,成一乘之实,所以称为真实。无余法轮指《涅槃经》,畅会归一极之谈,标如来常住之旨,所以称为无余(《法华经疏》卷上)。这四种法轮说,和慧观的二教五时说,同为后世教判的渊源。

僧　肇

僧肇,是东晋时代著名的佛教学者,京兆(今陕西长安市)人。少年以佣书为业,遂得历观经籍,亦爱好老、庄。他以为《道德经》于玄远之道还未尽善,后来看到旧译《维摩经》,披寻玩味,始知所归,因而出家。不久即以"善解方等、兼通三藏"知名。鸠摩罗什于晋隆安二年(398)到姑臧(今甘肃武威县),他远道往从学,为罗什最初的弟子,被称为"法中龙象"。罗什于秦弘始三年(401)至长安,肇随行。既而秦主姚兴请罗什入西明阁及逍遥园翻译佛典,他和僧睿等相助详定,列席译场,谘禀罗什,所悟更多。弘始六年(404)《大品般若经》译出后,他著《般若无知论》,凡二千余言。罗什大加赞赏,说"吾解不谢子,辞当相挹。"其时他大约才二十三岁。罗什又译出《百论》,他又作了一篇序文,阐明一论的要旨。弘始八年(406),《维摩经》译出后,他又条记罗什的口义作为经的注解,并作序(此序已佚,现存《经注》,系糅合罗什、僧肇、道生、僧睿、道融各家的注解而成)。约在弘始十年(408)夏末,道生从关中回庐山,以《般若无知论》示隐士刘遗民,遗民赞叹说:"不意方袍复有平叔",因以呈慧远,远也以为"未尝有",于是一同披寻玩味。第二年(409),刘遗民致书与他通好,并谘问关于"般若无知"的疑义。又一年(410),他复书,告以关于佛法盛况,并附赠所作《维摩经注》一本;次述《般若无知论》的旨趣以答。他后来又著《不真空论》、《物不迁论》等。弘始十五年(413),佛陀耶舍译出《长阿含经》,他也列席译场,并作序。他在罗什门下十余年,被称为什门"四圣"或"十哲"之一,又称为"解空第一"。罗什卒后,他"追悼永往,翘思弥厉";更博采众经,著《涅槃无名论》,往复论辩,有九折十演。论成,表上秦王姚兴,姚兴备加赞许,即令缮写,分发子侄。弘始十六年(414)去世,年仅三十一岁(《传灯录》卷二十七说僧肇被秦主所杀,临刑时说了四句偈,不足为据)。

僧肇重要的著述,即是上述《物不迁》、

《不真空》、《般若无知》、《涅槃无名》四论，此外还有《宗本义》，始见于陈小招提寺慧达的《肇论序》所述。四论合而为一，称为《肇论》，或即在此时。关于《肇论》的注疏现存的有晋惠达的《肇论疏》三卷(现阙下卷)、唐元康的《肇论疏》三卷、宋净源的《肇论中吴集解》三卷、又《肇论集解令模钞》二卷、宋遵式的《注肇论疏》三卷、宋悟初道全集其师《梦广和尚书释肇论》一卷、元文才的《肇论新疏》、《肇论新疏游刃》各三卷、明德清的《肇论略疏》六卷等。另外还有明道衡的《物不迁论辨解》一卷。又宋陆澄《法论目录》(《出三藏记集》卷十二所载)及隋法经《众经目录》(卷六)著录有僧肇的《丈六即真论》一卷，已佚。又现存《宝藏论》一卷，题作僧肇注，但文义舛杂，不似出其手笔。

僧肇虽生于玄学盛行之后，早年又曾受老庄的影响，但他的学问实得之于鸠摩罗什，以《维摩》、《般若》、三论为宗。他以缘生无性(实相)立处皆真为中心思想以谈体用动静有无等问题，颇为学术界所称赏。关于体用问题，当时学者有两种不同的主张：王弼注《老子》，法汰、道安等谈般若(本无论)，都贵无贱有；向秀、郭象释《庄子》，支道林谈《般若》(即色义)，又崇有贱无，都不免偏执。僧肇破斥这些偏执，主张体用一如、非无非有、即静即动之说，对于《般若》、三论的中道思想可说大大地发展了一步。在他现有的几种论文中，《宗本义》从缘生无性谈实相，《不真空论》从立处皆真谈本体，《物不迁论》依即动即静谈体用一如，《般若无知论》谈体用的关系，都是有所发挥而互相联系之作。首先《宗本义》中说："本无"、"实相"、"法性"、"性空"、"缘会"等的涵义是一样的。宇宙万法都由因缘会合而生，未生就无有。又因缘离散万法就坏灭，可知并非真实有。以此推度，万法虽现有而性常自空，所以称为"性空"，性常自空即为"法性"，法性真实如是即为"实相"，称为"本无"。"本无"是缘生实相，超一切名言分别，故不能说它是有，也不能说它是无。其次，《不真空论》中以《放光般若经》所说"诸法假号不真"作依据，立"不真空"义。当时的佛教学者，对于般若性空的解释各出异义，纷纭不一。僧肇在这篇论文中归纳作"心无"、"即色"、"本无"三家，并且随加破斥，然后陈述他自己的不真空义。他以宇宙万法都属虚假，依因缘生，即是不真，也即是空。即不是真生；即非是有。但万事万象都已经呈现，也不能说是无。非有非无，所以称为不真空。但森然万象虽非真实，而由真体起用，即用即体，所以说"立处即真也"。《物不迁论》中更从即动即静来论证体用一如的道理。论文首先引用《放光般若经》所说"法无去来、无动转者"而解释说并非舍动而另求静，而是求静于动，虽静而不离动。由动静的未始不同，而知宇宙万法的不迁徙变易。又说：一般人所谓动，是因为从前的事物已经迁徙而去，而不静止，所以说动而非静。但从前的事物即停在从前，并不来到现在，所以论中说静而非动。如此今昔的事物不相往来，"若动而静，似去而留"；"言常而不住，称去而不迁"；从而"如来功流万世而常存，道通百劫而弥固。"意思就是说法身本体，无去无来，所以常恒不变。盖绝对的本体不可与相对的动静等现象截然划分，即动即静，也正是在辨明即体即用的道理。最后《般若无知论》中，依《放光般若经》所说："般若无所知、无所见"，而说有所知就有所不知，因为圣心无知，所以无所不知，不知之知才叫作一切知，所以圣人虚其心而实其照，"虚不失照，照不失虚"；"用即寂，寂即用"；这也是说明体用一如、动静相即，与缘生实相立处皆真的理论一贯，而贯串了他的般若、三论空的中道思想。

后世的三论宗人很推尊僧肇，常常把他和鸠摩罗什并称，有"什、肇山门"之语，以他的学说为三论宗的正系。

菩提达摩

菩提达摩(通称达摩),是中国禅宗的初祖。他生于南印度,婆罗门族,出家后倾心大乘佛法。梁普通年中(520-526,一说:南朝宋末),他自印度航海来到广州,从这里北行至魏,到处以禅法教人。据说他在洛阳看见永宁寺宝塔建筑的精美,自言年已一百五十岁,历游各国都不曾见过,于是“口唱南无,合掌连日”(《洛阳伽蓝记》卷一)。

达摩抵魏,游嵩山少林寺,在那里独自修习禅定,时人称他为壁观婆罗门。有道育、慧可二沙门礼见达摩并亲近和供养四、五年。达摩感觉他们真诚,传授以衣法。又把四卷《楞伽经》授与慧可说:我看中国人的根器于此经最为相宜,你能依此而行,即能出离世间。

随着禅宗在中国的发展,达摩逐渐成为传说式的人物。首先是传说达摩到金陵(今南京)时和梁武帝的问答。梁武帝是笃信佛教的帝王,他即位以后建寺、写经、度僧、造象甚多,他很自负地询问达摩:“我做了这些事有多少功德?”达摩却说:“无功德”。武帝又问:“何以无功德?”达摩说:“此是有为之事,不是实在的功德。”武帝不能理解,达摩即渡江入魏。记载这个传说的最古文献是敦煌出土的佚名《历代法宝记》(774年间撰)和唐宗密《圆觉经大疏钞》卷三之上。后来禅宗著名的《碧岩录》把它作为第一则“颂古”流传。以后,它便成为禅门众所周知的公案了。

达摩晚年的事迹,各传都未明确记载。后人传说他遇毒而逝,葬于熊耳山(今河南宜阳县),但又传魏使宋云自西域回国时遇达摩于葱岭。达摩手携只履翩翩独逝。所以又有“只履西归”的传说。

达摩的禅法,据敦煌出土资料,古来作为达摩学说而传的许多著述之中,只有“二入四行说”似乎是达摩真正思想所在。唐净觉《楞伽师资记》的《达摩传》中有“略辨大乘入道四行”,由达摩弟子昙林记录而传出。据昙林的序文说,他把达摩的言行集成一卷,名为《达摩论》;而达摩为坐禅众《释楞伽要义》一卷,亦名为《达摩论》。这两卷论文理圆净,当时流行很广。

现在一般作为达摩学说的有《少室六门集》上下二卷,即:《心经颂》、《破相论》(一名《观心论》)、《二种入》、《安心法门》、《悟性论》、《血脉论》六种。还有敦煌出土的《达摩和尚绝观论》、《释菩提达摩无心论》、《南天竺菩提达摩禅师观门》(一名《大乘法论》)等,以及朝鲜梵鱼寺所刻《禅门撮要》上下二卷,日本铃木大拙校刊《少室逸书》所收关于达摩诸论文。这些著述内容大致都差不多。

达摩“二入四行”的禅法,是以“壁观”法门为中心。唐宗密《禅源诸诠集都序》卷上之二载:“达摩以壁观教人安心云,外止诸缘,内心无喘,心如墙壁,可以入道,岂不正是坐禅之法?”所谓二入是“理入”和“行入”,理入是属于教的理论思考,行入是属于实践,即禅法的理论和实践相结合的教义。

理入和行入的名称,见于北凉所译《金刚三昧经入实际品》第五。但《金刚三昧经》说的理入是“觉观”,而“壁观”是达摩传出的独特禅法。道宣在《续高僧传》卷二十《习禅篇》末对达摩禅法的评价说:“大乘壁观,功业最高,在世学流,归仰如市。”

壁观禅法的特点在于“藉教悟宗”,即启发信仰时不离圣教的标准,构成信仰以后教人“不随于文教”,即不再凭藉言教的意思。二入之中以理入为主,行入为助。

后世佛教徒以“教外别传、不立文字”为达摩禅法的标志,因它直以究明佛心为参禅的最后目的,所以又称禅宗为“佛心宗”。又有人因达摩专以《楞伽经》授人以为参禅印证,因而称它为“楞伽宗”。

达摩的师承已无可考,后人为追溯传统

遂有种种说法。《楞伽师资记》推求那跋陀罗为初祖，菩提达摩为二世，下以神秀为七世。神会坚持南宗为正统，肯定达摩为中国禅宗初祖，主张自达摩——慧可——僧璨——道信——弘忍——慧能六代是一脉相承的。吉迦夜、昙曜译《付法藏因缘传》等又有西天世系的说法。唐智炬《宝林传》(成于801年)以印度自迦叶传至狮子比丘为二十四世，继以婆舍斯多、不如蜜多、般若多罗至菩提达摩为二十八世。此说为五代南唐泉州静、筠二师所集《祖堂集》(成于952年)、永明延寿《宗镜录》(成于957年)所继承，又为宋道原《景德传灯录》(成于1004年)和契嵩《传法正宗记》成于1061年)所依用，后来即成为禅宗的正统说。

达摩的弟子有慧可、道育、僧(一作"道")副和昙林等。"慧可"另见本书专条。

道育，一作慧育，他和慧可一同亲事达摩四、五年，是达摩最初及门弟子之一。他从达摩学了禅法，专重个人内心修持而少对人讲说。他的事迹已不明，只有《景德传灯录》卷三等记达摩临终时自许慧可得髓、道育得骨、尼总持得肉、道副(即僧副)得皮的传说，可以想见其禅学程度之一斑。

僧副，俗姓王，太原祁县人，是达摩剃度的弟子。南齐建武(494－497)年间住钟山(今南京)定林下寺。他忻慕岷岭峨眉的胜景，趁萧渊藻出镇蜀部(今四川)时随从入蜀，因而使禅法流行四川。后来又回金陵(今南京)，普通五年(524)寂于金陵开善寺，年六十一岁。

昙林自称是达摩的弟子，曾记录过达摩的"二入四行说"。《慧可传》中称他为林法师。北魏永平元年至东魏武定元年(508－543)之间，他在洛阳和邺都参与译经事业，在菩提流支、佛陀扇多、瞿昙般若流支、毗目智仙等译场任笔受，是当时参加译经的重要人物。他博学善讲，在邺都常讲《胜鬘经》。周武灭法期间，他与慧可共同护持经典，被斫掉一臂，人称"无臂林"。昙林早年虽曾亲近达摩，但他以禅法与义学并重，因此后世所传达摩临终对在侧弟子们分别印可得皮、肉、骨、髓的说法，没有提及昙林。昙林在传承达摩禅法上所记的《略辨大乘入道四行观)》于中国禅学史上留下了不朽的业迹。

真　谛

真谛(梵名波罗木陀)，西印度优禅尼婆罗门族，原名拘那罗陀(华言亲依)。少时博访众师，学通内外，尤精于大乘之说。他以弘道为怀，泛海南游，止于扶南国。梁武帝大同年间(535－545)，派直后(官名)张汜送扶南国的使者返国，访求名德和大乘诸论、《杂华》等经。彼国乃请真谛来华，谛欣然同意，带着经论梵本二百四十夹，于中大同元年(546)八月到达南海郡(今广东省南部)，当时他已年垂五十了。随即北上，沿途停留，至太清二年(548)八月才到建业，武帝深加敬礼，使住宝云殿。方将从事翻译，即发生侯景之乱，不果所愿，乃往东行。太清四年(550)他到了富春(今浙江省富阳县)，县令陆元哲迎住私宅，为招集沙门宝琼等二十余人，布置译场，请他翻译。是年十月起，始译《十七地论》、《中论》等，不久因世乱中止。大宝三年(552)，他应侯景之请回到建业，住于台城，不久侯景兵败东遁，梁元帝即位，改元承圣，建业地方秩序逐渐恢复，他迁住正观寺，和愿禅师等二十余人，翻译《金光明经》。其后，从承圣三年到敬帝绍泰三年(554－557)，他历住豫章(今江西省南昌)宝田寺，新吴(今江西省奉新县)美业寺，始兴(今广东省曲江县)建兴寺，还到过南康(今江西省赣县西南)。陈武帝永定二年(558)，他再到豫章，住栖隐寺，又转往晋安(今福建省晋江县)住佛力寺。在这一时期内，他转徙各地，生活极不安定，但仍随方翻译讲习，未尝中止。虽年已六十，仍与前梁法

侣僧宗、法准、法忍等重新核定所翻诸经论。逾二载，于文帝天嘉二年(561)，从晋安搭乘小舶到了梁安郡(今广东省惠阳一带)，住建造寺译讲《解节经》等。三年(562)九月，译事告一段落，遂泛海西行，拟还本国，不料风向转变，十二月间又飘回广州。刺史欧阳頠请他为菩萨戒师，迎住制旨寺。天嘉四年(563)，他应慧恺、欧阳頠等之请，译讲《大乘唯识论》(即《唯识二十论》)和《摄大乘论》等。五年(564)又译讲《俱舍论》。天康元年(566)二月他应慧恺、僧忍之请，于显明寺重治《俱舍论》译文，再一次阐讲论义。光大元年(567)，重治《俱舍论》完毕，又为僧宗、法准等再讲《摄大乘论》一遍。二年(568)；在南海郡应法泰之请，译讲《律二十二明了论》。是时慧恺在智慧寺代真谛为僧宗、道尼、智敫等同门二十余人及其他学士七十余人讲《俱舍论》。六月间，真谛有厌世之意，往南海北山将欲自尽，慧恺追至挽留，道俗和刺史欧阳颇等跟着都来劝阻，他还居王园寺。八月，慧恺讲《俱舍》未及半部而病卒，真谛为之大恸，惟恐《摄论》和《俱舍》从此无人弘传，特地邀集道尼、智敫等十二人，勉励他们誓弘二论，勿令断绝。他并接着讲《俱舍论》，讲到第五《惑品》，亦因病中止。宣帝太建元年(569)正月十一日人寂 。弟子法海收集他的文稿，编为部轴。真谛平时生活严肃，在广州时常别居水洲，衣食之奉，节俭知足。弟子等受他的熏陶，也都勤奋禀学，晨夕不懈，形成一种刻苦笃实的学风。及真谛殁后，弟子们分归各地，弘传其学，因而形成摄论师学派。

真谛在华期间，虽因世乱，不遑宁处，但他随方译出经典部卷之多，仍为同时诸译师所不及。他所译经论及讲述疏记，据《历代三宝记》所载共四十八部、二百三十二卷(内有重出和他家混入的)，《开元录》刊定其译籍为三十八部、一百一十八卷。

从真谛所译经论的内容来看，他所弘扬的主要是瑜伽学系无著、世亲之学。象《决定藏论》，即是《瑜伽师地论·抉择分》的一部分，《三无性论》相当于《显扬圣教论》的《成无性品》，《解节经》勘同《解深密经》的序和《胜义谛相》二品，《转识论》相当于《唯识三十论》，《唯识论》(唐译作《唯识二十论》)、《中边分别论》、《摄大乘论》等一系列的瑜伽学系主要经论，他都已译出。中土瑜伽学系的规模，可以说是由他开创的。他学说所宗，特别重视《摄大乘》和《阿毗达磨俱舍》二论。他译讲这二部论时，已年近七十，而且是他觉得在中土道缺情离，不副所怀，一再决心西归都未得遂之后，才应道俗恳请而翻出的；他又仔细地治定译文，反复讲解，并特嘱弟子道尼等立誓弘传，可见他的恳挚之忱和郑重其事的态度。这两部论在印度佛学史上，都是划时代的名著，组织严密，义理丰富，可以说是其以前大小乘各种学说的总结。他重视两书，显示他对于整个佛学体系的理解和弘法重点之所在。

真谛生于西印优禅尼国，和西印著名的佛教义学中心地伐腊毗相近，伐腊毗是当时正量部的根据地，由此可以推想他初期承学的当与正量部有关。在他的译籍中，最后所译的《律二十二明了论》，就是以二十二个提纲颂文来解释正量部律相要义的论书。如以《明了论》和东晋孝武帝太元六年(381)来华的竺昙无兰所译的《离欲优婆塞夷具行二十二戒文》，以及刘宋文帝元嘉八处(431)由南海闍婆(今南洋爪哇)来华的求那跋摩所译的《优婆塞二十二戒》一起考察，可以见到正量部和其他教团不同的新的实践条规在各处扩充教势的一斑。又在真谛所译的《部执异论》上，也见到正量部见解的混入，如《论》中述可住子部(即犊子部，正量部从此派生)根本教义处，就有不见于其他汉、藏译本的“三种假”、“一切众生有二种失”等十余条执义。从这些地方，都看出真谛曾受过正量部教养的色彩。此外，他还译出《婆薮槃豆传》一卷，《翻外国语》(一名《杂事》，已佚)七卷，僧佉外

道《金七十论》二卷，对于当时佛学界，都是很有意义的介绍。至于旧传真谛曾译《大乘起信论》二卷，此盖出于后人的伪托。在真谛殁后仅仅二十五年撰成的隋法经等《众经目录》，即说“勘《真谛录》无此论”，而列之于疑惑部。此书不但文献无征，而且所表现的思想体系，亦与真谛学说厘然有别，故不能作为真谛译籍看待。

真谛的翻译，大都保存了原本的面目。文字虽然有些艰涩，或杂入他自己的解释，但从其师承来说，大体是正确的。后来玄奘门下对其译文批判未免有过分之处。又真谛传译主要经论大都经过讲解。弟子们记述师义，通称疏、释，亦称注记或本记。综计属于撰述者达二十余部，可见他不仅是著名的翻译家，而且是极渊博的义学大师。这些疏记上保留了大量印度解释经论的传统学说及有关文献，是有价值的研究资料，可惜都散失不传，仅可于后人著述称引文中略见一斑而已。此外，真谛还撰有《佛性义》三卷、《禅定义》一卷、《众经通序》二卷，大都同样由弟子们辑述而成。

参加真谛译场的人，最初有沙门宝琼、愿禅师等，继有沙门慧宝担任传语，居士萧桀担任笔受。六十岁以后，真谛已渐善解华言，不须传译，当时担任笔受的有僧宗、法虔、慧恺和法泰。至于他晚年的译事，则和慧恺合作最为密切。相传真谛所带梵本达二百四十夹，其中《华严》、《涅槃》、《金光明》三经存于建业，其余梵本都在广州制旨、王园二寺。译出经论仅占其中一小部分，而部卷已甚可观。他遭时多难，又缺乏得力的助手，以致未获大量译本。

真谛门下，以僧宗、法准、慧恺、慧旷、法泰、道尼、智敫及居士曹毗等为最著名。特别是慧恺助师译《摄大乘》、《俱舍》二论，建议重治《俱舍》译文，并记录口义，最著功绩。真谛尝有相见恨晚之叹。现存他所撰《摄大乘论释序》、《俱舍释论序》、《唯识论后记》及《律二十二明了论》的《后记》四篇，为仅存的成于真谛生前的可靠史料。

真谛所传之学，在梁、陈二代并不显著，殁后由于诸弟子返还各地传播，从广州延至闽、越，渐及九江、建业等处。到了隋初，靖嵩传法泰之学北上彭城，道尼从九江应召入长安，其学遂传于北土。当时北方著名地论学者昙迁，获读新译《摄论》，备极推崇，及应召入长安，刱讲《摄论》，请从受业者竟达千数。名僧慧休(玄奘曾从受学)，以及北地《摄论》学者道英、道哲、静琳、玄琬等，都出其门下。当时长安名德慧远，亦敬礼听受，其弟子净辩、净业、辨相等都相从研习《摄论》。而靖嵩的弟子智凝，讲《摄论》于蜀地，传播的区域益见扩大，瑜伽系无著、世亲的《摄论》之学，至是遂遍及各地。它和流行北地的地论师学系并传，各尊所闻，莫衷一是。终于导致唐初玄奘之西游求法，解决疑难，而其结果乃有完备的新译瑜伽学说，其影响可谓深远了。

智 顗

智顗，世称智者大师，是中国天台宗的开宗祖师。俗姓陈，家居荆州华容(今湖南华容县)，父亲是梁朝的官吏。十七岁时，值梁末兵乱，家庭分散，流离颠沛，遂在荆州长沙寺佛像前发愿为僧。次年，依湘州(今湖南长沙市)果愿寺法绪出空，授以十戒；叫他去慧旷律师处学律，二十岁受具足戒。这时他已精研律学，深好禅观。陈文帝天嘉元年(560)听说慧思禅师从北方南下，居于光州(今河南光山县)大苏山，他就前往请益。慧思为他演说四安乐行，他日夜勤习，造诣甚深。

陈光大元年(567)慧思临去南岳时，嘱他往金陵(今南京)传弘禅法，他就和法喜等二十七人一同东下，到达陈都讲禅。过了两年(569)，受请主瓦官寺开讲《法华经》题，树立新的宗义，判释经教，奠定了一宗教观的基

础。

智𫖮住瓦官寺前后八年,除讲上述《经》题而外,还讲《大智度论》和《次第禅门》(即《释禅波罗蜜次第法门》),写出《六妙法门》等。陈太建七年(575)离开金陵,初入天台山,于北面山峰,创立伽蓝,栽植松栗,引入流泉。又往寺北的华顶峰,行头陀行,昼夜禅观。

陈至德三年((585)三月,智𫖮再到金陵,住灵曜寺。陈少主请于太极殿讲《大智度论》题,又讲《仁王般若经》题,慧晅、慧旷、慧辩等名僧都奉命参加讨论。后移居光宅寺,讲《法华经》。弟子灌顶随听随记,录成《法华文句》。此后智𫖮所讲经义,多由灌顶笔录成书。陈亡,智𫖮上庐山留居。

隋开皇十一年(591),晋王杨广为扬州总管,遣使到庐山坚请智𫖮往扬州传戒,他即前去为杨广授菩萨戒,受到"智者"的称号。次年(592)他回到故乡荆州,于当阳县玉泉山创立玉泉寺。此后两年(593-594)在寺讲《法华经玄义》和《摩诃止观》。

开皇十五年(595)春,智𫖮又从杨广之请,再到扬州,撰《净名经疏》,九月,辞归天台,重整山寺,习静林泉,这时他已五十八岁了。以后两年(597),会稽嘉祥寺沙门吉藏,曾奉书天台邀请他到嘉祥寺讲《法华经》,他因病未允前往。过了些时,他在病中对弟子们口授《观心论》。十月,杨广遣使入山迎请,他仍勉强出山,走到石城,疾亟不能前进,不久入寂,世寿六十岁,僧腊四十。

智𫖮生平造寺三十六所,入灭后,晋王依照他的遗愿在天台山另行创建佛刹,后于大业元年(605)题名为国清寺。

智𫖮弘法三十余年,其著作小部分是亲自撰写的,大部分由弟子灌顶随听随录整理成书。现存有《法华经玄义》二十卷、《法华经文句》二十卷、《观音玄义》二卷、《观音义疏》二卷、《金光明经玄义》二卷、《金光明经文句》六卷、《维摩经玄疏》六卷、《维摩经疏》(前二十五卷亲撰,后三卷灌顶续补)二十八卷、《维摩经略疏》(唐湛然略)十卷、《四教义》十二卷、《三观义》(由《净名玄义》分出)二卷、智𫖮前出《净名玄义》十卷(后为晋王杨广著疏,并别制《玄疏》。因将前出《玄义》分为三部,即《四教义》六卷、《四悉檀义》二卷、《三观义》二卷)、《请观音经疏》一卷、《观无量寿佛经疏》一卷、《阿弥陀经义记》一卷、《仁王护国般若经疏》五卷、《金刚般若经疏》一卷、《菩萨戒义疏》二卷、《摩诃止观》(初名《圆顿止观》)二十卷、《释禅波罗蜜次第法门》十卷、《六妙法门》(一名《不定止观》)一卷、《小止观》(一名《修习止观坐禅法要》)一卷、《四念处》四卷、《五方便念佛门》一卷、《禅门口诀》一卷、《禅门章》一卷、《禅门要略》一卷、《观心论》一卷、《观心诵经法》一卷、《观心食法》一卷、《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》一卷、《方等三昧行法》一卷、《法华三昧忏仪》一卷、《请观音忏法》(载《国清百录》卷一)一卷、《金光明忏法》(载《国清百录》卷一)一卷、《天台智者大师发愿文》一卷、《普贤菩萨发愿文》一卷。此外,他的著述还有《大智度论疏》二十卷、《弥勒成佛经疏》五卷等,现有散佚。又《净土十疑论》一卷,有说是后人托名伪撰。

智𫖮的著述,建立了天台一宗的解行规范,其中主要的是《法华经玄义》、《法华经文句》、《摩诃止观》,世称为天台三大部;又《观音玄义》、《观音义疏》、《金光明经玄义》、《金光明经文句》、《观无量寿佛经疏》,称为天台五小部。他的特点在于教观双运,解行并重。在发挥《法华经》的要旨方面,他以化仪四教和化法四教判释释迦一代时教。用五重玄义解释经题,述为《法华玄义》;以四释(一,因缘释;二,约教释;三,本迹释;四,观心释)诠经的文句,述为《法华文句》;以一心三观十乘观法开显圆顿止观法门,述为《摩诃止观》。他的学说,在中国佛教史上发生的影响很大(参照"天台宗"专条)。

吉　藏

吉藏，是中国隋代三论宗的集大成者。他俗姓安，本西域安息人，先世避仇移居南海，住在交广（今越南、广西）一带，后迁居金陵而生吉藏。幼年时，父亲带他去见真谛，真谛为他取名吉藏。吉藏的上辈本奉佛教，他的父亲后来出家名道谅。吉藏七岁时（一说十三岁）即从法朗出家，学习经论，十四岁时从法朗受学《百论》，十九岁时开始为众复述，受到大众的称誉。

吉藏受戒以后，学解更进，声望日高。陈桂阳王（伯谋）钦慕他的学问，对他特加尊敬。陈末，隋兵进攻建康，社会极为混乱。吉藏和一些同学前往各寺，搜集佛教文疏，藏于三间堂内，到战事停止后加以整理。他涉猎典籍非常广泛，后来他的著述注引的赅博，就是得力于此。隋朝平定江浙地方以后，吉藏遂移住会稽秦望山嘉祥寺。他在这里弘传佛法，从他受学者多至千余人。后来学者即因他所住的寺号称他为嘉祥大师。

吉藏在会稽嘉祥寺时，曾开讲《法华经》并自著章疏。及智𫖮再归天台，他即于开皇十七年（597）八月廿一日与禅众百余人致书请智𫖮开讲《法华》，智𫖮因病未赴不久即圆寂。因从智𫖮弟子灌顶听天台宗义（《续高僧传》卷十九《灌顶传》）。

隋开皇最后几年（581－600），晋王杨广（即隋炀帝）总管扬州，在扬州建置四个道场，延请佛教知名学者入住。吉藏以盛名被延入慧日道场，受到特殊礼遇。开皇十九年（599），杨广自扬州赴长安，邀吉藏同行，到长安后被安置于日严寺，即埋头整理《维摩经》的著述。他的《净名玄论》，就是这个时期的作品（见《净名玄论》）。隋炀帝的次子齐王杨暕，早闻吉藏盛名，于大业五年（609）请他莅临私第，邀集长安名士六十余人举行辩论会，并推吉藏为论主。当时有僧粲和他对论，往复四十余番，结果吉藏获胜。这时他已经六十一岁了。

隋朝亡后，唐高祖李渊初到长安，召集佛教知名人物在虔化门下接见。吉藏被推为代表往见。武德初年（618），唐朝设置十大德管理佛教事务，吉藏被选为十人之一。他在长安先住实际寺和定水寺，后来齐王李元吉（唐太宗之弟）请他住延兴寺。武德六年（623）五月得病逝世，世寿七十五。临终还写了一篇《死不怖论》，葬于终南山至相寺的北岩（《续高僧传》卷十一本传）。

吉藏的学说渊源于摄山学系。摄山自梁僧朗、陈僧诠相继，成为江南三论宗的发祥地。僧诠门下最杰出的有兴皇寺法朗、摄山栖霞寺慧布、长干寺慧辩和禅众寺慧勇，尤以法朗为最著名。僧诠在摄山弘布三论及《摩诃般若经》，到了兴皇法朗始兼讲《涅槃经》（吉藏《涅槃经游意》）。吉藏从法朗受业，后来也广弘这些经论，其学部授受的渊源是可以想见的。

吉藏一生的学说有三变，最初宗承他的本师法朗的学说，深究三论和《涅槃》；继而摄取天台宗的《法华玄义》；最后倾其全力于三论的阐扬，著有《三论玄义》，树立了自己的宗要。在他以前的所谓“古三论”，有罗什门下僧肇、道融的“关内义”（或称“关河旧说”），有僧朗、僧诠、法朗三世相承的“山门义”，到了吉藏始集三论教义的大成，因此他的三论学说被称为“新三论”。

吉藏博学多识，历受陈、隋、唐三代王室的尊崇，不免恃才傲物；加以生活不拘细节，时或招受人们的非难。他在学问上虽有成就，并不善于处众。所以道宣对他的评价是：“纵达论宗，颇怀简略，御众之德，非其所长。”

吉藏弘法五十余年，造就弟子很多。见于史传记载的有慧远、智拔、智凯（同名的两人）、智命、硕法师、慧灌等。慧远晚年住兰田

悟真寺,盛行讲说。智拔,襄阳人,初为智润的弟子,后来京师从吉藏研究《法华》,深得吉藏的器重(《续僧传》卷十四本传)。智凯,丹阳人,因闻吉藏讲《法华·火宅品》而出家,发色较黑,被称为乌凯,随吉藏到会稽嘉祥寺,是吉藏门下的俊才(《续僧传》卷十四本传)。另一智凯是扬都人,闻吉藏在会稽传播佛法,即弃俗从他出家,并受学三论。后随吉藏入京,专攻子史,曾在内殿佛道辩论时折服了道士张鼎,是一个长于辩论的僧人(《续僧传》卷三十本传)。智命,荥阳(今河南)人,初从吉藏听三论和《法华》,发生了信仰。后来夫妇同时出家,不久因事被杀(《续僧传》卷二十七本传)。硕法师从吉藏受学,曾著有《中论疏》十二卷。慧灌,高丽国人,曾入隋至会稽嘉祥寺从吉藏研究三论,后入日本传弘三论,被称为日本三论宗的初祖(日本师錬《元亨释书》卷一本传)。

吉藏生平,曾讲三论、《法华》、《大品》、《智论》、《华严》、《维摩》等经论多遍,并各著注疏行世。他的著述共计四十余种,其中有的已经散失,有的真伪尚未决定,现存的尚有二十六部。其名如次:《华严经游意》一卷、《净名玄论》八卷、《维摩经游意》(即"维摩经义疏"卷首玄义)一卷、《维摩经义疏》六卷、《维摩经略疏》五卷、《胜鬘经宝窟》六卷、《金光明经疏》一卷、《无量寿经疏》一卷、《观无量寿经义疏》一卷、《弥勒经游意》一卷、《大品经游意》一卷、《大品经义疏》十卷(卷二阙)、《金刚经义疏》四卷、《仁王经疏》六卷、《法华经玄论》十卷、《法华经游意》一卷、《法华经义疏》十二卷、《法华经统略》六卷、《涅槃经游意》一卷、《三论玄义》一卷、《中观论疏》十卷、《百论疏》三卷、《十二门论疏》三卷、《法华论疏》三卷、《二谛章》三卷、《大乘玄论》五卷。

吉藏的著述,自隋唐以来并陆续流入朝鲜和日本,曾被广泛研究和翻译刻版,因而有所影响。

法　顺

法顺,俗姓杜,一称杜顺,雍州万年县(今陕西长安县)人,生于陈武帝永定元年(557)。十八岁出家,从因圣寺僧珍禅师(又称魏禅师),受持定业。后来在庆州、清河、骊山、三原、武功等地说教,所说直显正理,删去浮词。当时盛传他有种种神异的事迹,所以《续高僧传》(卷二十五)把他的传记编在《感通类》,并且说唐太宗仰慕他的神德,引入内禁,隆礼崇敬。《佛祖统纪》卷二十九、三十,载有唐太宗和他的问答,并说唐太宗称他为"帝心",后世遂有帝心尊者之称。他曾游历四方,劝人念阿弥陀佛,著有赞咏净土的《五悔文》。他的门弟子有达法师、智俨、樊玄智、动意等,其中以智俨为特出。据《华严经传记》卷三说法顺于隋炀帝大业九年(613),即智俨十二岁时,向智俨的父母乞智俨为弟子,即交付高足弟子达法师教诲。《华严经传记》卷四又说有居士樊玄智,泾州人,年十六,舍家来从法顺修行,即令以读诵《华严经》为业,并劝他依经修普贤行愿。法顺于唐太宗贞观十四年(640)在南郊义善寺圆寂,时年八十四岁,葬于樊川的北原。

世称法顺为华严宗初祖,其说始于圭峰宗密。《续高僧传·法顺传》虽然没有任何关于法顺弘传《华严》的记载,但在传末说智俨经常讲说《华严》和《摄论》之后,紧接着说是"斯尘不绝矣",可知杜顺、智俨之间是有华严传承关系的。又《华严经传记》说法顺令樊玄智读诵《华严》,又劝他修普贤行,也可见法顺确是倡导《华严》学说的。

法顺的著述,相传有《华严法界观门》、《华严五教止观》各一卷。《法界观》的全文,又见于法藏所撰《华严发菩提心章》,因此有人疑心不是杜顺的著作,但澄观对它有注解,题作"终南山释法顺俗姓杜氏"撰,并作《华严

法界玄镜》以阐明它。《五教止观》也题作“京终南山文殊化身杜顺说”，卷末还载明是“华严杜顺和上略出记”，但全文大部分见于法藏的《华严游心法界记》中，这《游心法界记》或者是根据《五教止观》所作。但是《五教止观》中，出现了好些后来玄奘所用的译语，又提到后来的佛授记寺，于是发生了是不是杜顺所说的问题，为学者所聚讼，悬而未决。还有法藏的《妄尽还源观》，孤山智圆也说它是法顺所撰，到了晋水净源才断定是法藏所著（见《妄尽还源观》卷末净源按语）。又智俨所撰的《华严一乘十玄门》，也题作“承杜顺和尚说”，假如这是事实，也可以证明杜顺和智俨《华严》传承的关系。此外法顺的著作相传还有《十门实相观》和《会诸宗别见颂》各一卷。

道　宣

道宣，原籍吴兴（今浙江湖州市）人（一说丹徒人），俗姓钱，父在陈时曾任吏部尚书，母姚氏。自幼受到家庭教育，九岁便能作赋。因隋朝大兴佛教，他十岁时，便舍家从长安日严寺慧頵受业，第二年就在日严道场落发。二十岁时，到大禅定寺依智首受具足戒。二十一岁就在智首门下听受律学。智首是当时新兴的律学大家，“钞疏山积，学徒云涌”，长安独步三十余年。兼弘《地论》和《四分》的灵裕，以及先在关中弘阐《四分律》的洪遵，都率众预其法筵，听受讲习。道宣在智首门下受教奠定了一生的律学基础。

道宣在受慧頵和智首的教导以外，还经常跋涉山川去到四方广泛参学，自称“居无常师，追千里如咫尺；唯法是务，跨关河如一苇；周游晋魏，披阅累于初闻；顾步江淮，缘构彰于道听。遂以立年（三十岁）方寻铅墨，律仪博要；行事谋猷，图传显于时心，钞疏开于有识；或注或解，引用寄于前经，时抑时扬，专门在于成务”（见《关中创立戒坛图经序》）。说明他在三十岁以前是用咨广学，三十岁以后便从事于各项著述。

武德七年（624）。长安日严寺废毁，道宣随慧頵往新造崇义寺。同年他又往终南山，栖居于仿掌谷修习定慧，时有清泉涌出，因称为白泉寺。他在山整修十余年来的律学心得，于武德九年（626），撰成《四分律删繁补阙行事钞》三卷（今作十二卷），阐发了他为律学开宗的见解。贞观元年（627），撰制《四分律拾毗尼义钞》三卷（今作六卷）。四年（630）出外到诸方参学，广求诸律异传，曾到魏郡访问名德法励律师，请决疑滞（见《量处轻重仪序》）。九年（635）入沁部棉上（今山西沁县绵上镇）山中撰《四分律删补随机羯磨》一卷、《疏》二卷，随后又撰《四分律比丘含注戒本》一卷、《疏》三卷。十一年（637）在隰州益词谷撰《量处轻重仪》（一作《释门亡物轻重仪》）二卷、《尼注戒本》一卷。十六年（642）仍入终南山居丰德寺，至十九年（645）撰成《比丘尼钞》三卷（今作六卷）。时玄奘三藏已由西域归国，他于同年六月被征召到长安弘福寺译场任缀文大德，参与译事。翌年（646）又返终南山，在丰备寺将所撰《羯磨》一卷增广为二卷，又将《疏》二卷增广为四卷（今作八卷），永徽二年（651）九月又增订《含注戒本》并《疏》。于是他所开启的南山宗义的五大部疏钞至此完备。至显庆二年（656）又撰成《释门章服仪》一卷。三年（657）六月，他奉敕为唐京新建的西明寺上座，同年七月迎请玄奘入寺译经，他也参加译业。龙朔元年（661）又撰《释门归敬仪》一卷。乾封二年（667）二月，他在终南山麓清宫精舍创立戒坛，依他所制的仪规为诸州沙门二十余人传授具戒。同年他撰有《关中创立戒坛图经》一卷，《律相感通传》一卷。此外他还撰有《释门正行忏悔仪》二卷、《教诫新学比丘行护律仪》一卷、《净心诫观法》二卷等。

道宣在佛教上的主要成就，即在于他对《四分律》的开宗弘化，以及综括诸部会通小

大的创见。他对于律学的整理，如他所撰《四分律删繁补阙行事钞》和《四分律删补随机羯磨》两书就可以顾名思义。所谓“补阙”就是以其他部的文补充《四分》的阙义；所谓“随机”即是以《四分律》顺中土大乘的机缘。如他在《行事钞》(卷上一)中说：所以随其乐欲，成立己宗。竞采大众之文，用集一家之典。故有轻重异势，持犯分涂，有无递出，废兴互显，今立《四分》为本，若行事之时必须用诸部者不可不用。又说：“世中持律略有六焉：一、唯执《四分》一部，不用外宗；二、当部缺文，取外引用；三、当宗有义，文非明了；四、此部文义具明，而是异宗所废；五、兼取五藏，通会律宗；六、终穷所归大乘之极。……此《钞》所宗，意存第三、第六，余亦参取得失随机知时故也。”这说明他以《四分》为本，并对《四分》有义无文的地方参取诸部律，而最后以大乘为归极。同时他所撰的律学著述，则自称是“包异部诚文，括众经随说，及西土圣贤所遗，此方先德文纪，搜驳同异，并皆穷核；长见必录，以辅博知，滥述必剪，用成通意”的。道宣这一综揽诸说成一家言的学风，曾受到当时佛教界的广泛推重。但同时也有少数学者不同意他的见解，如东塔怀素批评说：“题云《删补随机羯磨》，斯有近弃自部之正文，远取他宗之旁义，教门既其杂乱，事指屡有乖违”(怀素《僧羯磨序》)。这是代表另一部分学人认为道宣的著述是淆乱了《四分律》的本质而有所指摘的意见。虽然如此，道宣的学说在当时已风靡全佛教界，乃至从那时以来的中土律学家，差不多都以他的著述为圭臬；对于《行事钞》的解记之作，在唐宋两代就已多至六十多家。其影响之大可以想见。道宣以《四分律》会归大乘的主要论据，即为心识戒体说。他认为“戒是警意之缘也，……欲了妄情，须知妄业，故作法受，还熏妄心，于本善识，成善种子，此戒体也。由有本种熏心，故力有常，能牵后习起功用故，于诸过境，能忆、能持、能防、随心动用还熏本识，如是辗转能净妄源”(见《四分律删补随机羯磨疏》卷三)。他这一圆教戒体说的提出，当是受自其时旧新两译大乘唯识学说的影响。至于他证明《四分律》能通于大乘，主要有五种理由：一、《四分律》中，沓婆得罗汉后，心念此身不坚固，即厌无学身，求菩萨法。二、戒本回向文：施一切众生，皆共成佛道，即是大乘的圆顿了义，不以其余二乘为归向处。三、律序一再说如是诸佛子，佛子亦如是和大乘《梵网》戒中所称佛子意义同样。四、《四分》舍堕求悔，先须舍财，如僧用不还，只犯突吉罗轻罪，和大乘戒以心意划分轻重相通。五、如《四分》小妄戒，解释见闻触知，说眼识能见、耳识能闻等，以识为了义，也和大乘义理相通。由此五义，即以《四分》会通大乘。

道宣以心识戒体为根据，因而对于佛说的一切教法判为三种，如《行事钞》说：“一者诸法性空无我，此理照心，名为小乘；二者诸法本相是空，惟情妄见，此理照用，属小菩萨；三者诸法外尘本无，实唯有识，此理深妙，惟意缘知，是大菩萨佛果证行”。此中第一种是小乘人行，观事生灭，是性空教；第二种小菩萨行，观事是空，是相空教；第三种大菩萨行，观事是心意言分别，是唯识圆教。他所阐述旨在第三。

道宣又将佛陀一切教授教诫分判为化行二教，如《行事钞》卷一说：“一谓化教，此则通于道俗，但泛明因果，识达邪正，科其行业，沈密而难知，显其来报，明了而易述。二谓行教，唯局于内众，定其取舍，立其纲致，显于持犯，决于疑滞。……谓内心违顺，托理为宗，则准化教；外用施为，必获身口，便依行教。”即以属于教理一方面的大小乘经论称为化教，以属于行持一方面的戒律典籍称为行教。这是他判别佛法的另一分类。

道宣基于以上理解，因而主张《四分》圆融三学，并以大乘三聚净戒为律学的归宿(见《删补随机羯磨疏》卷三)。这正合乎中土学人对大乘佛教的爱乐和机运，因而使他所倡

导的南山律学从那时以来即盛行流传。

道宣在佛教文史学上的贡献也很大。他于贞观十九年(645),撰成《续高僧传》三十卷。同年入弘福寺参加译经,兼考证西域方舆,于永徽元年(651)撰成《释迦方志》二卷。显庆五年(660)撰成《佛化东渐图赞》一卷(今佚)。其时佛道二教论诤甚炽,他于龙朔元年(661)撰成《集古今佛道论衡》三卷,麟德元年(664)又撰成一卷,合为四卷。同年又撰成《大唐内典录》十卷、《广弘明集》三十卷和《集神州三宝感通录》(一名《东夏三宝感通记》)三卷。又于麟德二年(665)撰成《释迦氏谱》(一名《释迦略谱》)一卷。此外还撰有《圣迹现在图赞》一卷(今佚)、《后集续高僧传》十卷(今佚、一说已羼入于现行的续高僧传内)、《法门文记》若干卷(今佚)等,可见他的致力范围极为广博。其中《续高僧传》、《释迦方志》、《集古今佛道论衡》、《大唐内典录》和《广弘明集》等,均为佛教文史上重要名著。唐智昇称他"外博九流,内精三学,戒香芬洁,定水澄奇,存护法城,著述无辍"(见《开元释教录》卷八),这是非常允当的。

道宣生平"三衣皆纻,一食唯菽,行则杖策,坐不倚床",他精持戒律的盛名并远传至西域。乾封二年(667)十月三日示寂,年七十二,僧腊五十二,窆于坛谷石室,建塔三所,唐高宗诏令天下寺院图写他的真容奉祀,名匠韩伯通并为塑像,以追念他的遗范。后人因他长时期居终南山,并在山树立了他的律学范畴,即称他所传弘的《四分律》学为南山宗,并称他为南山律师。

道宣门下有受法传教弟子千人,特出的有大慈(住西明寺,撰有《行事钞记》)、灵崿(住崇福寺,撰有《行事钞记》、文纲、名恪、周律师、秀律师等。其中文纲和文纲的弟子道岸,相继阐扬他的遗教弘化最盛,朝野崇奉,南山一宗风行更广。最后道岸还请得唐中宗墨敕,在江淮间推行南山律宗,使最后奉持《十诵》的东南一隅,也多改奉南山《四分律》。至今中国出家僧徒,还大多以他的《四分律》学为行持的楷模。

玄 奘

玄奘,俗姓陈,本名祎,河南洛州缑氏县(今河南省偃师县南境)人。他的曾祖、祖父都是官僚,到了他父亲陈惠,便潜心儒学不做官了。玄奘生于隋文帝开皇二十年(即公元600年。关于玄奘的生平,现存的《传》、《状》、《塔铭》等都没有记载,而关于他的年岁又有六十三、六十五、六十九诸说,推算不出确实生年来。今以重校内学院本《大慈恩寺三藏法师传》,暂定法师寿六十五岁)。少时因为家境困难,跟着他二兄长捷法师住在洛阳净土寺,学习佛经,十一岁(620)就熟习《法华》、《维摩》。十三岁时(622)洛阳度僧,破格入选。其后听景法师讲《涅槃》,从严法师学《摄论》,升座复述,分析详尽,博得大众的钦佩。隋炀帝大业末年,兵乱饥荒,玄奘和他的二兄前往长安后,得知当时名僧已多聚在蜀地,因又同往成都。在那里听宝暹讲《摄论》、道基讲《杂心》、惠振讲《八犍度论》三、五年间,究通诸部,声誉大著。唐高祖武德五年(622),玄奘在成都受具足戒。武德七年(624)离开成都,沿江东下参学。先到了荆州天皇寺。讲《摄论》、《杂心》,淮海一带的名僧闻风来聚。六十高龄的大德智琰也对他执礼甚恭。讲毕以后,继往赵州从道深学《成实》,又到扬州听惠休讲《杂心》、《摄论》。贞观元年(627),玄奘再到长安,从道岳、法常、僧辩、玄会诸师钻研《俱舍》、《摄论》、《涅槃》,他很快就穷尽各家学说,受到称赞,声誉满京师。仆射萧瑀,奏请令他住庄严寺。但是玄奘觉得多年来在各地讲筵所闻,异说不一,特别是当时流行的《摄论》、《地论》两家有关法相之说不能统一,很想得着总赅三乘学说的《瑜伽师地论》,以求会通一切(这一见解大概是受

了当时来华的波颇蜜多罗的启发而生），于是决心往印度求法。那时出国之禁很严，他正式表请赴印，未得许可，只好作种种准备等待着。贞观三年(629)，因北方连遭灾荒，朝廷准许道俗四出就食，他得便西行，到达兰州，应当地人士请求，讲《涅槃》、《摄论》和《般若经》。西域商侣有参加旁听的，回去以后，便将玄奘求法的事向各地宣传了。玄奘继而潜行到达瓜州，得胡人西槃陀导送，夜渡瓠𤫊河。从此孑身冒险，过了玉门关外五烽，度莫贺延沙碛，到达伊吾。高昌王麴文泰得知后，遣使迎往，敬礼备至，延留度过夏坐，并要久留在高昌，他坚决未允。当时西突厥叶护可汗势力遍及雪山以北各地，如去印度，须要取得他的协助，因而高昌王遣使陪送玄奘去叶护可汗衙所，时当贞观三年八月。玄奘离开高昌，过阿耆尼、屈支等国，越凌山到达素叶城，和叶护可汗相见，凭着可汗致所经诸国的信件和陪送的使者，很顺利的经过西域笎赤建等十国，越大雪山，直到邻接北印的迦毕试国。

他从此东行，进入北印度境，过滥波、健驮罗、乌仗那诸国。渡信度河，过呾叉始罗等国，至迦湿弥罗国，于此先后居停两年参学。随后至磔迦、至那仆底、阇烂那达、屈露多等国入中印度境。又经窣禄勤那国，渡阎牟那河至秣底补罗国。过婆罗吸摩补罗等国，至羯若鞠阇国。东南行渡殑伽河至逾陀国。更循殑伽河东下，拟赴阿耶穆佉国，于中途遇盗，几乎丧命。后又过阿耶穆佉等国至吠舍厘国，更南行至摩揭陀国，巡礼华氏城、伽耶等处圣迹，折向那烂陀寺。寺众千余人欢迎他到寺，参谒了戒贤。他离开高昌，进入印度国境以来，随处遇着高僧大德，就停留参学。广学《俱舍》、《顺正理》、《因明》、《声明》、《经百论》、《广百论》、《对法》、《显宗》、《理门》、《众事分毗婆沙》、《经部毗婆沙》、《萨婆多部辨真》、《发智》、《日胄毗婆沙论》等。如此且行且学，到达那烂陀时前后约四年，其时为贞观七年(633)。

玄奘到了那烂陀寺，被推为通三藏的十德之一，很受优遇。他请戒贤三藏讲《瑜伽论》，同听者数千人，历一年五个月讲毕，后复重听两遍。又听讲《顺正理》、《显扬》、《对法》各一遍，《因明》、《声明》、《集量》等论各二遍，《中论》、《百论》各三遍。《俱舍》、《婆沙》、《六足》等论，他先在诸国听过，至此更披寻决疑，兼学婆罗门《声明记论》。如是在寺学习，历时五年(贞观八至十二年，634－638)。

其后，玄奘为了更广泛的参学，便离开那烂陀寺南游，经伊烂那钵伐多国，从怛他揭多毱多和羼底僧诃两师学《毗婆沙》、《顺正理》等论。过瞻波等国入东印度境，经羯罗拿苏伐剌那等国，折西北行至中印南憍萨罗国，停一个多月，从善解因明的婆罗门学《集量论》。从此南行入南印度境，过案达罗国至驮那羯磔迦国，停数月从苏部底和苏利耶两僧学《大众部根本阿毗达摩》等论，他们亦从法师学大乘诸论。过珠利耶国至达罗毗荼国，于建志城逢僧伽罗国大德觉自在云和无畏牙，就问《瑜伽要文》及僧伽罗国佛教情况。过那建补罗等国，出伐腊毗国入西印度境，西至狼揭罗国。从此折回，过臂多势罗等国，渡信度河，至北印钵伐多国，于此停两年，学《正量部根本阿毗达摩》及《摄正法》、《成实》等论。从此东南行，仍还那烂陀寺。又到寺西低罗择迦寺，从般若跋陀罗就萨婆多部三藏及《声明》、《因明》等论咨决所疑。往杖林山，从胜军居士学《唯识抉择》、《意义理》、《成无畏》、《不住涅槃》、《十二因缘》、《庄严经》等论，及问《瑜伽》、《因明》等疑，首尾历时两年。这样在各地游历参学凡经四年(贞观十二至十六年，639－642)。回那烂陀寺后，应戒贤三藏之嘱，为寺众讲《摄论》、《唯识抉择论》，并沟通了当时大乘学说中“瑜伽”、“中观”两家的论争，著《会宗论》三千颂，得到戒贤三藏和诸大德的赞许。他又应戒日王的请求，拟折服南印正量部论师般若毱多《破大乘论》的异说，

著《制恶见论》一千六百颂。

玄奘在印所学至此已经大成，他很想回国弘通，得到戒贤的赞许，遂庄严经像，辞别戒贤，准备东归。时东印迦摩缕波国鸠摩罗王一再遣使迎请前往。适值羯若鞠阇国戒日王征恭御陀回来，又遣使来请，鸠摩罗王就带兵陪送玄奘，到羯朱嗢祇罗国，遇着戒日王。戒日王乃决定于曲女城为玄奘建立大会，命五印沙门、婆罗门、外道义解之徒都来参加。到期与会的有十八国王，各国大小乘僧三千多人，那烂陀寺僧千余人，婆罗门及尼乾外道二千余人。此会即以玄奘所著《会宗》、《制恶见》两论的论点标宗，任人难破，但经过十八天大会终了，没有一人能提出异议。玄奘得到大小乘佛教徒的一致推崇，被给以"大乘天"和"解脱 天"的尊称。其后又随喜了在钵罗耶伽两河间举行的五年一次的无遮大施会，这才辞别戒日王，携带几百部梵本和各种佛像，启程东归。路过呾叉始罗渡信度大河时，因遇风浪，失却梵本五十夹及诸异花种，停在乌铎迦汉荼城五十多天，遣人往乌仗那国抄写迦叶维耶部三藏。从此经过滥波等地，出迦毕试境，度雪山，经睹货罗故地，过波迷罗川，越葱岭到了于阗，以国王延留，未得即还。就派人随商侣入朝，表陈还国，日夜为于阗僧人讲《瑜伽》、《对法》、《俱舍》、《摄论》四部论，约停了七、八个月。等到使人回来，并奉敕迎令东归。于贞观十九年(645)正月到达长安。

玄奘去洛阳会见了唐太宗。太宗要求他据游历见闻，修西域传；并劝他还俗从政，玄奘力辞。因留他住长安弘福寺译经，由朝廷供给所需，并召集各地名僧二十余人相助，分任证义、缀文、正字、证梵等职，组织了规模完备的译场。玄奘于是年五月，创译《菩萨藏》等经，次年撰《大唐西域记》成。贞观二十二年(648)译完《瑜伽师地论》一百卷的大部之后，请太宗替新译诸经做了总序，即后世所传的《大唐三藏圣教序》。这一年因太宗问功德利益，他建议度僧，太宗诏诸州寺各度五人，并于北阙造弘法院，供译经用。冬十月，东宫新建大慈恩寺告成，寺内也别造译经院，迎他入住。高宗永徽三年(652)春，他请就大慈恩寺造西域式石塔，安置带回经像，以运石工大，改用砖造。永徽四年(653)夏，印度大菩提寺智光、慧天来信问候他，次年他分别答书。永徽六年(655)，尚药奉御吕才，诵玄奘所译《因明》、《理门》二论，自出新解，指议长短。后经玄奘和他亲自辩论，他才辞屈谢退。显庆元年(656)二月，玄奘为鹤林寺尼宝乘等五十余人授戒，又为德业寺尼众数百人授菩萨戒。玄奘西游求法的时候，路上备尝辛苦，六十岁前后，身体就有病痛，这一年夏间冷疹重发颇剧。他恐怕病危，表请高宗重定佛道名位次第，及废僧尼依俗科罪。显庆三年(658)，他移居新建的西明寺，当时印度僧人阿地瞿多和那提相继来华，译事不专，他因而请求停译，未得允许。继而因大众请详译《大般若经》全部，以京师纷扰，恐难译了，表请赴玉华宫翻译。显庆四年(659)冬，他迁往玉华宫，次年初即开始译《大般若经》，至龙朔三年(663)冬完成，全经十六会，总六百卷。他于译完《大般若经》后，自觉体力衰竭，不再事翻译，专精行道。麟德元年(664)初，他在玉华宫染病，病中命门人嘉尚具录所译经论以及造像、写经、供养、施舍等项，宣读一过，他很觉自庆，到了二月五日中夜便圆寂了。

玄奘回国以后的主要事业，就在翻译经论，并传播新知。因为他对印度佛学全面通达，所以他所译经论亦赅一切。并且他进行翻译，也完全有系统、有计划。他从住弘福寺开始翻译，直到最后迁住玉华宫，译完《大般若》，中间经历十九年，共译出经论七十五部(除《大唐西域记》一种不计入)，总一千三百三十五卷。这十九年的翻译，可分几个段落：最初，在太宗贞观末年，约五年间，译出了"瑜伽"学系的"一本十支"各论；其次，在高宗永徽、显庆中间约十年，译出《俱舍》、《婆沙》和

"一身六足"等"阿毗达摩";最后四年译成全部《大般若》,这些都是整然自成系统的译业。在这中间,他还曾应东印度童子王的请求,将中国的《老子》译成梵文,流传于迦摩缕波;又以中国流传的《起信论》文出马鸣,印度诸僧很想一读,他也译唐为梵,传到印度。这些都是有关中印文化交流的事业。

玄奘所译各籍,因为他对梵文的造诣精深,又亲自主译,所以名相的安立,文义的贯练,莫不精确异常,而且矫正旧译的讹谬,遂在中国译经史上开辟了一个新纪元,后人通称其译籍为新译。另外,从玄奘由翻译而传播的学说看来,纲举目张充分反映了公元五世纪以后印度佛学的全貌。当时印度那烂陀寺等处的佛学,已显然分为因明、对法、戒律、中观和瑜伽等五科。他于因明科译出《理门》和《入正理论》,树立了在论议基础上的佛家逻辑轨范。于对法科,声闻乘方面以《俱舍》为中心,在它以前有根本的"一身六足"和《婆沙》等论,以及其后发展的《顺正理》、《显宗》等论,他都原原本本地传译了出来;大乘对法译出了《集论》和他的注书《杂集论》,显示对法经不同于瑜伽论的特点,并指示大小对法相通的途径。于戒律科,译传大乘唯一的《瑜伽菩萨戒》,并辑出《受戒羯磨》以为实行的规范。于中观科,特别译出护法的《广百论释》,以见瑜伽系贯通中观的成就。于瑜伽科,则"一本(《瑜伽》)十支(《显扬》、《庄严》等)",差不多全部译出,而于最后发展的"唯识"说,则编纂了完备的《成唯识论》,以尽其奥蕴。如上所举,可以说那烂陀寺最盛时期所传承的佛学精华,基本上已都由玄奘译传于中土了。至于他在讲学中阐扬了"理佛性"和"五种姓"之说,这不仅为后来创立慈恩一派的根本典据,即其他宗派也有加以采用,在中国佛学界产生了广泛的影响。

玄奘的著述,除上文说到用梵文写的《会宗论》三千颂,《制恶见论》一千六百颂而外,还应东印度童子王的请求,造了《三身论》三百颂,但这些都没有译成汉文,因而也未流传后世。他回国以后,忙于翻译,无暇撰述,只应太宗的要求而修撰《大唐西域记》十二卷,还是口授辩机写成的。另外,向当时朝廷陈事的表启,现存一卷。至于有关学说,则大都为其门下各家所记的口义,特别是见于园测一系新罗学人著述上的占多数。通称为法师自作的有《三类境》一颂,载《成唯识论掌中枢要》卷二内,又有《赞弥勒四礼文》,载《法苑珠林》卷十六,另传法师论《五种不翻》,周敦义《翻译名义集序》曾见称引。至后人所传的《八识规矩颂》,文义都有可疑之处,并非他的手笔。

玄奘门人很多,参加译业的也大都从他受业。最著名的是神昉、嘉尚、普光、窥基,称玄门四神足。继承法系的自然要推窥基。基师俗姓尉迟,十七岁得玄奘指导出家,常侍左右,二十五岁参加译场,勤于著述,有"百部疏主"之称。他对玄奘所传的唯识学说尤有领会,糅印度解释唯识十家之说而辑译为《成唯识》一论,即是出于他的建议,他所撰《成唯识论述记》,为后世治此学者所奉的圭臬。他释《瑜伽》有《略纂》,解《杂集》有《述记》,弘五姓说有《法华玄赞》,详三支立破有《因明大疏》,其他重要经论都有《疏》、《记》,发扬师说,建立了"慈恩"一宗。其次为普光,于《俱舍》造诣最深,撰《俱舍论记》三十卷,为学者所宗。神昉和嘉尚,事迹不详。神昉撰有《十论经抄》三卷,《成唯识论文义记》十卷,《种姓差别集》三卷等。嘉尚参加译事,玄奘临寂之前,特命他具录译经部卷及造像等,玄奘殁后,曾撰《杂集论疏》。

此外,在奘门著名弟子中被视为异流的有圆测和法宝。圆测系新罗人,为奘门新罗学人的领袖。他曾在译场充证义,著有《仁王》、《深密》、《成唯识》等《疏》,多用真谛等所传的旧说。法宝撰《俱舍论疏》十五卷,与普光《记》并称,见解时有出入。他又著《一乘佛性究竟论》,不同意五姓各别之说。故在奘师

门下，都被视为别系。

智 俨

智俨，俗姓赵，天水人，生于隋文帝仁寿二年(602)。他的父亲赵景，任申州（今河南信阳市）录事参军。炀帝大业九年(613)即智俨十二岁时，法顺到他家里，请求把智俨给他作弟子，赵景夫妇欣然应允，法顺就把智俨交高足弟子达法师教诲。后来有两位梵僧来游，智俨从学梵文。十四岁时，出家为沙弥。那时正是隋末兵乱，他往北方从摄论学系的法常听受《摄大乘论》，不到几年便洞解精义，为法常同门的僧辩所称赞。二十岁受具足戒后，到处参学，遍听《四分》、《八犍陀》、《成实》、《十地》、《地持》、《涅槃》等经律论。后来又从名僧静琳参学，感到佛教的经典和派别很多，难以遍学，因而在经藏前发誓，信手探取，获得《华严经》第一卷，于是决定专学《华严》。当时智正法师正在至相寺开讲此经，他便去听受。经过一年觉得还有疑义，更遍览藏经，搜寻各种疏释，获得北魏慧光所撰《华严经疏》，对此经所说"另教一乘无尽缘起"的义旨，有所领会。后来又遇到一位僧人，告以要深入一乘，必须先理解十地中六相义。他便从事六相义的研究，作疏解释《华严经》的义理，即《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》，略称《华严经搜玄记》。那时他才二十七岁。这部著述直到他晚年才在至相寺弘传，同时还讲说《摄论》。《续高僧传·法顺传》中称他"神用清越，振绩京皋"；可以想见他当时宣传经教的情况。后来又在云华寺讲说《华严》，宗风大振。时人称他为云华尊者，或称为至相大师。法藏就在这时投在他的门下。智俨于唐高宗总章元年(668)十月二十九日在清净寺圆寂，年六十七岁。后世称他为华严宗二祖。

智俨的门下有薄尘、法藏、慧晓、怀齐（又作济）、义湘、道成等人，而传承他的华严学说并加以发扬光大实际创立华严宗的是法藏。

据《华严经传记》卷三说，智俨所撰经论的义疏一共有二十余部，章句都很简略，而解释却很新奇。现存的有《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》十卷、《华严一乘十玄门》一卷、《华严五十要问答》二卷、《华严经内章门等杂孔目章》（略称《华严孔目章》）四卷、《金刚般若波罗蜜经略疏》二卷。还有著作多种，均已失传。

其中《华严经搜玄记》是解释《华严》本经，显示一经的教相及观行的方轨，后来法藏的《华严经探玄记》即系祖述此书而作。《华严孔目章》是指示一经的大纲。《华严五十要问答》是解释一经的要义。《华严一乘十玄门》是根据经义建立十玄缘起的新说，为法藏的《探玄记》、《华严教义章》等阐发十玄所据。因此，华严一宗到智俨就已教相和观行粗备了。

智俨最初受法顺的教育，中间听智正的讲说，末后探讨慧光的文疏。特别是慧光的别教一乘说、无尽缘起说及十地中六相义，影响他的思想最大。他在这个基础上，构成了华严思想体系；所以智俨的思想是与地论师有渊源的。但智俨确是继承法顺的法派，《续高僧传·法顺传》中已有明文，《续高僧传》的作者道宣和法顺、智俨先后同时，他的记载是比较可靠的。

智俨最主要的思想，是十玄缘起。他由六相义的启发，进一步寻绎《华严经》所说缘起法相的条理，于是悟解了十玄的法门。在他所撰《搜玄记》、《五十要问答》中，关于六相的解释，还很简略；只说："所谓一总，总成因果也。二别，义别成总故。三同，自同成总故。四异，诸义自异显同故。五成，因果理事成故。六坏，诸义各住自法不移本性故。"而关于十玄，《一乘十玄门》中却有详细的解说，说明《华严经》的根本思想是法界缘起。

华严一家所立判教的五教义，在智俨的

撰述中还没有具体成熟。他在《搜玄记》的卷端，继承慧光渐、顿、圆三教的教判说，又在渐教中说有声闻、菩萨二种。又说依陈真谛所译《摄大乘论释》，有一乘、三乘、小乘三种教法。而在《五十要问答》卷上，列举小乘、三乘、一乘三种教，在三乘教中，又分作始(又作初)、终二教；在一乘教中，也分共(又作同教)、不共(又作别教)二教。《华严孔目章》已经有"依教有五位差别不同"等语，然而关于五教的名目，也还没有固定，并且也还没有成立明确的教相判释。直到他的后继法藏的著述中才有了完备的组织。

弘忍

弘忍，俗姓周，湖北黄梅人，生于隋仁寿元年(601)。七岁时，从四祖道信(580－651)出家，年十三，正式剃度为僧。他在道信门下，日间从事劳动，夜间静坐习禅。道信常以禅宗顿渐宗旨考验他，他触事解悟，尽得道信的禅法。永徽三年(651)道信付法传衣给他。同年九月道信圆寂，由他继承法席，后世称他为禅宗第五祖。因为四方来学的人日多，便在双峰山的东面冯茂山另建道场，名东山寺，时称他的禅学为东山法门。

中国禅宗从初祖菩提达摩到三祖僧璨，其门徒都行头陀行，一衣一钵，随缘而住，并不聚徒定居于一处。到了道信、弘忍时代，禅风一变。道信于唐武德(618)初入黄梅双峰山，一住三十余年，会众多至五百。后来弘忍移居东山，又二十余年，徒众多至七百人，这两代禅徒都定住一处，过着集体生活。他们实行生产自给，把运水搬柴等一切劳动都当作禅的修行；弘忍并认为学道应该山居，远离嚣尘。这是后来马祖、百丈等于深山幽谷建立丛林，实行农禅生活的指导思想。

唐显庆五年(660)，高宗遣使召弘忍入京，他固辞不赴；乃送衣药到山供养。龙朔元年(661)，弘忍令会下徒众各作一偈，以呈见解，若语契符，即以衣法相付。上座神秀先呈偈说："身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃！"慧能另作一偈："菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物(这句是比较通行的记载，敦煌本《坛经》此句作"佛性本清净")，何处惹尘埃"。弘忍以慧能见解透彻，遂授以衣法，叫他南归。咸亨五年(674)十月二十三日，弘忍圆寂，年七十四，葬于东山之冈。开元中(713－741)学士闾丘均为撰塔碑。代宗时(763－779)谥为大满禅师。

弘忍的禅学传自道信。道信自说他的法门：一依《楞伽经》以心法为宗，二依《文殊般若经》的一行三昧。弘忍常说："欲知法要，心是十二部经之根本。"又说："诸佛只是以心传心，达者印可，更无别法"(《宗镜录》卷九十七)。这是他继承道信以心法为宗的设施。又弘忍评神秀的造诣说："吾与神秀论《楞伽经》，玄理通快"(《楞伽师资记》引《楞伽人法志》)。神秀后来答武则天问东山法门依何典诰时说："依《文殊般若经》一行三昧"(见《楞伽师资记》)。由此可知弘忍和道信的思想是一贯的。又道信说一行三昧的修法，引《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》："欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专念名号，随佛方所端身正向。能于一佛念念相续，即是念中能见过去、未来、现在诸佛，……如是入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相"(《楞伽师资记》)。弘忍也继承了这一思想，为他的门下建立念佛禅的理论根据。

弘忍的著作，未见记载。仅《楞伽师资记》及《宗镜录》等，散录其法语。《楞伽师资记》且说弘忍常萧然静坐，不出文记，只是口说玄理，默授与人。因此世传有《禅法》一本，云是弘忍禅师所说，是不确实的。但古来传有《最上乘论》(一称《修心要论》)一书，题为"第五祖弘忍禅师述"，朝鲜、日本都有刻本。论中设立问答，阐说守本真心为涅槃要本、入

道要门、十二部经之宗和三世诸佛之祖。又说："若有初心学坐禅者，依《观无量寿经》，端坐正念，闭目合口，心前平视，随意近远，作一日想，守真心，念念莫住。"这比弘忍原来说法似更有发展，当是后人所作。

弘忍会下的徒众极多。其及门弟子，据《楞伽师资记》和《历代法宝记》所载有十一人，《景德传灯录》所载有十三人，宗密的《圆觉经大疏钞》及《禅门师资承袭图》所载有十六人，总计见于记载的约二十五人。

《楞伽师资记》引用玄赜《楞伽人法志》的记载说，弘忍临终前二日，亲语玄赜说："吾一生教人无数，好者并亡；后传吾道者，只可十耳。"于玄赜以外，更举出了上首神秀、资州智诜、白松山刘主簿、华州惠藏、随州玄约、嵩山老安、潞州法如、韶州慧能、扬州高丽僧智德、越州义方。宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下也举了十人，但人名稍有出入。新见的有襄州通、蕲州显、扬州觉三人。而以岭南新州卢行者慧能最为杰出。又宗密的《禅门师资承袭图》另举出弘忍门下十大弟子，新见的有业州法、江宁持二人。《景德传灯录》所举弘忍弟子十三人，其中新见的有扬州昙光、随州禅慥、舒州法照、枝江道俊四人。《宋高僧传》还载有在广州为慧能剃发的印宗、在大庾岭因慧能的启发而悟道的慧明和越州妙喜寺僧达三人，都出于弘忍门下。此外义净《大唐西域求法高僧传》(卷下)载有曾到印度那烂陀寺留学八年的智弘律师，也曾在黄梅弘忍门下参学过。还有慧能弟子智隍，本出弘忍门下，他修定二十年，后遇慧能弟子智策的启发，始往曹溪参学(《宗镜录》卷九十七)。以上二十五人，可称弘忍门下的著名弟子。他们弘化地域甚广，如慧能、印宗在广东，神秀在长安、洛阳、荆州，玄赜、玄约和道俊等在湖北，智诜在江苏，义方、僧达在浙江，法照在安徽，慧明在江西，各化一方，遂使东山法门传播于全国。因此，达摩一系的禅学，也可说从弘忍门下始发展成为一大宗派。而盛传其法的，首推慧能和神秀。慧能宗《般若》，开法于南方，神秀宗《楞伽》，传禅于北方，成为南顿北渐二系禅学的首导。

神　秀

神秀，是中国禅宗北派的开创者。陈留尉氏(今河南尉氏县)人，早年博览经史，唐武德八年(625)在洛阳天宫寺受具足戒。五十岁时，至蕲州黄梅县双峰东山寺(在湖北黄梅县东北三十里)参谒弘忍(602－674)，从事打柴汲水等劳役以求法。如此六年，深为弘忍所器重。弘忍有一天令门弟子各作一偈呈解所悟，来决定付以衣法的人。神秀作了一偈说："身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃。"弘忍看见此偈，只说依此修行也有大利益，但不许可他见自本性，终于把衣法另外付给慧能。弘忍圆寂后，他去江陵当阳山(今湖北当阳县东南)玉泉寺，住在寺东七里的山上，大开禅法，二十余年中，四面八方从他就学的徒众很多。武后则天听到他的盛名，于久视元年(700)遣使迎请，当时神秀已年过九十(见宋之问《为洛下诸僧请法事迎秀禅师表》)。第二年(大足元年，701)他到了东京洛阳，住于内道场，受到特殊的礼遇。武后时时向他问道，并命于当阳置度门寺、于尉氏置报恩寺，表彰他的道德。到中宗即位(705)，更受礼重。神秀住东京六年，于神龙二年(706)在天宫寺示寂，谥大通禅师。他这时候已经有一百多岁了，但他自己向来不说年龄，所以人们不知其详(见张说撰碑文)。《楞伽师资记》的作者净觉说神秀并没有什么著作，但秀门共传他所作的《大乘五方便》(一作《北宗五方便门》，又作《大乘无生方便门》)，晚近在敦煌石窟发现它的写本(巴黎图书馆藏有两本)；又有《观心论》一卷，亦于敦煌发现残本。他的嗣法弟子有十九人，其中嵩山普寂(651－739)、西京义福(658－736)，

又继续领众，受宫廷与佛徒的崇敬，不下于神秀。普寂的弟子道璇还把北宗禅传到日本。

窥　基

窥基，是玄奘的高足弟子，俗姓尉迟，因其著述常题名基，或大乘基，后人称为窥基，京兆长安人。他生长于以武功受封的贵族家庭里；父亲尉迟宗，唐左金吾将军、松州都督，封江油县开国公。窥基出身将门，少习儒经，善于属文。九岁丧母，平时常感孤单，渐疏浮俗，早有出家志向。唐贞观十九年(645)，玄奘游印归来，回到长安，从事于传译事业，并很注意物色、培养传法的人才。偶然在路上遇窥基，见其眉目秀朗，举止大方，便有意度他为弟子，亲自去和他的父亲商量，得其允许。但因为窥基出身贵族，出家须经手续，直到贞观二十二年(648)十七岁时，才正式舍家受度为玄奘弟子。先住弘福寺，同年十二月随玄奘迁入大慈恩寺。高宗永徽五年(654)，复有朝命度窥基为大僧，并应选学习五印语文，这时他年二十三岁。二年以后，即应诏参预译经。从此，他一直跟着玄奘参加慈恩、西明、玉华等的译场，随从受业。麟德元年(664)玄奘在玉华宫译场逝世，译经事业中止。窥基重新回到大慈恩寺，专事撰述。以后曾有一段时间，在他的祖籍附近游历，沿途仍讲经造疏，从事弘化。他还曾在五台山造玉石文殊像，写金字《般若经》。永淳元年(682)十一月十三日，窥基在慈恩寺翻经院圆寂，年五十一岁。十二月四日葬于樊村北渠，靠近玄奘茔陇。后于文宗太和三年(829)七月启塔荼毗，迁入平原新塔。

窥基随侍玄奘参加译场，前后九年，据《开元释教录》记载，玄奘译籍中标明窥基笔受的，有《成唯识论》十卷、《辨中边论颂》一卷、《辨中边论》三卷、《唯识二十论》一卷、《异部宗轮论》一卷、《阿毗达磨界身足论》三卷。其中特别值得注意的，是《成唯识论》的翻译。这是一部解释世亲所造《唯识三十论》而属于集注性质的论书，是中国传译瑜伽学一本十支中的主要一支。世亲造《三十颂》时，没有造释就去世了，后经亲胜、火辨等诸论师相继作释。玄奘在印度，将著名的十大家的注释都搜集了回来。开始翻译时，拟将十家注释各别分译。但不久，窥基就向玄奘建议：将十家的注释糅合起来，成为一部，作出定解，以免后人无所适从。玄奘同意他的建议。窥基自己说这一部译典是"商榷华梵，甄权重轻，陶甄诸义之差，有叶一师之制"。对于十家疏义，采取了护法的注释为主，加以抉择组织。这种糅译的体裁是窥基独创的，他在《唯识枢要序》里说："虽复本出五天，然彼无兹糅释，直尔十师之别作，鸠集尤难，况更摭此幽文，诚为未有"。可见他对于本论的译成，是有创造性的贡献的。《唯识二十论》，原有后魏瞿昙般若流支和陈真谛的两种译本。窥基《唯识二十论述记自序》说："今我和上三藏法师玄奘佼诸梵本，睹先再译，知其不闲奥理，难具陈述……基受旨执笔……删整增讹，缀补纰阙，既睹新本，方类世亲"。这段话是他对于佛典新、旧译本优劣的总评，也说明了新译是从那些方面来校正旧译的。

玄奘在译经期间，每"黄昏二时讲新经论"，"译僚僧伍竞造文疏，笔记玄章并行于世"；玄奘在印度所学的微言大义，就通过这种方式流传。窥基随侍受业，多闻第一，他又是当时造疏最多的一人，称为百部疏主。他的注疏，很多是在玄奘亲自指导之下写成的，如《成唯识论述记自序》说："凡兹纂叙，备受指麾"。《唯识二十论述记自序》说："我师不以庸愚，命旌厥趣，随翻受旨，编头述记"。他在撰述中遇有疑难，随时向玄奘请示，惜《二十论》疏尚未完成，玄奘就去世了。一部分著作是在玄奘去世后才着手写的，如《杂集述记·归敬颂》说："微言咸绝杳无依，随昔所闻今述记"。这些述记，大体上包罗了玄奘学说的

主要内容。

窥基的著作，共四十三种，计现存三十一种。其所注疏的经典，除《金刚般若》、《法华》、《弥陀》、《弥勒》、《胜鬘》等经外，其余所释诸经论本文，都用玄奘译本。

窥基的著作，善于提纲挈领，建立体系，如《法苑义林章》七卷，把瑜伽一本十支和各宗不同的法义都归纳起来，抉择贯通，细至一字之微，也有专章分析，如《法华为为章》把《法华经》中所有"为"字归纳起来，得出平声"为"有九训，去声"为"有三训，表现出他所提出的"示纪纲之旨，陈幽隐之宗"的特征。他不但通达声明，并且精熟因明，"大善三支，纵横立破"，他的著述内也常常表现运用因明以立说的倾向。要了解玄奘的学说，现在所可依据的，最主要的就是窥基这些著作。

玄奘去印之前，曾在国内到洛阳、长安、成都等处参访研求，对《摄论》、《杂心》、《成实》、《俱舍》都深有造诣，觉得好多问题还不能解决，才发愿往印度求法，以极大的努力，穷佛学的底蕴。他回国以后所译《般若》、《瑜伽》、《婆沙》、《俱舍》、《杂集》、《因明》等重要教典，包罗很广。其学说要点折中于总赅三乘教学的《瑜伽师地论》，而以之贯通一切，这是依据部派佛教、大乘中观学说的发展而得出来的结论。玄奘在印度就学于那烂陀寺戒贤三藏，对继续发扬龙树、提婆学说的无著、世亲，及其后继者陈那、护法之学，均亲所禀受，回国以授门下，各有专弘。窥基组织师说，广制诸疏，加以发扬，对于法相唯识之学，尤其精辟独到。玄奘逝世后，学人多认窥基为玄奘的继承者，讲习取为准据，成为奘门的权威，为国内外同所景仰，后遂成为慈恩一宗。

玄奘在世时，中国佛学的瑜伽学说盛极一时，但在窥基以后，华严、天台、禅宗渐次兴盛。华严宗反对三时判教，天台宗反对五种姓之说，禅宗不重文字、排遣名相，也立于相反的地位，法相唯识之学就逐渐消沉下去。再经过天宝以后的兵乱，唐武宗的灭法，窥基著作在其时就佚失了一部分。宋仁宗天圣初年(1023)，内廷出所藏窥基著作十四种，四十三卷入藏刻版，《金藏》曾据以复刻，元代的《弘法藏》原由《金藏》留在燕都的遗版蜕化而成，所以《至元法宝勘同录》上仍见著录。明代刻藏以南方通行的《碛砂藏》为据，未及搜罗，因而散佚失传，后人讲习失所依据，此学遂终于寥落。

窥基一传弟子慧沼，再传智周，均能继述阐扬。智周弟子有新罗智风、日本玄昉等，于第八世纪初并将窥基著述传到日本，成为日本法相宗。十九世纪中叶，中国从日本搜罗得慈恩宗著作多种，次第刊行，重加整理和研究。

慧　能

慧能，是中国禅宗的第六祖。俗姓卢，先世河北范阳(今涿县)人，其父谪官至岭南新州(今广东新兴县东)，唐贞观十二年(638)生慧能，遂为广东新州人。慧能幼年丧父，后移南海，家境贫困，靠卖柴养母。有一天，能在市中，闻客店有人诵《金刚经》，颇有领会，便问此经何处得来，客人告以从黄梅东冯茂山弘忍禅师受持此经。他因之有寻师之志。咸亨初(670)，他把母亲安顿后，即北行。到了韶州曹溪，遇村人刘志略，引其出家之姑无尽藏尼，持《涅槃经》来问字。慧能说：我虽不识字，但还了解其义。尼说：既不识字，如何解义？慧能说：诸佛妙理，非关文字。尼闻其言，深为惊异，遂告乡里耆老，竞来礼敬，即请慧能居于当地宝林古寺，称他为卢行者。

慧能在宝林寺住了不久，又至乐昌西石窟，从智远禅师学禅，智远劝他到黄梅东禅寺(寺在黄梅双峰之东，亦称东山)去从弘忍受学。慧能于咸亨三年(672)到了黄梅东山，弘忍见着他即问：居士从何处来，欲求何物？慧

能说：弟子是岭南人，唯求作佛！弘忍说：你是岭南人，又是獦獠（当时中原对南方少数民族的称呼），如何堪作佛？！慧能说：人有南北，佛性岂有南北？和尚佛性与獦獠佛性无别；和尚能作佛，弟子当能作佛，弘忍遂命他随众劳动，在碓房舂米。

慧能在碓房间踏碓八个月，当时东山禅众达七百人。相传弘忍有一天为了考验大众禅解的浅深，准备付以衣法，命各人作偈呈验。时神秀为众中上座，即作一偈云："身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃。"一时传诵全寺。弘忍看后对大众说：后世如能依此修行，亦得胜果，并劝大众诵之。慧能在碓房间，闻僧诵这一偈，以为还不究竟，便改作一偈，请人写在壁上。偈云："菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物（这句是较通行的记载，敦煌本《坛经》此句作"佛性本清净"），何处惹尘埃！"众见此偈，皆甚惊异。弘忍见了，即于夜间，召慧能试以禅学造诣，传与衣钵，并即送他往九江渡口。临别又叮嘱他南去暂作隐晦，待时行化。因此慧能回到广东曹溪后，隐遁于四会、怀集（今广西怀集县）二县间，过了十余年，至广州法性寺；值印宗法师讲《涅槃经》，因有二僧辩论风幡，一个说风动，一个说幡动，争论不已。慧能便插口说：不是风动，也不是幡动，是你们的心动！大家听了很为诧异。印宗便延他至上席，请问深义，慧能回答，言简理当。印宗便问：久闻黄梅衣法南来，莫非就是行者？慧能便出示衣钵，印宗欢喜赞叹，即集众就法性寺菩提树下为慧能剃发。又请名德智光律师等为他授具足戒（按法性寺即今广州光孝寺。寺中有六祖瘗发塔、菩提树、风幡堂、六祖殿诸古迹）。两月后，慧能即于寺中菩提树下，为大众开示禅门，说般若波罗蜜法。

不久，慧能辞众归曹溪宝林寺，印宗与道俗千余人相送。那时，韶州刺史韦璩仰其道风，率同僚入山请慧能入城，于大梵寺讲堂为众说法，兼授无相戒。僧尼道俗集者千余人，门人法海编录其法语，又加入后来的法语，即世所行《法宝坛经》（今世流通的《法宝坛经》有四本：一、敦煌本，二、惠昕本，三、德异本，四、宗宝本。参照本书"法宝坛经"条）。从此以后，慧能在曹溪宝林寺说法三十余年。其间，中宗曾请慧安、神秀二师于宫中供养，并问禅法。二师皆说：南方有能禅师，密受忍大师衣法，可就彼问。。神龙元年（705），中宗即遣内侍薛简往曹溪召他入京。他以久处山林，年迈风疾，辞却不去。薛简恳请说法，将记录带回报命。中宗因赠摩纳袈裟一领及绢五百匹以为供养。并命改称宝林为中兴寺，由韶州刺史重修，又给予法泉寺额，并以慧能新州故宅为国恩寺。延和元年（712）慧能回至新州小住，命门人建报恩塔。先天二年（713）圆寂于新州国恩寺，世寿七十六。弟子等就在那一年迎其遗体归曹溪。宪宗时（806——820）赠以大鉴禅师谥号，柳州刺史柳宗元为撰《曹溪第六祖大鉴禅师碑并序》。元和十年（815）刘禹锡因曹溪僧道琳之请，又撰《曹溪大师第二碑》。从达磨六传而至慧能，故一般称他为六祖大师。

慧能的遗体未坏，弟子方辩裹纻涂漆于其上，形象生动逼真，现存于广东曹溪南华寺（即古代的宝林寺）。

中国禅宗从达摩始百余年间皆以《楞伽经》相印证，故亦称为楞伽宗。达摩的三传弟子道信开始兼以《金刚》等经为典据，到了慧能即以文句简单的《金刚经》义代替了《楞伽经》，其目的在于摆脱名相烦琐的思想束缚，而单刀直入求得开悟。

慧能本与神秀同为弘忍门下的大弟子。但因对禅的看法不同，后来遂分为南北二宗。北宗禅法多弘传于北方贵族阶层，南宗初行于岭南一带。后由慧能弟子神会于开元十八年（730）在洛阳定南北宗是非大会上，极力批评北宗禅为"师承是旁，法门是渐"，影响所及，北宗的势力遂逐渐衰退。

慧能的禅学思想，见于其弟子法海集记

的《法宝坛经》。此经后来曾被神会系一度改编作为传宗的典据,故其中夹杂后起之说,但大体上还可见到慧能主张是舍离文字义解,而直澈心源。他说这种境界是"如人饮水,冷暖自知"。又说:心量广大,遍周法界,去来自由,心体无滞,即是般若。一切般若智,皆从自性而生,不从外人。若识自性,一悟即至佛地。

慧能的禅法以定慧为本。他以为定是慧体,慧是定用,犹如灯光,有灯即有光,灯是光之体,这是所谓定慧一体观。他又认为觉性本有,烦恼本无。直接契证觉性,便是顿悟。他说自心既不攀缘善恶,也不可沉空守寂,即须广学多闻,识自本心,达诸佛理。因此,他并不以静坐敛心才算是禅,就是一切时中行住坐卧动作云谓里,也可体会禅的境界。这就不同于北宗的教人静坐看心,以为那样将心境分为两截,不能契自心性而生智慧。他教人只从无念着手,并不限于静坐一途。

慧能强调"见自性清净,自修自作法身,自行佛行,自成佛道"。因此他对于当时僧俗念佛愿生西方的净土法门,另有一种看法。他对韦刺史开示说:"人有两种,法无两般,迷悟有殊,见有迟疾。迷人念佛求生于彼,悟人自净其心。所以佛言,随其心净,即佛土净。凡愚不了自性,不识身中净土,愿东愿西。悟人在处一般。所以佛言:随所住处恒安乐。使君但行十善,何须更愿往生?"

慧能的弟子很多,《景德传灯录》及《传法正宗记》皆载有嗣法四十三人。《法宝坛经》说有门人十人,《祖堂集》列举八人。但是最著名于后世的,即青原行思、南岳怀让、荷泽神会、南阳慧忠、永嘉玄觉五人。他们得法后,都各成一家,其中以青原、南岳二家弘传最盛;南岳下数传衍为临济、沩仰二派;青原下数传分为曹洞、云门、法眼三派,形成了禅宗五派法流。

此外,《僧传》、《传灯录》所未载而见于金石著录者有净藏(675——746),也是六祖知名弟子,他把南宗禅传入嵩山(《金石萃编》卷八十七《净藏禅师身塔铭》)。

法　藏

法藏,本是康居国人,他祖父侨居长安,因而以康为姓。他生于唐太宗贞观十七年(643),十七岁时,入太白山求法。后来听说智俨在云华寺讲《华严经》,就去听讲,因设数问请教,为智俨所赞赏,从此列为门徒,前后数年,深深领会智俨的妙旨。高宗总章元年(668),法藏年二十六岁,还未出家,智俨圆寂前把他付托于弟子道成、薄尘,说他将要绍隆遗法。既而就长年婆罗门请授菩萨戒,讲《华严》兼讲《梵网》。高宗咸亨元年(670)法藏年二十八岁,荣国夫人(杨氏)死,武后为树福田,度僧,并把住宅施舍作太原寺。于是道成、薄尘等京城耆德连状荐举,度他为僧,得到许可,并且令隶属太原寺。此时法藏只受了沙弥戒(《五祖略记》谓在上元元年,674),奉诏在太原寺讲《华严经》。后来,又在云华寺开讲,有旨命京城十大德为授具足戒,并把《华严经》中贤首菩萨的名字赐给他作称号,一般称为贤首国师。自此以后,经常参加翻译、广事讲说和著述,大振华严的宗风。他常常慨叹晋译《华严经》的《入法界品》内有阙文。高宗永隆元年(680),中印度沙门地婆诃罗(译云日照)来到长安,法藏往问西方的古德有没有关于佛一代教法的判释。据地婆诃罗说:近代印度那烂陀寺,同时有两大论师,一位是戒贤,远承弥勒、无著,近继护法、难陀,依《深密》等经、《瑜伽》等论,立有、空、中的三时教判。一位是智光,远承文殊、龙树,近禀提婆、清辨,依《般若》等经、《中观》等论,立心境俱有、境空心有、心境俱空的三时教判(见《华严经探玄记》卷一)。于是有建立华严五教以对抗慈恩宗三时说的根据。继而闻知地婆诃罗从印度带来的梵本中,有《入法界

品》，遂亲自和他对校，果然获得善财求天主光等十善知识和文殊伸手按善财顶两段，旋即请他于西太原寺译出，这就是《大方广佛华严经续(或无续字)入法界品》。既而又奉诏和地婆诃罗及道尘、薄尘等同译《密严》、《显识》等经论十余部，合共二十卷。武后天授二年(690)，于田沙门提云般若(译元无智)在魏国东寺译经，他也列席译场，提云般若译出《大乘法界无差别论》，他特为作疏，发挥新义。证圣元年(695)，于田沙门实叉难陀(译云喜学)在洛阳大遍空寺，重新翻译《华严经》，他奉诏笔受，后来并补入日照所译两段。长安三年(703)，义净等华梵十四人，先后在洛阳福先寺及长安西明寺，共同翻译《金光明最胜王经》等二十一部，他奉诏证义。中宗神龙二年(706，作元年)，南印度沙门菩提流志(译云觉爱)，在大内林光殿翻译《大宝积经》，他也奉诏为证义。又新译的《华严经》，虽然增加了《如来现相》、《普贤三昧》、《华严世界》及《十定》等品，却脱漏地婆诃罗所补译的文殊伸手过百一十由旬按善财顶文。法藏用晋唐两译对勘梵本，把地婆诃罗的译文，补在实叉难陀的脱处，于是得以文续义连，现行即此本。总之，法藏对于当时的译事，特别是《华严经》的翻译是有贡献的。当武后圣历二年(699)，重新翻译的《华严经》告成，诏令法藏在洛阳佛授记寺宣讲。《宋高僧传》等说他尝为武后讲新《华严经》，讲到天帝网义十重玄门、海印三昧门、六相和合义门、普眼境界门等。武后骤听之下，茫然不解。他于是指殿隅金狮子作譬喻，讲到一一毛头各有金狮子，一一毛头狮子同时顿入一毛中，一一毛中皆有无边狮子，重重无尽。武后于是豁然领解。因而把当时所说集录成文，叫作《金狮子章》。又为不了解刹海涉入重重无尽义的学者，拿十面镜子，安排在八方(四方四角)，又在上下各安排一面，相去一丈余，面面相对，中间安置一尊佛像，然后燃烧一支火炬去照着他，令互影交光，使学者通晓刹海涉入重重无尽的义旨。前后讲新旧《华严经》三十余遍。中宗、睿宗都礼请他作菩萨戒师。睿宗先天元年(712)，在长安大荐福寺圆寂，年七十岁。葬在神禾原华严寺的南边，秘书少监阎朝隐为作碑文，概略地陈述他一生行化的事迹，这就是现存的"大唐大荐福寺故大德康藏法师之碑"。智俨所创教相和观行的新说，得到法藏详尽的发挥，才使一宗的教观建立周备，所以法藏是华严宗的实际创立者，世称他为华严宗三祖。

法藏的门下"从学如云"，其中知名的弟子，有宏观、文超、智光、宗一、慧苑、慧英六人。慧苑的传记见《开元释教录》卷九、《贞元新定释教目录》卷十四及《宋高僧传》卷六。又《法藏和尚传》说宗一续法藏的《华严略疏》遗稿达二十卷，慧苑也续成十六卷。

法藏的著述，据说约百余卷，其中关于《华严》的著述，现存的有《华严探玄记》二十卷，《华严经文义纲目》一卷，《华严一乘教义分齐章》(略称《华严教义章》，又称《华严五教章》)四卷，《华严经旨归》一卷，《华严策林》一卷，《华严经问答》二卷，《华严经明法品内立三宝章》(《十世》、《玄义》等章同卷)二卷，《华严经义海百门》一卷，《修华严奥旨妄尽还源观》一卷，《华严游心法界记》一卷，《华严三昧章》一卷，《华严经普贤观行法门》一卷，(华严经关脉义记)一卷，《华严金狮子章》一卷，《华严经传记》五卷，已佚的有《新华严经序注》一卷，《新华严经略疏》十二卷等近二十种。《探玄记》是旧译《华严经》的疏释。他晚年作新译《华严经》的略疏，未成全书，遽告入灭。此外，他的一般著述，现存的有《般若波罗蜜多心经略疏》、《入楞伽心玄义》等近十种。还有已佚的《法华经疏》等几种。

法藏继承了智俨的法界缘起思想，用缘起因分、性海果分二门阐明宇宙万法的实相。性海果分就是诸佛的境界。缘起，就是法界缘起，其相状为无尽圆融。宇宙万法，有为无为，色心依正，过去未来，通通互为因果。因

此，一法为因，万法为果；万法为因，一法为果。自它互为能、所缘起，相资相待，圆融无碍。所谓一即一切，一切即一；举一尽收，以一尘为主诸法尽伴；相即相入，重重无尽。

神会

神会，是禅宗六祖慧能晚期弟子，荷泽宗的创始者，建立南宗的一个得力人物。俗姓高，湖北襄阳人。童年从师学五经，继而研究老、庄，都很有造诣。后来读《后汉书》知道有佛教，由此倾心于佛法，遂至本府国昌寺从颢元出家。他理解经论，但不喜讲说。三十岁到三十四岁（697——701），他在荆州玉泉寺从神秀学习禅法。久视元年（700）神秀因则天武后召他入宫说，便劝弟子们到广东韶州从慧能学习。神会去曹溪后，在那里住了几年，很受慧能器重。为了增广见闻，他不久又北游参学。先到江西青原山参行思，继至西京受戒。景龙年中（707——709）神会又回到曹溪，慧能知道他的禅学已经纯熟，将示寂时即授与印记。开元八年（720）敕配住南阳龙兴寺。这时他的声望已著，南阳太守王弼和诗人王维等都曾来向他问法。

神会北归以后，看见北宗禅在北方已很盛行，于是提出南宗顿教优于北宗渐教的说法，并且指出达摩禅的真髓存于南宗的顿教。他认为北宗的“师承是傍，法门是渐”，慧能才是达摩以来的禅宗正统。

开元十二年（724）正月十五日，神会在滑台（今河南滑县）大云寺设无遮大会和当时著名学者崇远大开辩论，建立南宗宗旨；同时批评了当日最有声望的神秀门下普寂。普寂以神秀为达摩的正统，他自己则是继承神秀的人。据李邕的《大照（普寂）禅师碑》记普寂临终诲门人说：“吾受托先师，传兹密印。远自达摩菩萨导于可、可进于璨、璨钟于信、信传于忍、忍授于大通（神秀）、大通贻于吾，今七叶矣”（《全唐文》卷二百六十二）。当时神秀门下的声势很大，他们所立的法统无人敢加以怀疑。但神会却认为这个法统是伪造的，说弘忍不曾传法给神秀。他提出一个修正的传法系统：“（达摩）传一领袈裟以为法信授与慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍，弘忍传慧能，六代相承，连绵不绝。”（独孤沛《菩提达摩南宗定是非论》）神会又说：“秀禅师在日，指第六代传法袈裟在韶州，口不自称为第六代。今普寂禅师自称第七代，妄竖和尚（神秀）为第六代，所以不许。”当时大云寺崇远质问他说：普寂禅师是全国知名的人物，你这样非难他，不怕生命的危险吗？神会从容地说：我是为了辨别是非、决定宗旨，为了弘扬大乘建立正法，那里能顾惜身命？他的坚强态度和言论惊动了当时参预大会的人。从此南北两宗的界线更加分明，争论也更加激烈了（《神会语录》第三残卷）。

天宝四年（745）神会以七十八岁的高龄应请入住东都荷泽寺，这时普寂和义福都先后去世，由于他的弘传，使曹溪的顿悟法门大播于洛阳而流行于天下（宗密《圆觉大疏钞》卷三之下）。天宝八年（749）神会在洛阳荷泽寺又楷定南宗的宗旨而非斥北宗，且每月传坛场为人说法：抑清净禅，弘达摩禅（《历代三宝记》中《无相传》）。这时北宗门下信仰普寂的御史卢奕于天宝十二年（753）诬奏神会聚徒企图不利朝廷。唐玄宗即召他进京，因他据理直言，把他贬往江西弋阳郡，不久移湖北武当郡。天宝十三年（754）春又移襄州，七月间又敕移住荆州开元寺。这些都是北宗的人对神会的报复（《宋高僧传》卷八《本传》、《圆觉大疏钞》卷三之下）。神会虽过着贬逐的生活，两年之间转徙四处，但他的声望并未下降。

神会被贬的第三年，即天宝十四年（755），范阳节度使安禄山举兵，攻陷洛阳，将逼长安，玄宗仓皇出奔西蜀。副元帅郭子仪带兵征讨，因为军饷缺乏，采用右仆射裴冕的

临时建议，通令全国郡府各置戒坛度僧，收取一定的税钱（香水钱）以助军需。这时神会尚谪居荆州，诬奏他的卢奕已被贼所杀，群议请他出来主持设坛度僧，于是他才回到洛阳。至德元年（756）神会已经八十九岁，当时洛阳寺宇已被战火摧毁，他即临时创立寺院，中间建筑方坛，所有度僧的收入全部支援军费，对于代宗、郭子仪收复两京起了相当的作用。

安禄山之乱平定以后，肃宗便诏他入内供养，并敕建筑工程师在他曾住过的荷泽寺中建造禅宇给他居住，所以时人称他所弘的禅学为荷泽宗。

上元元年（760）五月十三日，神会寂于洛阳荷泽寺，年九十三岁。建塔于洛阳宝应寺，谥真宗大师。

荷泽宗的基本理论，具见于神会所著的《显宗记》和《传灯录》卷二十八所保存的《荷泽神会语录》以及敦煌出土的《大乘开心显性顿悟真宗论》。《显宗记》的思想内容，大体和《法宝坛经》的定慧第四品相同。而近代敦煌出土的《顿悟无生般若颂》的写本，其文字和《显宗记》又几乎一致。敦煌本的《般若颂》尚无西天二十八祖之说，而《显宗记》却多了"自世尊灭后，西天二十八祖共传无住之心，同说如来知见"二十三字。因此敦煌本当是早出的写本，初题《顿悟无生般若颂》，后来改称《显宗记》。

《顿悟无生般若颂》虽无二十八祖的记载，却有"传衣"之说，和《显宗记》所记一样。所谓"衣为法信，法是衣宗，衣法相传，更无别付。非衣不弘于法，非法不受于衣"。可见传衣之说似乎是从神会倡始。

宗密在《禅源诸诠集都序》记述荷泽一宗的教义说："诸法如梦，诸圣同说。故妄念本寂，尘境本空。空寂之心，灵知不昧，即此空寂之知是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉缘生，不因境起。知之一字，众妙之门，由无始迷之，故妄执身心为我，起贪瞋等念；若得善友开示，顿悟空寂之知。……故虽备修万行，唯以无念为宗。"

因此神会的禅也称为"无念禅"，谓"不作意即是无念"（《神会语录》第一残卷《与拓跋开府书》）。又说："法无去来，前后际断，故知无念为最上乘。"（《传灯录》卷二十八《神会语录》）神会虽说无念，但据宗密所传，荷泽是主张"知之一字"为"众妙之门"的。可见他最重知见解脱。南北二宗的根本不同是：北宗重行、南宗重知。北宗重在由定发慧，而南宗重在以慧摄定。神会答王维说："慧澄禅师要先修定，得定以后发慧。会则不然。"他又引《涅般经》的"定多慧少，增长无明；慧多定少，增长邪见"的说法而主张定慧同等（《神会语录》第一残卷）。

神会传法的弟子，据宗密《圆觉略疏钞》所记有二十二人，《禅门师资承袭图》有十八人，《宋高僧传》及碑文所见得十六人，《景德传灯录》载十八人。以上各书所列除重复者外合共三十余人。比较知名的有磁州法观寺法如（723——811），法如传成都圣寿寺唯忠，唯忠传遂州大云寺道圆，这是宗密继承的系统。宗密出于道圆门下，自称为神会的第四代法嗣。

神会的法派大约继续了一百五十年，到唐末就中断了。但德宗贞元十二年（796）曾敕皇太子邀集诸禅师制定禅门宗旨，搜求传法的正傍系统，终于敕立荷泽神会为第七祖，并御制七代祖师赞文（宗密《禅门师资承袭图》）。这是在神会寂后三十五年的事情。五代以后，只有当时与神会同门的青原行思和南岳怀让两支系统平分禅宗势力而日行繁衍，这个当年曾大力为南宗争取正统的神会的法系就寂然无闻了。

鉴 真

鉴真，是我国唐代赴日本传戒并首创日本律宗的高僧。唐垂拱四年（688），生于扬州

江阳县，俗姓淳于，十四岁从智满禅师出家为沙弥，神龙元年(705)，从光州道岸律师受菩萨戒，景龙元年(707)，游学东都洛阳，继入西京长安，次年，于长安实际寺从恒景律师受具足戒。这两位律师都是当时的律宗大德。道岸(654——717)是继承道宣的弟子文纲(636——727)大兴南山律宗于江淮的人(《宋高僧传》卷十四)。恒景(634——712)初从文纲受律学，后来又到荆州玉泉寺研究天台止观，有名于时(《宋高僧传》卷五)。鉴真受了这些名师的熏陶，数年之间便通达了三藏教法。后来他又从融济研习道宣的《四分律行事钞》、《羯磨疏》、《量处轻重仪》；从义威、智全、大亮等钻研了相部律宗法砺的《四分律疏》。融济是南山道宣的高足，义威是道岸的弟子，大亮是法砺弟子满意的法嗣。这些师承关系和律学修养，是鉴真后来在传持律学上能有重大成就的增上因缘。

开元二十一年(733)，鉴真四十六岁。这时他已经学成名立，于是自长安回到扬州，先后十年间在江淮地区努力讲律传戒，声名远播，成为当时道岸之后独步江淮的律学大师。《宋高僧传》说他有著名弟子三十五人，各自倡导一方，共弘师教。他同时建造了许多寺院和佛像，书写过三部大藏经，又兴办救济孤贫疾病等社会事业，并曾亲自为病者煎调药物。在长期从事这许多活动中，他掌握了当时许多方面的文化成就，积累了不少实际的领导经验，团结和培养了一批有专门造诣的工技人才。这一切都为他后来东渡日本准备了有利的条件。

日本的学问僧荣睿和普照等于开元二十一年随遣唐大师丹墀真人广成来中国留学。他们同时负有邀请中国传戒师东渡日本传戒的任务，乃先请洛阳大福先寺道璿律师(702——760)乘了日本副使的船先行赴日，为正式传戒作准备。

到了天宝元年(742)，荣睿、普照留学中国已经十年了，他们始不忘请师传戒的使命，为此做了许多努力。他们托宰相李林甫之兄林宗写信给扬州仓曹李湊，请他造船备粮，以备东渡，同时邀请了西京僧道航、澄观，东都僧德清，高丽僧如海，与日本同学僧玄朗、玄法同下扬州，访谒鉴真。这一年十月，鉴真正在扬州大明寺为众讲律，荣睿和普照前往参见，恳切祈请东渡传戒。当时鉴真回答，日本是“有缘之国”，便问弟子们有谁愿意应请到日本国去传法。大众默然良久，无人对答。于是弟子祥彦说，日本和中国，隔着大海，路途危险，前往者很少能够安全到达，而我等“进修未备，道果未克”，所以大家不敢表示。鉴真说：“为是法事也，何惜生命？诸人不去，我即去耳！”弟子们经他这样激励，祥彦首先表示愿意随师同去。接着表示愿意随去的有道航、思托等二十一人。

鉴真接受邀请，决心东渡之后，便立即着手筹划，于当年冬天进行造船及其他准备工作，其间得到了李湊的协助。到第二年春天定期出发之前，道航认为这次东行是为传戒法，去的僧人要求品行端严，提议不让如海等少学的人同去。这件事引起了如海极大的不满，便向淮南采访厅诬告道航造船入海和海贼勾结，因而闹出了一场大风波。经州官调查结果非实，只将所造的船没收，杂物还与僧人，如海坐诬告罪，荣睿和普照依例遣送回国。这是鉴真东渡第一次的挫折。

荣睿和普照因为没有达到目的，便让玄朗和玄法先回日本，他们二人在克服了许多困难之后再去恳求鉴真。鉴真便安慰他们，并表示要积极创造条件，以求达到目的。同时托人买得岭南道采访使刘臣邻的军用船一只，雇得乘务员十八人，备办大量的佛像、经典、法器、名香、钱币、罗袱头、麻靴、粮食、药物、蔗糖等，和祥彦、道兴、德清、荣睿、普照、思托等十七人，连同琢玉匠人、画师、雕镂、铸写、刺绣、修文、镌碑等工手共有一百八十五人，于天宝二年(743)十二月乘船东下。船到了狼沟浦就被恶风急浪打破了。这是第二次

的挫折。鉴真和随同人员涉寒潮上岸，经过一番艰苦努力，修理了船再走，到下屿山住一个月，待得好风出发，拟到桑石山，又被风浪打坏了船，幸而人员没有伤亡，但水米俱尽，饥渴三日，得到当地州官救济，被安置于明州（今宁波）阿育王寺，那时是天宝三年（744）的初春。这是第三次的挫折。

这时越州（今绍兴）龙兴寺僧众听到鉴真在明州，便首先请他去传戒；杭州、湖州、宣州（今宣城）各寺也都来请讲律，他依次巡游开讲授戒，然后又回到阿育王寺。有些越州弟子舍不得他出国，就向州官控告荣睿引诱鉴真要去日本，荣睿因而被逮，解送长安，途经杭州，以卧病假释医疗，经过许多周折，方得脱难。鉴真看到荣睿、普照二人备历艰辛，毫无退悔，深嘉其志，就派法进等三人到福州去买船，并置办食粮用品。他自已率领祥彦、荣睿、普照、思托等三十余人离阿育王寺巡礼天台，经临海、黄岩，想从温州到福州乘船出国。不料这时扬州弟子灵祐和诸寺负责人商议说："我大师和上发愿向日本国，登山涉海数年艰苦，沧溟万里，死生莫测，可共告官，遮令留住。"于是请得江东采访使下牒诸州，派遣差使，追踪拦截。鉴真于是在被严密防护之下送回扬州本寺。据《东征传》记载，当时诸州道俗，闻大和尚还至，竞来供养庆贺，独大和尚忧愁不乐，呵责灵祐，数月不见笑容，灵祐和诸寺负责人不断忏悔礼谢，始勉为开颜。这是鉴真东渡第四次挫折。

天宝七年（748）春，荣睿、普照从同安郡来扬州，这时年已六十的鉴真仍然充满信心，重作东渡准备，积极造船，备办百物，一如天宝二年所备。扬州道俗，一再受到鉴真的启发与感动，发心随行的，有祥彦、神仓、光演、顿悟、道祖、如高、德清、日悟、思托等十二人，连同荣睿、普照共十四人，水手十八人，及其余乐于相随的共三十五人。六月廿七日从扬州出发，至常州界狼山便遇风浪，后来至越州界三塔山和暑风山各停住一月。十月间再行启航，不久怒涛又至，在海上漂流十四日，经过无数险阻，竟被漂到海南岛的振州（今崖县）。在那里得到地方官员的护送，东行经万安州（今万宁），然后取道澄迈渡海至雷州。从此经广西的藤州、梧州而至桂州，在这里留住一年，然后受请赴广州。至端州龙兴寺，日僧荣睿以屡经艰险，因患重病，奄然迁化，鉴真哀恸悲切，送丧而去。至广州住了一春，又往韶州，停住开元寺。普照在这里辞别鉴真，向岭北去明州阿育王寺，临别，鉴真和普照执手悲泣。此时鉴真感慨过海传戒之本愿不遂，悼念荣睿之为法忘躯，葬身异域，加以受了旅途的热气，眼病突发，遂至失明，那是天宝九年（750）。后经大庾岭至江西虔州，次至吉州，他的高足祥彦又死于船上。北行经江州（今九江）乘船到江宁（今南京），弟子灵祐远迎到栖霞山，旋即重返扬州。此番水陆往返一万余里，费时最久，颠沛最甚。这是第五次的挫折。

鉴真最后的一次东渡是天宝十二年（753）十月，这时他已六十岁了。这一年日本遣唐大使藤原清河、副使大伴宿祢胡麿、吉备真备、安倍朝衡等到扬州来访鉴真，更请东渡传戒，他即毅然允许，乘日本使船出发。同行的有扬州白塔寺僧法进、泉州超功寺僧昙静、台州开元寺思托、扬州兴云寺僧义静、衢州灵耀寺僧法载、窦州（今广东信宜县）开元寺僧法成等十四人、藤州通善寺尼智首等三人、扬州优婆塞潘仙童、胡国人安如宝、昆仑国人军法力、瞻波国人善听共二十四人。带去的经像法物有：如来舍利、弥陀、药师、观音、弥勒等造像，金字《华严经》、《大佛名经》、《大品经》、《大集经》，南本《涅般经》、《四分律》，法砺、光统《四分律疏》，天台《止观法门》、《玄义》、《文句》、《四教仪》、《小止观》、《六妙门》、等，定宾《饰宗义记》，观音寺亮律师《义记》，南山道宣《含注戒本疏》、《行事钞》、《羯磨疏》，怀素《戒本疏》、《比丘尼传》、《西域记》、《戒坛图经》等共四十部。菩提子、

青莲华茎、天竺革履及晋代大书法家王羲之、王献之之真迹行书等。

这次搭乘日本使船出发，事先做了周密布置，避免了道俗的拦阻，是时日僧普照也从余姚赶来同行，十一月十五日由扬州出发，取道苏州黄泗浦东航，十二月七日到了日本九洲西南的益救岛，二十日到达九洲萨摩国的秋妻屋浦。日本天平胜宝六年(754)二月一日到难波(今大阪)，中国僧人崇道等来供养。四日入平城京(即奈良)日朝廷遣正四位下安宿王于罗城门外迎拜慰劳，引入东大寺安置。二月五日，鉴真等人先往日本作传戒准备的道璿和印度菩提仙那前来慰问。日皇的特使吉备真备宣读诏书对鉴真表示慰劳和欢迎，并请他就东大寺设坛传戒。同时又令僧都良辨录诸监坛大德名单送进宫内，特授鉴真为传灯大法师。

四月初，在鉴真的指导下于东大寺毗卢遮那大佛殿前筑了一座戒坛。这座戒坛是依南山道宣的《戒坛图经》建筑的，但在第三重坛上安置着多宝塔，塔中安置释迦和多宝二佛像，则是鉴真依据天台宗的教理而有所改变。鉴真传戒时，日本的天皇、皇后、皇太子以下都次第登坛受菩萨戒；又为沙弥证修等四百四十余人授戒；大僧灵祐、贤璟、忍基等八十余人都舍旧戒重受。这是日本佛教史上正规传戒的开始。后来他在东大寺大佛殿西方造了一所戒坛院，四方闻名来学戒的渐多。天平宝字元年(757)日皇将故新田部亲王旧宅送给鉴真作为建筑伽兰之用。鉴真即指导弟子们开工建筑，至天平宝字三年(759)落成。，这就是现在奈良日本律宗的本山“唐招提寺”。

鉴真从此在唐招提寺讲律传戒，极受日本朝野的尊敬。天平宝字五年(761)，他又在下野的药师寺、筑紫的观音寺各造戒坛一所。这两所戒坛和东大寺戒坛并称为日本三戒坛。鉴真的律学正宗南山，旁兼相部，所以日人尊他为南山系的第三祖。相部系的第五祖(凝然《律宗纲要》)。天平宝字七年(763)五月六日入灭于唐招提寺，年七十六。他的遗体荼毗后，即葬在这寺东北角的松林中。在鉴真生前，他的弟子们为他所制的夹纻坐像，至今还供奉在寺中的开山堂，视为日本的国宝。唐招提寺还藏有鉴真的《东征绘传》五个长卷，是日本名家莲行为了纪念他们东渡传律而画的。

鉴真自从发愿东渡传戒，受了五次航海的挫折，第六次到达日本时，前后同伴已死去36人，道俗退心的二百余人；只有他和日本学问僧普照、天台僧思托始终六渡，不顾生命的危险，经过十二年终于达到了赴日传戒的目的。1963年是鉴真圆寂一千二百年，中日两国佛教界和文化界同时举行了广泛、隆重的纪念活动，并互派代表参加，日本人士将鉴真事迹写成小说，编演戏剧。中国佛教界则在日僧荣睿示寂的端州地方(今广东省肇庆)，建立了一座纪念碑。一九八〇年，鉴真像回国探亲，在扬州和北京都受到中国人民和佛教徒的瞻礼。通过这两次纪念活动，加强了中日两国佛教徒和人民的友好关系。

鉴真和他的弟子除律学之外，对于天台宗义也深有研究，他们带日本去的经典中以天台章疏为最完备。鉴真、法进、如宝、法载、思托等都先后在唐招提寺讲说天台宗义(《唐招提寺缘起略集》)，因此，他们是天台宗传到日本的先驱者。鉴真对于建寺造像又富有经验，随他东渡的弟子如思托、如宝、法力等人都是精于塑造佛像的雕刻家和建造寺塔的建筑家。唐招提寺的佛殿、讲堂、食堂、文殊堂、不动堂、地藏堂、影堂、开山堂、藏经楼、钟鼓楼及各堂佛像，都是鉴真及其弟子们所计划建造的。唐招提寺之建立，成为后来日本佛教的范例，平安朝以后佛教各宗大本山的佛殿建筑几乎都受唐招提寺的影响。

鉴真到日本时虽已双目失明，但他博通三藏，而且记忆力极强。公元760年，日淳仁天皇令就东大寺校正一切经论，因为从中国

传到日本的经论，辗转抄写，误字不少，鉴真多凭记忆和理解加以校正。相传他在日本刊刻了戒律三大部。鉴真又通医学，精于本草。日本医药界遵奉为始祖。据日本史籍记载，当时日本人对于药物有不了解的，请鉴真加以辨正，鉴真以鼻别之，无一错误。藤原佐世所著《日本国现在书目录》中载有《鉴上人秘方》一卷，这是鉴真留在日本医学上的宝贵遗产。

鉴真弟子中多长于汉学诗文，这对于古代日本汉学的风行很有影响。其中思托的诗文造诣最深，他著有《鉴真和尚传》三卷、《延历僧录》一卷，可惜两书都散佚不传。与他同时的日本淡海真人元开所著《唐大和上东征传》则是依据思托的《鉴真和尚传》所载事实而写的。法进也有著作，今尚流传。

希迁

希迁，俗姓陈，端州高要(今广东省高要县)人。年轻时即沉毅果断，自信力特强。他反对乡邑迷信神祠、定期杀牛酒酒的祭祀，每逢祀期，就前往毁祠夺牛，态度坚决。旋赴曹溪，投禅家南宗慧能门下，受度为沙弥。慧能逝世时，他还没有受具足戒。不久，前往吉州青原山静居寺，依止先得曹溪心法的行思禅师，机辩敏捷，受到行思的器重，有“众角虽多，一麟已足”的称誉。不久，行思又命希迁持书往参曹溪门下的另一位宗匠南岳怀让，经过一番锻炼，再回到静居寺。后来行思就付法与他。唐玄宗天宝初年(742)，希迁离开青原山到南岳，受请住衡山南寺。寺东有大石，平坦如台，希迁就石上结庵而居，因此时人多称他为石头和尚。代宗广德二年(764)，希迁应门人之请，下山住端梁弘化，和当时师承南岳怀让住江西南康弘化的马祖道一，称并世二大士。希迁弟子甚多，晚年付法给药山惟俨。于德宗贞元六年(790)逝世。

希迁先在曹溪门下受了熏陶，已有所证悟。当他初到青原山和行思见面时，行思问他从曹溪那里带着什么来了，他说，未到曹溪以前，原未曾失落过什么。行思再问，那末为什么要到曹溪去，他就说，若不到曹溪，怎知不失。在这番简短的问答里，可以想见希迁直下承当，自信之切。后来希迁亦常以此旨接引门下，如慧朗问如何是佛，希迁就呵道汝无佛性。朗再问，一切含灵都有佛性，他为何却没有？希迁直示道，为汝不肯承当，朗因于言下悟入，即其一例。希迁自说他的法门“不论禅定精进，惟达佛之知见”，并说“能自知之，即无所不备”，都着重在这一点。希迁自从依止行思以后，受到进一步的陶冶，禅境有了新的开展，禅法益臻灵活细致。门人道悟问佛法大意，希迁答以“不得，不知”。又问，向上更有转处否，答云“心空不碍白云飞”，即暗示在悟入以后，机境可以无限开拓，自在运用。

希迁的禅法总结于他所撰的《参同契》。相传希迁因读《肇论》至“圣人会万物为己”句，得到启发，对于《肇论》中所说的“法身不隔自他，圆镜体现万象”之旨深有契会，于是有《参同契》之作。“参同”二字，原出于道家，希迁盖取其意，以发挥他的以“回互”为眼目的禅法。其所谓“参”是指万殊诸法各守其位，互不相犯。其所谓“同”，意示诸法虽万殊而统于一元，以见个别之非孤立地存在。而他所创倡的“回互”，则指见于万殊诸法间的互不相犯而又相涉相入的关系。修禅者领会此旨。于日用行事上着着证验，灵照不昧，是谓之“契”。他把这种思想导入禅观，加以发挥，丰富了禅法的内容，遂开辟了他这一系的宗风。《参同契》中反复阐明一心与诸法间的本末显隐交互流注的关系，以见从个别的事上显现出全体的理的联系。要是将理事分开来看，则“执事原是迷，契理亦非悟”；如果统一起来看，则每一门都有一切境界在，即所谓“门门一切境，回互不回互”；这里面有相互含

摄的地方，也有互相排斥的地方。中间说到诸法自复其性，如子得母，以见会未归本之不待安排；同时一法体而用（动态的）处（静态的）兼具，而彼此互相倚待，如明暗相生，往来转化，辗转无住。能这样地体认一切事象，自然事存理应，举足知路，而达到“即事而真”的境界。其禅法运用之妙，圆转无碍，如环无端。和希迁同时异派的禅家马祖道一，对于希迁的禅风，常有“石头路滑”之说，很足以道出它的特征。

希迁的禅风，显然带有哲学的思索的倾向，和同时的马祖道一之盛倡大机大用相比较，它是近于静态的。因而他所创倡的禅法，也可以说就是一种禅思想。这种思想，以后还结合了坐禅而续有发展。承受希迁付法的药山惟俨即常事闲坐，并有“思量个不思量底”之说。再传到云岩昙晟（782——841），又提出了“宝镜三昧”法门，以临镜形、影对显的关系，说明由个别上体现全体的境界。续传到洞山良价（807——869）、曹山本寂（840——901）师弟，都向这方向发展，成为曹洞一派。他们更从事象各别相涉的关系上建立了偏正回互、五位功勋等等说法，禅法的运用愈趋细密。曹洞一派和同时马祖下再传临济一派，并世各行其是。临济宗风以棒喝峻烈著称；而曹洞禅则回互丁宁，亲切绵密，颇重传授，表现出慧能门下青原行思和南岳怀让两大系各自发展，形成不同宗风之显著的对照。

希迁的禅法，还经他的门下天皇道悟弘传，到五代时，更衍为云门、法眼两系，他们同样着重在“一切现成”，都和希迁所主张的“即事而真”的宗旨一脉相通。禅宗五家中，沩仰一家早绝，其余四家除临济外，曹洞、云门和法眼三家，在传承上都渊源于希迁，曹洞禅后传入日本，迄今传习不衰。法眼的再传也曾繁衍于高丽，对于国内外的禅学界，希迁的禅思想的影响是相当大的。

希迁的门下颇多，著名的法嗣有药山惟俨、天皇道悟、丹霞天然、招提慧朗、兴国振朗、潭州大川、潮州大颠等。惟俨在同门中最受希迁器重，他传法于云岩昙晟，昙晟传洞山良价，良价传曹山本寂和云居道膺。后曹山一脉中断，赖云居门下单传，到了南宋而再兴。另一方面，道悟传龙潭崇信、信传德山宣鉴、鉴传雪峰义存而续传于云门文偃，行化自南而北。义存的别系经玄沙师备、地藏桂琛而传法于清凉文益，为五家中最后出的法眼宗的开祖。文益的再传永明延寿（904——975），著有《宗镜录》一百卷，导天台、唯识、贤首以归于宗门，集禅理之大成。延寿又以禅来融摄净土法门，开后世禅净一致之风，尤为中国佛教从教、禅竞弘转入诸宗融合的一个重要转折点。

道　一

道一，是中国唐代著名的禅师，汉州什邡（今四川什邡县）人，俗家姓马，后人尊为马祖。他幼年依资州处寂出家，从渝州圆律师受具戒。开元中（735年顷），到衡山，结庵而住，整日坐禅。当时南岳怀让住在般若寺，见他很不凡，便去问他说：“大德坐禅图什么？”道一说：“图作佛。”怀让于是拿一块砖在庵前石上磨。道一说：“师作什么？”怀让说：“磨作镜。”道一说：“磨砖岂得成镜耶？”怀让说：“磨砖既不成镜，坐禅岂得成佛耶？”道一因问法要。怀让给以开示，最后说偈：“心地含佛种，遇泽悉皆萌，三昧华无相，何坏复何成。”言下道一豁然契会，侍奉十年，才离南岳。后在江西开堂说法，起初住建阳佛迹岭，既而迁临川，又迁南康龚公山，所至聚徒说法，创建禅林。大历年中（766——779），住钟陵（今江西进贤县）开元寺，四方学者云集，法嗣有百丈怀海、西堂智藏等一百三十九人，后各为一方宗主，散布天下。六祖慧能的后世，以道一的门叶最繁荣，禅宗至此而大盛。道一在洪州

弘传怀让的宗旨,当时称为洪州宗。道一的言行,后人辑有《马祖道一禅师语录》(又称《大寂禅师语录》,收入《古尊宿语录》卷一)、《马祖道一禅师广录》(收入《四家语录》卷一)各一卷。

道一虽得法于怀让,但其思想实渊源于曹溪,而对接机方面更有所开展。首先他根据六祖慧能的主张,倡导"即心即佛",一切皆真;后来又恐人落于知解窠臼,于是进而倡导"非心非佛"。有一天他对大众说:"汝等诸人各信自心是佛,此心即是佛心,达摩大师从南天竺国来,躬至中华,传上乘一心之法,令汝等开悟,又引《楞伽经》文以印众生心地,……"后有一人问他:"和尚为什么说即心即佛?"道一说:"为止小儿啼。"那人又问:"啼止时如何?"道一说:"非心非佛。"道一有个弟子名叫法常(752——839),听到他说即心即佛,立即大悟,就到余姚南七十里大梅山去住。道一想了解他领悟的程度,派一个人去问他:"和尚见马师得个什么便住此山?"法常说:"马师回我道即心即佛。"那人说:"马师近日佛法又别,……又道非心非佛。"法常说:"这老汉惑乱人未有了日,任汝非心非佛,我只管即心即佛。"那人回去告诉道一,道一却印可他说:"大众!梅子熟也。"这都是从遮、表两方面说明众生心性与佛性无异的。

从是心是佛解释出发,他更认为"道不用修,但莫污染"。此即慧能传怀让"即此不污染,诸佛之所护念"的思想进一步发展。他说:自性本来具足,只要在日常行事上于善恶两方面都不沾滞,就唤作修道人。又说:一切众生,从无量劫以来,长在法性三昧之中,穿衣吃饭,言谈应对,六根运用,一切施为都是法性;只为不了解返本还源,于是随名逐相,起惑造业;假如能一念回光返照,就全体都是圣心;假如能了解圣心,更无他事。因此他更具体地主张"平常心是道"。平常心即是本来具足的圣心。悟得此心则行住坐卧、应机接物都是道,只须护持不染,更无别样修持。这一思想对于后来修禅定的人起了很大的影响。特别是慧海、法常、惟宽、景岑、从谂等都有平常心是道的一说。

又接机的方式,他和慧能有所不同。慧能作风甚为平实,处处透露真谛,而道一则机锋峻峭,变化无方,卷舒擒纵,杀活自如。他的作略有打、画地、竖拂、喝及蹋等。不外乎随事截断学人的情解,而使悟得本心。这方式经其弟子西堂智藏等的发展运用,遂开后世临济一宗的家风。

湛然

湛然,是唐代天台宗的高僧,俗姓戚,常州晋陵荆溪(今江苏宜兴县)人,其家世习儒学,幼年便超然有迈俗志。玄宗开元十五年(727),他年十七岁,游浙东,寻师访道。至十八年(730),于东阳遇金华方岩,示以天台教门并授以《摩诃止观》等书,于是求学于台宗八祖左溪玄朗(673——754)门下。玄朗知为道器,诲以所传天台教观的大旨,其后十余年间专究此学。到天宝七年(748),三十八岁,才在宜兴君山乡的净乐寺出家。既而往会稽的开元寺,就四分律相部宗名僧昙一,广究律部。又在吴郡开元寺,敷讲《摩诃止观》。过了六年(天宝十三年,754),玄朗圆寂,于是在东南各地盛弘天台的教法。当时禅、华严、法相诸宗,名僧辈出,各阐宗风,湛然慨然以中兴天台为己任,常对弟子说:"今之人或荡于空,或胶于有,自病病他,道用不振,将欲取正,舍予谁归?"从而祖述所传,撰天台三大部的注释及其他凡数十万言,显扬宗义,对抗他家,于是台学复兴。天宝、大历间(742——779),玄、肃、代三宗前后征召他,都托病固辞。初住兰陵(今江苏武进县),晚年迁天台国清寺,以身诲人,耆年不倦,当大兵大饥之际,学徒来集的更多。德宗建中三年(782),在佛陇道场圆寂。天台宗人尊为第九祖。一

般称为荆溪尊者，又称妙乐大师。弟子有道邃、行满、元浩等三十九人，其中吴门元浩（——817）于《法华》、《止观》之学深有所得，为湛然嘱累弟子。道邃、行满后来传教观于日僧最澄（767——822），最澄尽写此宗的教籍以归，开立日本的天台宗。贤首宗的名德清凉澄观，早年亦尝从湛然受学止观及《法华》、《维摩》等疏。又有翰林学士梁肃，也曾从湛然学教观，深得心要，尝以《摩诃止观》文义弘博，删定为六卷，又述《止观统例》一卷等。其说出入儒释，和宋代理学极有关系。此外从湛然受学的人士，有李华等数十人。

湛然的著作，有《法华玄义释签》二十卷、《法华文句记》三十卷、《摩诃止观辅行传弘决》四十卷，注释三大部，阐明智颉教观的深旨。又有《金刚錍》一卷、《止观义例》二卷、《法华五百问论》三卷，建立自宗的正义，破斥他家的异解。此外有《摩诃止观辅行搜要记》、《维摩经略疏》各十卷、《维摩经疏记》六卷或三卷、《华严经骨目》二卷、《法华经大意》、《十不二门》、《始终心要》、《法华三昧行事运想补助仪》各一卷等。其中《十不二门》，原是《法华玄义释签》卷十四的一节，湛然在《释签》中，立色心、内外、修性等十种不二门，发挥本、迹十妙的深旨，后人以其说在天台教学上占重要的地位，录出别行，注解多到五十余部。《玄义释签》、《文句记》、《止观辅行》、《金刚錍》、《始终心要》也都有后人的注解。

湛然极力发挥智颉的宗义，然而有时借助于《大乘起信论》，有时接近贤首家言，其独特的学说，是"无情有性"论，他在《金刚錍》、《止观义例》及其他著作中，按依正不二、色心一如之理，说佛性遍法界，不隔有情、无情、一草一木、一砾一尘，皆有佛性。但他在这里所说佛性，是三因（正因、了因、缘因），佛性中的正因佛性，即是法性，又即真如。他进而应用《起信论》的真如随缘不变说，来证明无情有性。依他说："假如依不变随缘理，常住的真如和变化的万法是一体，有情、无情都不在万法之外，那就彼此真如同一。犹如波虽有清浊之分，湿性却无彼此之别。如《金刚錍》说："万法是真如，由不变故。真如是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶？故法之称宁隔于纤尘，真如之体何专于彼我？是则无有无波之水，未有不湿之波。在湿讵间于混澄，为波自分于清浊。虽有清有浊而一性无殊，纵造正造依依理终无异辙。"认为不仅有情具有佛性，无情也本来具有。原来早年从湛然受学教观的澄观，后来转入贤首宗，在所撰《华严大疏钞》中说："经（《涅槃经》）云：'佛性除于瓦石'，论（《大智度论》）云：'在非情数中名为法性，在有情数中名为佛性；'明知非情非有觉性。"（《疏》卷三十）又说："此段疏为遮妄执一切无情有佛性义。"（《钞》卷五十二）湛然的《金刚錍论》，主要对其说而发，间及唯识家的决定二乘及无性有情无佛性论。

怀　海

怀海，福州长乐人，依潮阳西山慧照出家，从衡山法朗受具戒。后往庐江（今安徽庐江县）浮槎寺阅藏经多年。他听说马祖道一在南康（今江西赣县）开法，即前往参学，与西堂智藏同称入室。他侍奉道一六年，得到印可。道一圆寂后，他初住石门（今江西靖安县），继往新吴（今江西奉新县），住大雄山，岩峦高峻，又称为百丈山。不久，四方禅者奔凑而来，又沩山灵祐、黄檗希运为其上首。他传播禅风二十余年而圆寂，有《百丈怀海禅师语录》、《百丈怀海禅师广录》各一卷。

怀海禅学的主要特点，是主张众生心性本来圆满成就，只要不被妄想所系缚，就和诸佛无异。他有一段很著名的语句："灵光独耀，迥脱根尘，体露真常，不拘文字；心性无染，本自圆成，但离妄缘，即如如佛。"这些语句显示心性本自寂照与随事即用显体的禅宗

心要，较道一所说更为具体。他的修行法门，就是根据这个思想，他说："先歇诸缘，休息万事，善与不善、世出世间，一切诸法并皆放却，莫记、莫忆、莫缘、莫念。放舍身心，全令自在。心如木石，口无所辩，心无所行。心地若空，慧日自现，如云开日出。"

怀海的作略，如打、笑、喝、举拂等，和道一相似。他每逢说法下堂，大众已经出去，却呼唤大众，等到大众回过头来，他又问："是什么?"他这种提醒学人反省的方法，诸方称为"百丈下堂句"。

怀海并运用禅学于劳动实践中，实行"一日不作，一日不食"的规制，他本人就是"作务执劳，必先于众"；他还在《禅门规式》里规定实行"普请"(集众作务)法，上下协力劳动。

禅宗僧众以前多半住在律寺，后来参学的人日见其多，感到在律寺中对于说法和住持多有不便，道一才开辟荒山另建丛林，然而还没有规章制度；怀海乃折衷大小乘的戒律，制定禅院清规。禅院的最大特点是不立佛殿，只设法堂，表示佛祖亲自嘱咐，以现前的人法为重。又规定以具道眼的禅僧为化主，称为长老，住在方丈；参学的大众，都住在僧堂；长老说法，两序雁行立听，宾主问答，激扬宗要。此外还有关于禅院事务的种种规定，此即所谓《百丈清规》(《传灯录》卷六题作《禅门规式》)。其书在宋时就失传了，别行宗赜所编《禅苑清规》。元代朝廷令百丈山德辉重编，至元元年(1335)颁行，书名《敕修百丈清规》，八卷，但已全非百丈原来的面目了。明永乐二十二年(1424)同山忠智重刊，即今所传之本。

宗　密

宗密，俗姓何，果州西充(今四川省西充县)人，生于唐德宗建中元年(780)。少时，通儒书。宪宗元和二年(807)二十八岁，将参加贡举考试，偶然造谒荷泽神会系下的遂州大云寺道圆，言下相契，便从他出家，当年从拯律师受具足戒。有一天随众僧赴斋，受得《圆觉经》，读罢有悟，回去向道圆陈述。道圆即印可他当大弘圆顿之教，于是授与《华严法界观门》。元和五年(810)，游方到襄汉，在恢觉寺遇澄观弟子灵峰，授与澄观所撰《华严经疏》及《随疏演义钞》，昼夜披寻，认为此疏辞源流畅，幽赜焕然。于是作书寄疏主澄观遥叙弟子之礼，并述所领解，遣弟子玄珪、智辉送往。澄观答书称赞，希望见一面印证所解。他就亲自到长安礼觐。这时宗密三十二岁，澄观已七十四岁。自后二年间，昼夜随侍。元和十一年(816)春，在终南山智炬寺，遍阅藏经三年，撰《圆觉经科文》、《圆觉经纂要》各一卷。后来入长安，住兴禅寺。穆宗长庆元年(821)正月，游清凉山，回到鄠县(属陕西省，在长安县西南)，住终南山草堂寺，起草《圆觉经疏》。后到丰德寺，撰述《华严经纶贯》五卷，阐明《华严经》的关节次第。入草堂寺南的圭峰兰若，诵经修禅。太和年中，文宗邀入内殿，问佛法大意。赐紫方袍，敕号大德。以后又累次诏入内殿问法。朝臣及士庶归崇的也很多，特别是宰相裴休常受他的教旨，深入堂奥。武宗会昌元年(841)正月，在兴福塔院圆寂，年六十二岁。宣宗即位(847)，追谥定慧禅师，世称圭峰禅师，尊为华严五祖。他的著述现存的有《华严经行愿品疏钞》六卷、《华严经行愿品疏科》一卷、《注华严法界观门》一卷、《注华严法界观科文》一卷、《原人论》一卷、《华严心要法门注》一卷、《圆觉经大疏》十二卷、《圆觉经大疏释义钞》十三卷、《圆觉经大疏钞科》中下二卷、《圆觉经略疏》四卷、《圆觉经略疏科》一卷、《圆觉经略疏之钞》十二卷、《圆觉经道场修证仪》十八卷、《金刚经疏论纂要》二卷(会入《金刚经疏记科会》)、《佛说盂兰盆经疏》二卷、《起信论疏注》四卷(会入《起信论疏笔削记会阅》)、《禅源诸诠集都序》四卷、《中华传心地禅门师

资承袭图》一卷(裴休问,宗密答)。

宗密的弟子甚多,据《景德传灯录》卷十三所载,著名的有圭峰温、慈恩寺太恭、兴善寺太锡、万乘寺宗、瑞圣寺觉、化度寺仁瑜等六人,此外还有见于《遥禀清凉国师书》的玄珪、智辉等,事迹不详。

宗密的思想体系,如裴休在《大方广圆觉经疏序》中所说:"禅师既佩南宗密印,受《圆觉》悬记;于是阅大藏经律,通《唯识》、《起信》等论;然后顿辔于华严法界,冥坐于圆觉妙场;究一雨之所沾,穷五教之殊致。"宗密起初传承荷泽宗的禅法,精研《圆觉经》,后来又从澄观学《华严》,从而融会教禅盛倡教禅一致。他早年曾治儒学,所以也主张佛、儒一源。

宗密的主要思想是继承智俨以后的性起说。他在《华严经行愿品疏钞》卷一中,根据《起信论》一心二门的学说,认为一真法界有性起、缘起二门。性起是说一真法界的体性,全体起为迷悟、染净、情非情一切诸法。一真法界的体性,湛然灵明,全体即用;所以法尔常为万法,法尔常自寂然。寂然是全万法的寂然,这和虚空、断空不同。万法是全寂然的万法,这也不同于遍计倒见定相的物体。既然世间出世间一切诸法全是性起,法性之外更无别法。所以诸佛和众生交彻,净土和秽土融通。法法皆彼此互收,尘尘悉包含世界。相即相入,重重无尽。至于缘起,有染缘起,净缘起。染缘起又有无始根本、辗转枝末。无始根本是说独头无明,有迷真和执妄。辗转枝末也有惑、业、苦分别。净缘起有分净、圆净。分净又有声闻、缘觉、权教六度菩萨。圆净也有顿悟和渐修。顿悟是说圆机听闻圆教,了知一切众生皆如来藏,烦恼生死即是菩提涅般。渐修是说已经顿悟,更为断尽多劫颠倒妄执的习气而修行。这又有离过(即离惑、业、苦)成德(称性修行),和显发性上尘沙功德妙用,即是与展转枝末的三障相对的。总之,净缘起门对治染缘起门以和性起门相合。

宗密思想的另一特点,是教禅一致论。他把各家所述诠表禅门根源道理的文字偈句集录成书,称为《禅源诸诠集》(又称《禅那理行诸诠集》,也略称《禅源诠》),全书已佚。并且作了一篇《都序》(现存),来建立禅教一致的理论。他说,佛说顿教、渐教,禅开顿门、渐门,二教、二门各相符契。又说,一部大藏经论只有三种教,禅门言教也只有三宗;而这三教三宗也是相应符合的。禅的三宗是:(一)息妄修心宗,说众生虽然本来有佛性,但是无始无明把它复蔽,不知不见,所以必须依师言教,背境观心,息灭妄念,念尽即觉悟,无所不知。如南侁(智侁)北秀(神秀)保唐(益州保唐寺无住)、宣什(南山的念佛禅门)等的门下,都属这一类。(二)泯绝无寄宗,说一切凡圣等法,如同梦幻一般,都无所有,本来空寂,非今始无,无法可执,无佛可作,凡有所作,皆是虚妄。如此了达本来无事,心无所寄,才免于颠倒,称为解脱。从石头(希迁)、牛头(法融)到径山(道钦)都提示此理。(三)直显心性宗,说一切诸法都只是真性,无相无为,其体非凡圣、因果、善恶等法,而即体之用,能造作凡圣、色相等法。这是指洪州、荷泽等宗。教的三种是:(一)密意依性说相教,说佛见三界六道众生只是迷真性而起,无别自体;但根钝者很难卒然开悟,所以姑且随他们所见的境相,说法渐度。这又有三类:其一是人天因果教,说善恶业报,令知因果不差;其二是说断惑灭苦教,说三界皆苦,令断集、修道、证灭;其三是将识破境教,说前面所说的境相,只是众生无始以来法尔具有的藏识等八种所变现。此教了知外境皆空,所以只息我法之妄,修唯识之心,和禅三宗的息妄修心宗相合。(二)密意破相显性教,说所变之境,能变之识,皆是虚妄,和禅三宗中泯绝无寄宗相合。(三)显示真心即性教,说一切众生皆有空寂真心,无始本来性自清净,灵知不昧,和禅三宗中直显心性宗相合。如此,宗密以三教配对三宗,最后他作了一个结论说:"三教

三宗是一味法，故须先约三种佛教证三种禅心，然后禅教双忘，心佛俱寂。俱寂即念念皆佛，无一念而非佛心；双忘即句句皆禅，无一句而非禅教。”

宗密在所著《原人论》中，说究人的本源，先在第一“破迷执”破斥习儒、道者的迷执，次在第二“斥偏浅”中破斥习佛不了义教者的偏浅，其中先将佛教分为人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘显性教五等，后略述人天第四教的教义而一一加以批判。在第三“直显真源”中，以一乘显性教“顿指一真心体”为佛了义实教。最后在第四“会通本末”中，将以前所破斥诸教会归一真灵性一源，以明华严一乘的教旨。但在宗密的种种议论里，都见得他推崇灵知之心以为本源，其受荷泽禅法（主知为众妙之门）影响之深，可不待言。

希　运

希运，福州人，幼年在本州黄檗山出家，后来因人启发，到江西去参马祖道一。那时道一已经圆寂，于是往见百丈怀海，问道一平日的机缘，怀海向他说起关于“竖拂”被喝、三日耳聋的一段话。希运自称得见道一的大机大用，怀海印可他，说他有超师之见。希运后来在洪州高安县鹫峰山建寺弘法，并改其山名为黄檗山，往来的学众很多。会昌二年(842)，裴休在钟陵（今江西省进贤县）为廉镇（即观察使），迎请希运上山安置在钟陵龙兴寺，日夕问道。大中二年(848)、裴休移镇宛陵（安徽省宣城县），又迎请希运至开元寺，常去参问，并记录所说，即为现行的《黄檗希运禅师传心法要》。当时黄檗的门风盛于江南，圆寂后谥断际禅师。有《语录》、《传心法要》、《宛陵录》各一卷行世。他的法嗣在临济义玄，睦州陈，千顷楚南等十二人，而以义玄最为特出。

希运继承马祖道一“即心即佛”的思想，而力倡“心即是佛”之说。他说：“诸佛与一切众生唯是一心，更无别法，此心无始以来，不曾生，不曾灭……超过一切限量、名言、踪迹、对待，当体便是，动念即乖，犹如虚空，无有边际，不可测度。唯此一心即是佛，佛与众生更无别异。”但他认为这个所谓心，不是见闻觉知之心，他说：“此本源清净心，常自圆明遍照。世人不悟，以知识见闻觉知为心。为见闻觉知所覆，所以不睹精本体。然本心虽不属见闻觉知，亦不离见闻觉知，但直下无心，本体自现。”假如“当下无心，决定了知一切法本无所有，亦无所得，无依无住，无能无所，不动妄念，便证菩提”。又说：“诸佛菩萨与一切蠢动众生同大涅般性，性即是心，心即是佛，佛即是法。”而发挥其心佛一如的思想。希运的禅风即是沿这一思想基础出发，主张“心即是法、法即是心”，为反对以“见闻觉知为心”，有时也以打、棒、喝等为接机的方便。后来临济的宗风，即渊源于此。

延　寿

延寿，字冲元，王姓，本贯江苏丹阳，后迁余杭。年十六，曾献《齐天赋》于吴越王钱镠。后曾为余杭库吏，又迁华亭镇将，督纳军需。他因为自幼信佛，戒杀放生，擅自动用库钱买鱼虾等物放生，事发被判死刑，押赴市曹而面无戚容。典刑者怪而问之，他回答说，动用库钱是为了放生，自己没有私用一文，于心无愧。因此被无罪释放，并听其从龙册寺翠岩禅师出家，时年三十。

当时法眼宗文益的弟子德韶在天台山弘化，延寿前往参学，得到印可。由于文益洞悉当时禅宗学人空疏不通教理的弊病，提倡研究教理，延寿深受影响，在国清寺结坛修《法华仍》，又到金华天柱峰诵《法华经》三年。据《景德传灯录》卷二十六及《净慈寺志》卷八所

说，延寿于后周太祖广顺二年(952)住持奉化雪窦寺，从他参学的人很多，其中当不乏深明教理，宗眼明澈的学者，因此《雪窦寺志》有在雪窦寺写成《宗镜录》初稿的说法。

宋太祖建隆元年(960)，吴越国忠懿王弘俶见灵隐寺颓废倾圮，请延寿到杭州主持复兴工作，重建殿宇，前后共计一千三百余间，加以四面围廊。自山门绕至方丈，左右相通，灵隐因而中兴。次年又接住永明寺(即净慈寺)，忠懿王赐智觉禅师号，从学的多至二千余人。《宗镜录》一百卷在此寺的演法堂定稿，因此改名为宗镜堂。开宝三年(970)奉诏于钱塘江边的月轮峰创建六和塔，高九级，五十余丈，作为镇潮之用。当时高丽国王抄读了《宗镜录》，深受启发，遣使航海来宋赍书叙弟子礼，并奉金线织成袈裟、水晶数珠、金澡罐等。延寿为随同使者前来问道的学僧三十六人印可记莂，法眼宗旨因而弘传高丽。

开宝七年(974)，又入天台山传菩萨戒，求受者约万余人。开宝八年十二月二十四日示疾，越二日晨起焚香趺坐而逝，世寿七十二，僧腊四十二。太平兴国元年(976)建塔于大慈山，宋太宗赐额曰寿宁禅院。延寿著作，除《宗镜录》外，又有《万善同归集》三卷、《唯心诀》一卷、《神栖安养赋》一卷、《定慧相资歌》一卷、《警世》一卷，而以《宗镜录》对于后世的影响为最大。

《宗镜录》全书约共八十余万言，分为三章，第一卷前半为标宗章，自第一卷后半至第九十三卷为问答章，第九十四卷至第一百卷为引证章。所谓“标宗”，即“举一心为宗”。此一心宗，“照万法如镜”，《宗镜录》的立名，即自此义而来。据卷三十四所说，教是《华严》，宗是达摩，因《华严》示一心广大之文，达摩标众生心性之旨，其实是发扬了法眼的宗旨。因为法眼有《三界唯心颂》和《华严六相义颂》。《宗镜录》全书在诠释“一心”处，引用《华严经》及贤首宗的理论最多。这是由于贤首宗兴起在天台宗和慈恩宗之后，法藏、澄观博涉教海而极意谈“圆”，重重无尽，圆融无碍的说教，与禅宗门下经常提举的“佛语心为宗，无门为法门”，互相呼应。有时禅家宗旨得到《华严》义理的引证而愈益显豁，所以禅宗五家宗派最后一宗的开山祖师法眼及其法孙延寿重视华严，乃是佛教发展史上必然会出现的现象。

由于法眼宗重视华严，所以《宗镜录》卷二十四说：“此宗镜内，无有一法而非佛事。”又卷六十六说：“生老病死之中尽能发觉，行住坐卧之内俱可证真。”这与六祖慧能所说的：“念念时中，于一切法上无住。一念若住，念念即住名系缚。”马祖道一所说的：“若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心，无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣，只如今行住坐卧应机接物尽是道。”沩山灵祐所说的：“一切时中，视听寻常，更无委曲，亦不闭眼塞耳，但情不附物即得”，并无二致。这“情不附物”的一念心行，可以说是禅宗的特色，也是历代禅师们行持的心髓，所以他们之中，有的风标超逸，行谊可风，有的自在解脱，坐亡立化，都是从这种涵养而来的。《宗镜录》全书，虽然问答联绵，引证繁富，而千回百转也是着眼于此，所以《宗镜录》毕竟是借教明宗的著作，而不是混宗于教的书集。因此在九十几卷的问答章里虽然罗列了天台、贤首、慈恩的教义，而只是一味会通，借以证明心宗的深妙，并没有料拣异同，解决教理上的问题，这又是《宗镜录》的一大特色。

引证章引证了大乘经一百二十种，诸祖语一百二十种，贤圣集六十种，共三百种。其中保存了一些宝贵的文献。例如：南岳怀让和青原行思的两段法语，都未见于《景德传灯录》、《古尊宿语录》等书。此外在问答章里所引用的《中论玄枢》、《唯识义镜》等书，现在皆已失传，幸而《宗镜录》保存一点资料，还能从而考见原书的大概。

延寿的教理宗眼，非常明澈，相传他又重视净土法门，未免与六祖惠能所说的：“凡愚

不了自性,不识身中净土,愿东愿西,悟人在处一般”,有些衲,这又是佛教发展史上不可避免的现象,存而不论可也。

胆　巴

胆巴,是元代藏族高僧。他原名叫庆喜称,西藏地区突甘斯旦麻人。幼时父亲去世,依靠叔父生活。九岁时,便能很流利地背诵一些梵咒。十二岁时,对经咒坛法也能通达。二十四岁时讲演大喜乐本续,四众悦服。以后到印巴次大陆的西部参礼大德古达麻室利,尽得其传。蒙古中统年间(1260——1263)经帕思巴推荐,谒见忽必烈汗(即后来的元世祖)命他住在五台山寿宁寺。至元九年(1272)在京师为王公授戒。至元十八年(1281)奉元世祖命,赴长春宫辩论《老子化胡经》的是非。至元十九年(1282)坚请西归,先到云中,再到西夏,又到临洮,各地从他求法的人很多。他在临洮接受元帝的命令回到故乡,住了六年。至元二十六年(1289)回京,住在圣安寺。这年四月,命他往潮州,八月到达,住开元寺。以后在潮州传法建寺。不久就被召还。至元三十年(1293)在内殿建观音狮子吼道场,为元帝疾病祈禳。元世祖病愈之后,打算在五台山为他建寺,尚未动工,世祖就去世了。以后成宗嗣位,胆巴奏请蠲免僧道税粮,得到许可。元贞元年(1295)四月,奉皇帝命令住当时京师最大的庙宇大护国仁王寺。移居时,皇帝命令太府给他使用皇帝出行时用的仪仗,并由百官护送。这一年西藏边界有警,奉皇帝命在京师西北瓮山(即今万寿山)建曼拏罗祈禳。大德六年(1302)二月,成宗出巡到柳林,在那里得了病,胆巴奉令前往探视。成宗病愈之后,命令天下僧人普阅藏经,并大赦天下。对于胆巴,所给布施极为丰厚。三月成宗继续北巡,命胆巴乘象舆行于皇帝车驾之前。大德七年(1303)夏,胆巴在上都(今内蒙古自治区多伦县西北)示疾,五月十八日午时逝世。世寿七十四,僧腊六十二。遗体就上都庆安寺结塔荼毗,舍利被迎归北京,葬于仁王寺的庆安塔。

元仁宗皇庆二年(1313),追号胆巴为大觉普惠广照无上巴帝师。

帕思巴

帕思巴,是元代西藏萨嘉派佛教的第五代祖师,曾任元世祖忽必烈的帝师。他是中国西藏萨嘉人,他的家族在历史上从宝王建萨嘉寺后叫“萨嘉”。此后,这个家族的名声遍传各地。

帕思巴生于公元1235年。据说三岁时,便能讲喜金刚修法,措辞流畅,听众叹为稀有,因此大家就称他为帕思巴(圣者)。四岁随萨嘉班底达赴阿里的吉庄帕巴瓦底寺。九岁讲喜金刚本续《二观察》,名声大著。十岁在拉萨大召寺释迦佛像前受沙弥戒,并从杰隆堪布听受《三百学处》。后来忽必烈慕萨嘉班底达的名声,通过西凉廓丹汗来邀请,帕思巴及其弟金刚手随侍前往。十七岁在蒙古地区从萨嘉班底达广闻显密之学,深得班底达嘉许,授予释迦金像和经钵,举行教主传法典礼,并将所有徒众托他摄受。班底达付法事毕即逝世。以后经廓丹汗的介绍,帕思巴十九岁往晤忽必烈于潜邸,为忽必烈夫妇等二十五人传喜金刚四种灌顶。忽必烈感彼法恩,遂将西藏十三万户(前藏、后藏各六万户、延卓一万户)作为求密法的供养。此后七十多年间,萨嘉派执掌了西藏的政教全权。当时,他的一个好友西藏大学者奈塘正理剑对此表示不满,寄诗讥讽他:“嘎厦乌云障佛教,国王夺去众生乐。浊世沙门贪富贵,不悟此理非圣人。”读后,他亦作诗回答:“教有盛衰佛明训,有情安乐系自业。随类被机施教化,不解此理非学者。”那时,忽必烈对帕思巴崇

奉备至，打算下令使西藏各派教徒一律改从萨嘉。帕思巴加以谏阻，认为应该谕示各派依照自宗传承清净修学。二十一岁在蒙藏民族聚居区的交界处从聂塘的名称狮子受具足戒。

忽必烈即位，为元世祖。中统元年(1260)尊帕思巴为国师，授以玉印，任中原法主，统天下教门。中统四年(1263)，帕思巴辞元帝西归，不满一月，又被召还。

至元年间，奉诏制蒙古字。即后世所传的帕思巴文。这是一种拼音文字，但在形式上也可以写成大致的方块形，书写格式一般是从右到左，直行。制成之后，元朝廷曾借政治力量大力推行。有这种文字的钱币、碑刻、印刷品等文物，有不少流传到今日。

三十三岁再应元帝迎聘，率领司膳、司寝等十三司的贵族组织盛装出发，抵达北京，先以法供养，后以财布施，共计银两千锭，彩缎六千匹。灌顶时，元帝以西藏三部及一部分汉族地区作供养，并献六角水晶章及册文，颁给帝师的封号。以后曾和许多汉族、印度学者校对佛经，深获元帝崇敬。

四十三岁由世祖作施主，集七万康藏僧众，在后藏的曲弥仁摩寺举行有名的法轮泉法会。

至元十七年(1280)十一月二十二日，帕思巴圆寂，享年四十六岁。元帝为建大窣堵波于京师。并谥为"皇天之下一人之上开教宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师"的称号。

他去世之后，元朝廷仍然念念不忘。仁宗延祐五年(1318)建帝师帕思巴殿于大兴教寺，给钞万锭。延祐七年(1320)诏各郡建帝师殿。英宗初即位，亦诏各郡建帝师帕思巴殿，其制视孔子庙有加。英宗至治三年(1323)建帕思巴帝师寺于上都。泰定帝元年(1324)图绘帕思巴像十一幅，颁行各省，使据以塑像奉祀。元朝德辉重编的《百丈清规》里载有帕思巴涅般日的法会仪式和诵文。

现在汉文大藏中保存帕思巴的著述三种：一、《彰所知论》，系应真金太子启请而造，主要依据《起世》、《俱舍》等经论而写成；二、《根本说一切有部出家授近圆羯磨仪范》；三、《根本说一切有部苾蒭习学略法》。第三种并曾译为维吾尔文字。

帕思巴的弟子很多(参看本书第一册"元代佛教"条)，为汉族人士所习知的是沙罗巴。沙罗巴(1259——1314)西域积宁人，幼时即依帕思巴剃染，习诸部灌顶法。又从其他上师广学显密诸法。善吐番语，兼解诸国文字。世祖命译汉地未备的经典，所译现存于大藏的有《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨》、《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨供养法》等。辞旨明晰，特赐大辩广智之号。为了革除当时佛教的流弊，世祖特授他为江浙等处释教都总统，后改统福广。又以皇太子令召回燕京，拜光禄大夫司徒，皇太子及诸王尝从问法要，皇帝命他住在燕京的庆寿寺。延祐元年十月五日示寂。

此外，尼泊尔的雕塑师阿尼哥，是经帕思巴的劝导而从之祝发受具的。并由帕思巴把他带到北京，中国的雕塑艺术很受他的影响。北京妙应寺白塔，是他设计并指挥建造的。这是中尼两国人民友谊的象征。

宗喀巴

宗喀巴，是开展西藏佛教最有权威的人。他的原名叫善慧称吉祥，这是受沙弥戒时的名称。宗喀巴是后来人对他的一个尊称。"宗喀"是距离青海西宁五十里的一个地名，"巴"是藏语的语尾之一。"宗喀巴"原义即是宗喀地方的人。

元顺帝至正十七年(1357)，他生于宗喀的一个佛教家庭。父亲名叫达尔喀且鲁崩格，母亲名叫馨茂阿却，两个人都是很虔诚的佛教徒。

他三岁时，正值法王迦玛巴游戏金刚，授给他近事戒，赐号庆喜藏。

这一年，附近有位名喇嘛敦珠仁钦，施舍给他父亲好多马羊等财物，请求把这小孩送给他，得到应允。从此直至入藏以前，他依止敦珠仁钦，学了很多经论，并且受了密教的灌顶，他的密号叫不空金刚。七岁时，依敦珠仁钦受沙弥戒。

为了进一步深造，十六岁时(1372)他辞别敦珠仁钦前往西藏。十七岁到达拉萨东面的止公山林，在止公寺向阿仁波且座前听受大乘发心仪轨、大印五法、拿热六法等教法。以后又到拉萨西面的极乐寺，从吉祥狮子和善满听闻经论。又奉功德海和乌锦巴为正副阿阇黎学习《现观庄严论》。又依曼殊宝听受《大乘庄严论》等及弥勒菩萨所造诸论。这样几年之内学习了好多显密经论。十九岁在那塘时，学习《现观庄严论》；由于论中多引《俱舍》原文，比较难懂，因此又发心学《俱舍》。在那里他又从义贤译师听受意乐贤的《俱舍释》。第二年夏天他又到泽钦请庆喜祥讲《现观庄严论》。庆喜祥又介绍他到仁达巴那里听闻《俱舍》和《入中论》。仁达巴的学问修持都极好，因此成为宗喀巴一生中最重要的师长。那年秋季，又从大译师菩提顶受学《集论》。冬天从慧明律师听受《毗奈耶根本经》及其《释论》。二十二岁时仁达巴为他讲《集论》、《入中论》。那年秋后闭关专修，兼阅经论，对于法称的理论，生起了无限的信心。二十四岁那年的春天，他到那塘，听受高僧义贤讲受所著《释量论》的注释。夏季，他在那塘立《释量》、《集论》、《俱舍》、戒律四部之宗，同时受学许多密法。秋间在蔼寺从空贤学诗词，同时从那塘住持庆喜幢受得中观宗重要经论的传承。当时西藏中观宗诸论传承的人很少，由于宗喀巴得到传承，加以宣扬，后来受到中观宗诸论传承的人就很多了。以上仅仅是把他所学的经论略举几个例子，实际所学决不限于这些。大概藏中所有经论，他没有不听到讲授或受到传承或接触过的。

他学习圆满，即改戴黄帽，以后他的弟子们也就随着戴黄帽，因此形成黄帽派。黄帽原是持律者所戴，据土官《宗派源流》说“贡巴饶塞(朗达玛灭法后复兴佛法的大律师)送卢梅到西藏去的时候，把自己戴着的一顶黄帽子送给卢梅，说戴上这个就想起我来了。因此，过去一些大持律者都戴黄帽子。宗喀巴想振兴戒律，因而也就戴上了与过去的持律者们同样的黄色的帽子”(德格版一百零一至一百零二页)。据此，黄帽并不自宗喀巴始，宗喀巴采用黄帽，用意是复兴戒律，并没有改革宗教的含意。

三十岁时他在雅垅地方恭请错钦薄寺住持戒宝律师为亲教师，错巴吉津寺住持慧依为羯磨阿阇黎，错巴吉津的维那福德金刚为屏教阿阇黎，还有两个寺院的持律比丘为证戒僧众，受比丘戒。

他受比丘戒后，曾从名称菩提请问法义，印证所学，并听受有关道果的传授、拏热六法、帕摩主巴与世间依怙的著述。

以后他到闻道场，讲《现观庄严》、《因明》、《中观》诸论，并到前藏，住在刹寺阅读大藏。他三十一岁那年造《现观庄严论狮子贤释广疏》，取名《善说金曼》。此后一两年中，除了自己修习以外，并在各地讲大小乘经论。如在贡迦的五明道场，为贡迦法王和七十多位三藏法师讲《现观庄严论》、《因明》、《集论》、《俱舍》、《比丘戒》、《入中论》等。住在门喀札喜栋寺时，曾以十五部论，同日开讲。每天从早到晚讲十五座，没有间缺。历时三月，共讲了《因明疏》、《现观庄严论》等十七部论。后来他又在一法会中，同时开讲二十一部大论。又在专修时，曾合讲二十九部大论。一切缁素，叹为稀有。

他三十四岁时，打算学金刚乘讲授、灌顶、密传、事相等法。于是到了后藏，住在努却从错寺住持称友受五种次第密乘法类。会见精进狮子喇嘛，详谈法义。这一期间，他了

知中观月称、清辨的差别，而肯定月称论师是解释龙树论的正宗。

宗喀巴以前所学偏重显教经论，此后打算专攻密法，于是到仰垛的德钦寺，从布敦的上首弟子法祥学习《时轮疏释》、修行事相、六加行法等。以后又从瑜伽寿自在学习各种瑜伽事相。学毕，仍旧回到法祥座前，听受《金刚心释》、《金刚手赞释》等时轮的各种注解，并布敦所造全部二派集密的各种释疏。后又听受了布敦所造的《金刚出生大疏》、《瑜伽部根本经》等重要经续和注释。

三十六岁时赴拉萨朝礼释迦佛像。此后一、二年内闭关专修。三十八岁培修精基地方的慈氏菩萨殿。四十岁时从法依听闻《菩提道灯论释》、《集密五种次第法》等。这一年中，曾往娘地的金沙奔巴行广大供养，在那里讲比丘戒，安立无量众生住戒律仪。在若种安居时，大弟子达玛仁钦阿阇黎开始来谒见。达玛仁钦最初看不起宗喀巴，但听了他讲经之后，肃然起敬，并愿作他的随身弟子。后来宗喀巴圆寂，即由达玛仁钦继承法位。

以后从娘回到俄喀，住拉顶阿兰若一年，自修教他，并造称赞缘起性空的《缘起赞》。

四十四岁那年的春天到迦瓦栋，讲说《菩萨戒品》、《事师五十颂》和密宗十四根本戒等。以后与仁达巴共赴若珍，冬季在若珍广演《大乘庄严经论》、《辩中边论》等诸大乘法。次年夏与仁达巴、胜依法王在囊则敦寺安居时，抉择正法，广弘戒律。四十六岁时造《菩提道次第广论》，这部著作，总依慈氏《现观庄严论》、别依阿底峡《菩提道灯论》，开演三士道次第。后半别明止观，更是他的精心之作。以后又造菩萨戒品广释《密宗根本罪释》、《事师五十颂释》等。四十七岁宣讲《现观庄严论》，讲授完毕，令弟子达玛仁钦依照所讲要义造成释论，即现在西藏讲《现观庄严论》的根本依。四十八岁时，移锡雷扑寺，广演法称论师的《因明广释》，达玛仁钦加以记录造论。以后又到俄喀住慈氏洲讲经，因胜依法王等的劝请，造《密宗道次第》，总明四部密宗的全部。这部论与《菩提道次第》，一明密乘，一明显教，是宗喀巴生平两部主要著作。

五十一岁时，赴前藏，在塞若却顶安居，大弟子克主杰初次参谒，为授大威德灌顶。这一年造《中观论广释》。

五十二岁时，造《辨了不了义论》。这一年（永乐六年，1408）六月，明成祖派大臣四人，随员数百人，到西藏迎请宗喀巴来汉地，他婉然辞谢。大臣们转请派一上首弟子代表前往，他便令大弟子释迦智到京，谒见了永乐帝以后，被封为大慈法王。同年《中观论广释》造讫，在有六百多位三藏法师的聚会中，广为宣讲。此外还讲了《中论》、《密宗道次第》等。又应徒众之请，兴建根本道场格登寺。第二年来到格登寺，讲述《菩提道次第》、《集密月称释》等。

五十八岁时，藏王名称幢迎请他赴闻地的札西朵喀安居，为三藏法王数百人宣讲《中观》、《因明》、《菩提道次第》等。大弟子根敦主初次参谒。以后回到格登寺。五十九岁时，另造《菩提道次第略论》六十二岁在格登寺《入中论广释》造讫。岁末，令刻《集密根本经》，第二年刻成。六十三岁时（1419）宣讲《胜乐轮根本经》等显密诸法，《胜乐轮根本经释》也在这一年作成。同年十月二十五日圆寂。

宗喀巴的平生，在学问修持各方面都具有很高的造诣。对于教理，他总结大小乘、显密一切教诫理论，而自成一家之言。他一方面有囊括大典、网罗众家的气度，一方面又以深刻谨严的态度抉择佛教各宗的见地，以中观为正宗，以月称为依止。他对于戒律，能矫正旧派佛教的流弊。他所介的格鲁派至今为我国藏地第一大教派。藏语系统的佛教徒，大多崇奉他为教主。

宗喀巴的弟子很多，最著名的有：

一、嘉曹杰（1364——1432），名叫达玛仁钦。最初在萨嘉派出家，亲近仁达巴等，以十

部大论在各寺立宗。后来，作宗喀巴的弟子，十二年中受学一切显密教授。宗喀巴圆寂以后，他继承法位，为噶登寺的第一代坐床者。以后依据宗喀巴的成规，以戒律为本，宣扬显密教法。在位十三年（1419——1431）中，宗喀巴的弟子把他当作宗喀巴一样侍奉。

二、克主杰（1385——1438），名叫格雷倍桑。最初也在萨嘉派出家，亲近仁达巴和达玛仁钦，也立过十部大论宗。后来因仁达巴的介绍而为宗喀巴的弟子。宗喀巴殁后，他到后藏弘扬显密教法。以后被达玛仁钦迎回噶登寺，继承法位凡八年。他的学说完全祖述宗喀巴的主张。

三、妙音法王（1379——1448），名叫札喜倍丹。在宗喀巴弟子中称为闻持第一，受持显密经论一百零八部。永乐十二年（1414）受宗喀巴的嘱咐，于次年建立哲蚌寺。讲授《中观》、《因明》等，一切依宗喀巴为依止，摄受弟子极多。

四、大慈法王（1354——1435），释迦智。曾经代表宗喀巴到京谒见明成祖，回藏后创建色拉寺。以后又晋京作永乐、宣德两代的国师，把宗喀巴的教法传布到蒙古和汉地，为向内地弘法的最有力者。

五、根敦主巴（1391——1475），最初依止慧狮子，其后归依宗喀巴门下，后随慧狮子到后藏弘法，在那里创建札什伦布寺，住持三十八年。这是后藏第一大寺，历代班禅在该寺主持。

六、上慧贤，阿里人。学成后回阿里莽域建立达莫寺，弘布宗喀巴的教法。

七、下慧贤，西康人。起初在色拉寺求学，后回西康，在昌都建立寺院，从此黄教即盛行于西康。

宗喀巴的著述极多。他的全集拉萨版共十八帙，凡一百六十多种。此外，还有一些比较重要的著作如：《密宗戒注释成就穗》、《囊则敬寺所说比丘学处》、《金刚持道次第秘密枢要解》、《一切怛特罗吉祥集密广释明灯论贯注》、《安立次第解说集密要义明释》、《怛特罗王吉祥集密优波提舍五次第明灯论》等。

嘉曹杰，是西藏黄教派宗喀巴的第一位大弟子，在宗喀巴去世后，继承噶登寺的法座，为宗喀巴的弟子所尊敬。

嘉曹杰是别人对他的尊称，意思是绍胜尊，法名为盛宝，是后藏仰垛地方人，公元1364年生。十岁时在内宁寺以宝幢为亲教师，以童戒为阿阇黎而出家受沙弥戒，“盛宝”即是这时取的法名。他依止二人学习沙弥律仪，又从祥怙学习藏文文法，次依岗仅庆喜祥学习《释量论》、《决定量论》等因明诸书。依宝金刚学习《现观庄严论》等般若部教义。依仰垛巴义成宝学习对法。依慧贤学习戒律。复从胜依祥贤译师响巴遍智等听讲显密经论。特别是依止惹达瓦童慧复习般若、因明、戒律、对法、中观等显教经论，进学集密等密教诸法，对于内外各种宗派教义，均能贯通，成为惹达瓦的上首弟子。二十五岁时（1388）在后藏拉垛受近圆戒，成为比丘。

此后往萨嘉寺等后藏各大寺院立十部大论之宗，名扬各处。又赴前藏诸寺立宗，会见宗喀巴，发愿为其长随弟子。此后直至宗喀巴入灭以前二十余年一直随侍师侧，凡师所讲显密教授，随所听闻，详为记录，或依意旨作注。《囊则敦玛学处》、《圆满次第春期明点笔记》等，都是他记录师说之作。

1309年春，宗喀巴在拉萨大召寺广兴供养之后，初建噶登寺，即由嘉曹杰与持律名称幢二人负责修建。凡有一切修造仪式，如观地、白僧、规定净厨、差职事人等，皆照律中的制度。

宗喀巴在世时，其徒众已都从嘉曹杰受学，凡经宗喀巴度令出家受戒的弟子，嘉曹杰都摄护使他学业增长，不令荒废。

1419年，宗喀巴临终时，把自己的衣帽赐给嘉曹杰，令他继承

真　可

真可，字达观，号紫柏，也称紫柏尊者，是明末四大师之一。俗姓沈，江苏吴江人。十七岁时，辞亲远游，欲立功塞上。行至苏州，宿虎丘云岩寺，闻寺僧诵八十八佛名号，内心欢喜；次日晨，即解腰缠十余金设斋供佛，从寺僧明觉出家。

真可出家后，常闭户读书。年二十，受具足戒。不久，至武塘景德寺闭关，专研经教，历时三年。后至匡山，深究相宗。万历元年(1573)至北京，亲近华严宗匠徧融于法通寺，又从禅门老宿笑岩、暹理等参学。万历三年(1575)至嵩山少林寺参谒大千常润。见常润上堂讲公案，以口耳为心印，以帕子为真传，不以为然，遂不入众。不久南还，至浙江嘉兴。时密藏(道开)钦仰真可的风范，特自普陀山来方访，真可即留他为侍者。嘉兴楞严寺是宋代名僧子璿著经疏处，已久荒废，真可发愿重修，命密藏主持其事。

真可在万历初年，曾听法本(幻予)谈起衰了凡慨叹请经困难，有易梵夹为方册以便于印造流布的愿望，而法本自顾力弱难行。至是，真可为撰《刻藏缘起》，陈说刻藏利益，鼓励募刻全藏。得到陆光祖、冯梦祯等热心赞助，真可即令密藏筹备刻经事。万历十七年(1589)，方册藏始刻于山西五台山紫霞谷妙德庵，由真可门人如奇等主持。因山中气候严寒，不便刻经工作，四年后(1593)南移至浙江余杭径山寂照庵。他的门人桐城吴用先为他修复径山下院化城寺，作为贮藏经板之处，并施资刻经数百卷。

万历二十年(1592)，他游房山云居寺，礼访隋代高僧静琬所刻石经，于石经山雷音洞佛座下得静琬所藏佛舍利三枚。神宗生母李太后曾请舍利入宫供养三日，并出帑金布施重藏之于石窟。后来他又与高僧德清(明末四大师之一，详见本书《德清》条)同游石经山，以皇太后所施斋衬赎还静琬塔院等，请德清为撰《复涿州石经山琬公塔院记》(碑现存云居寺)。并与德清共议续修明代的《传灯录》。旋德清被官厅认为私建寺院，谪戍广东，续修《传灯录》之愿未能成就。

万历二十八年(1600)，真可因对南康太守吴宝秀拒不执行朝廷征收矿税命令而被逮捕表示同情。他常慨叹着说："憨山不归，则我出世一大负；矿税不止，则我救世一大负；传灯未续，则我慧命一大负"。因而遭到一些宦官的嫉恨。这时他的门人为他的安全着想，相继写信劝他出都，不久京城发生了一项谣言，称神宗要改立太子，以挑拔起宫廷纠纷的妖书事件。神宗下令搜索犯人。忌恨他的人以太后曾因真可在石经山发见舍利而施资供养，遂诬他以滥用帑金之罪，捕之下狱。并诬陷他是《妖书》的造作人(《紫柏尊者别集》附录《东厂缉访妖书底簿》)，但未得罪证。万历三十一年(1603)十二月十七日圆寂于狱中，世寿六十一，法腊四十有奇。他的弟子们把他的遗骸浮葬于西郊慈慧寺外，后又移龛至浙江余杭径山之寂照庵，以后又移葬于开山。万历四十四年(1616)在开山前文殊台荼毗立塔。

真可现存的著作，有经德清校阅过的《紫柏尊者全集》三十卷和别人纂校的《紫柏尊者别集》四卷，《附录》一卷。全集收载他的法语、经释、序跋、铭传、书信和诗歌等；别集则补收全集所未收的杂文、赞偈、诗、书问、语录和附录等。

真可对于佛教各宗的思想采取调和的态度。他所订的《礼佛仪式》(见《紫柏尊者别集》卷四)，除发愿礼拜十方三世一切诸佛外，还教人礼拜西天东土历代传宗判教并翻传秘密章句诸祖，这是他调和诸宗思想的具体表现。

真可喜拈《毗舍浮佛偈》教人，有时则教人持诵半偈。所谓"假借四大以为身，心本无

生因境有;前境若无心亦无,罪福如幻起亦灭"(《毗舍浮佛颂说示如裴》)。他的僧俗弟子很多,从他问道的人士有陆光祖、冯梦祯、瞿汝稷、王肯堂等。瞿汝稷通内外学,著有《指月录》三十二卷,王肯堂为著名医学大家,著有《成唯识论证义》十卷等。

真可一生参扣诸方尊宿,但他并没有专一的师承。他在祭北京法通寺徧融的文中说:"余往来徧老之门,观其动履,冥启予多矣。……予于徧老之门,未敢言嗣,若所谓德,则此老启迪不浅,焉敢忘之!"

真可虽到处兴修古刹,而从未受请担任寺院住持,所以没有"上堂""普说"。他只是随缘接引,略说法语而已。他与当时一般排斥文字的禅僧不同,而极重视文字经教。他认为佛弟子不通文字般若,即不得观照般若,不能契会实相般若。他不同意悟道只依靠禅家机缘及念佛求生净土等说法,曾列举盲眼师资七大错误,一一加以辨难(《紫柏全集》卷三《法语》)。德清称他的宗风足以远追临济,上接大慧(《达观大师塔铭》),可见真可在明末佛教界的名望。

德　　清

德清,是明末四大师之一。俗姓蔡,安徽全椒人。年二十,投南京报恩寺出家,住持西林命法孙俊公教他读《法华经》,四月即能背诵。西林见他聪颖,为延师教读《四书》、《易经》及古文诗赋。因此他在童年即能写诗作文。

嘉靖四十三年(1564),他谒云谷(法会)于摄山栖霞寺,获读《中峰广录》,大为感动,因决意学禅。同年冬又从无极(明信)听讲《华严玄谈》并受具足戒;因仰慕清凉,自号为"澄印"。过了几年,报恩寺设立义学,教育僧徒,他被延为教师,其后又应聘至镇江金山寺教馆二年。

隆庆五年(1571),他北游参学,先至北京听讲《法华》和唯识,并参徧融(真圆)、笑岩(德宝)二巨匠,请示禅要。继往游五台山,见北台憨山风景奇秀,即有取为自号之意。不久又回北京西山,获识当时名士王凤洲、汪次公、欧桢柏等,以诗文相唱酬。

万历二年(1574),他又离京行脚,游嵩山、洛阳,至山西蒲州会见妙峰,和他同上五台山,居北台之龙门,专事参禅。万历四年(1576),袾宏游五台山,特访他叙谈五日而别。万历九年(1581)神宗慈圣太后派人至五台山设"祈储道场"并修造舍利塔,他和妙峰共建无遮会为道场回向。越年在山讲《华严玄谈》,听众近万人。

万历十一年(1583),他赴东海牢山(山东劳山)那罗延窟结庐安居,开始用憨山为别号。皇太后遣使送三千金为他建庵居住,时山东遭灾荒,他即建议将此费全数施与孤苦。万历十四年(1586),神宗印刷大藏经十五部分送全国名山,慈圣太后特送一部与东海牢山,因无处安置,又施财修寺,称海印寺。这一年真可(达观)与弟子道开为刻藏事特来访他,住了两旬而去。万历二十年(1592),他访达观于房山上方山,同游石经山,巡礼隋静琬所刻石经。时静琬塔院为僧所卖,达观出资赎回,德清为撰《复涿州石经山琬公塔院记》(现存)。

万历年二十三年(1595),神宗不满意皇太后为佛事耗费巨资,恰恰太后又派了个当时大臣所忌的使者送经到牢山,这样就迁罪于德清,他刚从北京回来,就被捕下狱,结果以私创寺院罪名充军去广东雷州。他于十月间携侍者福善南行,至韶关,入曹溪南华寺礼六祖肉身,越三年三月到达雷州。时雷州旱荒,饥民死亡载道,他发动群众掩埋并建济度道场。八月间,镇府令他还广州,当地官民仰慕他的学德,经常有人去访问他。他即以罪犯服装登座为众说法,创开岭南的佛教风气。

万历二十八年(1600)秋,南韶长官祝公请他入曹溪,时南华寺衰落已久,他到寺后,开辟祖庭,选僧受戒,设立僧学,订立清规,一年之间,百废俱兴。万历三十一年(1603),达观在京师因《妖书》事,被捕下狱,又累及德清,仍被遣还雷州。这中间他曾渡海游海南岛,访苏东坡故居,作《琼海探奇记》。

万历三十四年(1606)八月,明廷大赦,德清于是再回曹溪。他为复修南华寺大殿,自往端州采运大木。有僧挟嫌诬他私用净财,讼于按察院,他船居芙蓉江上二年特讯,大病几死。后来虽真相大白,他却坚决辞去曹溪的住持,至广州长春庵,为众讲经。

万历四十一年(1613),他从广州至衡阳,居灵湖万圣寺。缁素又在寺傍为他建成昙华精舍。他在衡阳写成了《楞严通议》、《法华通议》、《起信论略疏》,并自开讲。

万历四十四年(1616)四月,他离湖南,至九江,登庐山。九江四众弟子为建静室于五乳峰下,他很爱其环境幽寂,有终老其地之意。后到径山,即为达观举行荼毗佛事并撰塔铭。

万历四十五年(1617)正月,他又去杭州云栖寺为袾宏作《莲池大师塔铭》。时各地僧徒领袖在西湖集会欢迎他,盛况一时。归途经苏州、华严学者巢松、一雨请入华山游览。又被弟子洞闻、汉月及居士钱谦益迎至常熟虞山,说法于三峰清凉寺。同年五月回庐山。

这时九江众弟子为他在五乳峰下扩建道场,他即命名为法云寺,于此为众开讲《法华》、《楞严》、《金刚》、《起信》、《唯识》诸经论,并效远公六时礼念,专心净业。又为继续华严一宗的遗绪,据《清凉疏钞》撰成《华严经纲要》八十卷。

天启二年(1622)十二月他受请回到曹溪,为众说戒讲经,次年(1623)十月十一日圆寂于南华寺,寿七十八岁。崇祯十三年(1640),弟子等将其遗骸漆布升座,安放塔院,即今曹溪南华寺内供奉的憨山肉身像(刘起相《本师憨山大和尚灵龛还曹溪供奉始末》)。

曹溪原是中国禅宗的祖庭,但到了明末久已荒废,经德清锐意经营,始恢复旧观,因此,他被称为曹溪中兴祖师。

德清一生弘法,所度弟子很多。经常随侍他的,出家弟子有福善、通炯等。颛愚(观衡)入曹溪请益后,退居南岳,为一方宗师,也是他的弟子(观衡《华严经纲要序》)。当时士大夫如汪德玉、吴应宾、钱谦益、董其昌、屠赤水等,也都对他非常敬仰。

德清早年诗文和书法都很知名。他说古人都以禅比诗,不知诗乃真禅。他认为陶渊明、李太白的诗境玄妙,在不知禅而有禅味,若王维的诗多杂佛语,后人虽夸他善神,不过是文字禅而已(《梦游集》卷三十九《杂说》)。他在《梦游集》的《杂说》中叙自己的书法说:"余生平爱书晋唐诸帖,或雅事之。宋之四家(即苏、黄、米、蔡)犹未经思。及被放海外,每想东坡居儋耳时桄榔庵中风味,不觉书法近之"。德清一生很有文名,他往来南北,多为人撰写碑记塔铭,所作序跋题赞亦不少。

他博通内过学,他的著作有:《观楞伽经记》八卷、《楞伽补遗》一卷、《华严经纲要》八十卷、《法华击节》一卷、《金刚经决疑》一卷、《圆觉经直解》二卷、《般若心经直说》一卷、《大乘起信论疏略》四卷、《大乘起信论直解》二卷、《性相通说》二卷(卷上为《百法明门论论义》,卷下为《八识规矩颂通说》)、《肇论略注》六卷、《道德经解》(一名《老子解》)二卷、《观老庄影响说》一卷、《庄子内篇注》四卷、《大学中庸直解指》一卷、《春秋左氏心法》一卷、《梦游诗集》三卷、《曹溪通志》四卷、《八十八祖道影传赞》一卷、《憨山老人自叙年谱实录》二卷等。德清寂后,由门人福善、通炯、刘起相编辑刊行的有《憨山老人梦游集》四十卷(现流通本五十五卷)。这些著作都被收入明方册本《续藏》。

他的思想学说,表现在许多方面,并不拘

守一宗一派。吴应宾认为“纵其乐说无碍之辩,曲示单传,而熔入一尘法界,似圭峰(宗密);解说文字般若,而多得世间障难,似觉范(慧洪);森罗万行以宗一心,而产无生往生之土,又似永明(延寿)”(吴应宾《憨山大师塔铭》见《梦游集》卷五十五)。

他最初在南京从无极听《华严玄谈》,继入摄山从云谷学禅。云谷是禅净兼修而又深达华严的大德,德清受他的影响最深(德清《云谷先大师传》)。所以他虽是禅门宗匠,而极力倡导禅净一致,尤致意于华严。他说:“古人说参禅、提话头,都是不得已。公案虽多,唯独念佛审实的话头,尘劳中极易得力(《梦游集》)卷二《答郑颂岩中丞》)。他谪居广州时,即集信徒结社,授以念佛三昧,教以专心净业,月会以期,立有规制。晚年在庐山法云寺,又效慧远修六时净业。他主张禅净双修,认为:“参禅看话头一路,最为明心切要。……是故念佛参禅兼修之行,极为稳当法门”(《梦游集》卷五《示刘存赤》)。

德清对坐禅念佛也有他的特别见解,他说:“所云坐禅,而禅亦不属坐。若以坐为禅,则行住四仪又是何事?殊不知禅乃心之异名,若了心体寂灭,本自不动,又何行住之可拘?苟不达自心,虽坐亦剩法耳。定亦非可入,若有可入,则非大定。所谓‘那伽常在定,无有不定时’,又何出入之有?”(《梦游集》卷十五《答许鉴湖锦衣》)他教人念佛说:“今所念之佛,即自性弥陀,所求净土,即唯心极乐。诸人苟能念念不忘,心心弥陀出现,步步极乐家乡,又何必远企于十万亿国之外,别有净土可归耶?”(《梦游集》卷二《示优婆塞结社念佛》)

德清在佛教内主张禅净双修,对外又宣传儒、道、释三教的调和。他在《道德经解》卷头《观老庄影响论》中,极力主张调和三教的思想。他说:“为学有三要:所谓不知《春秋》,不能涉世;不精老庄,不能忘世;不参禅,不能出世”(《梦游集》卷三十九《学要》条)。

智　旭

智旭,字蕅益,俗姓钟,江苏吴县木渎镇人。十二岁读儒书,辟释老。十七岁阅袾宏《自知录》及《竹窗随笔》,始不谤佛。二十三岁听讲《楞严经》,怀疑何故有“大觉”,何以生起虚空和世界,决意出家体究此一问题。二十四岁三次梦见德清,当时德清住在曹溪,路远不能往,因从德清的弟子雪岭剃度,命名智旭。此年夏秋在云栖寺听讲《成唯识论》,闻性相二宗不许和会,甚以为疑,因往径山(杭州西北)坐禅,至次年夏,自觉性相二宗的义理一齐透彻。腊月八日,在袾宏塔前受四分戒。二十六岁又在袾宏塔前受菩萨戒。二十七岁起,遍阅律藏,见当时禅宗流弊,决意弘律。三十二岁开始研究天台教理。三十三岁秋始入灵峰(浙江孝丰县东南十五里),造西湖寺。此后历游江浙闽皖诸省,均不断从事阅藏、讲述和著作。五十岁冬,自金陵归灵峰,仍继续著述。清顺治十二年(1655)正月示寂,寿五十七岁。两年后,门弟子将其遗体火化,起塔于灵峰大殿右。

智旭生平的著述,经其弟子成时编次,分为宗论和释论两类。宗论即《灵峰宗论》,共十卷;释论包含释经论和宗经论及其他著述共六十余种一百六十四卷。

智旭的学说,综合禅教律而会归净土,同时又融会儒释,是多面性的。

智旭的禅,是承延寿、梵琦、真可的文字禅。他参禅的最初动机,是由听《楞严经》和《成唯识论》,于性相二宗教理不能融会而起疑。后来他教人参究,也只是“究此瞥起一念,起处无从,全依真性。然真非妄因,何因起妄?真非有外,妄岂外来?辗转简责”,以为银墙铁壁话头(《宗论》五之二)。这只是寻求性相会通的推理而已。他常自述学禅经过,力戒“堕禅病”和“误中宗门恶毒”;痛斥狂

禅暗证，以为“独自远行不问路程，必定有误”（《宗论》四之三）。主张“教内自有真传”（宗论》六之二），自称“但从龙树通消息，不向黄梅觅破衣。”（《宗论》九之二）。所以他修的禅，后来就会归于天台教观了。

智旭于三十二岁注《梵网经》，才开始研究天台教义。他于宋人极推崇知礼的《妙宗钞》，以为不可更动一字。于明人唯称许传灯的《生无生论》。他的天台宗的学说，即是继承这两人的系统的。但他也有与两人不同的见解。关于教判，智旭安立了贯通前后的五时说，修正了《四教仪备释》“阿含十二（年）方等八（年）”等说法（《教观纲宗》通判五时论）。在化仪四教的秘密教中，他区分秘密教与秘密咒，将一切陀罗尼章句收于秘密咒下，这也与台宗旧有教判不同。关于教理，他主张性具善恶与色心双具理事两重三千，与山家的主张完全相同。虽然他有时也说“众生现前介尔心性，本无实我实法，亦无五位百法百界千如差别相”，略近山外“理具三千无相”的主张，但不是他的主要思想。关于观法，他也沿用山家的妄心观，以现前一念妄心为止观的直接对象，但更注重实际应用。他与传灯仅曾见过一面，并没有从传灯学教。传灯继承善月、真觉的主张，判《楞严》属于方等，又批判华严宗和禅宗，智旭都不同意，以为台宗应遍摄禅、律、法相，否则就不能成其绝待之妙了。（《宗论》二之五）。他常以《起信论》解释天台宗旨，又用唯识解《起信论》，乃至用唯识解天台教义。在智旭的时代，唯识宗的注疏是很贫乏的。他所根据的有关唯识的著述，主要是《宗镜录》。此录即是会通天台、贤首、慈恩诸宗的，智旭继承了这种思想，也说“马鸣、龙树、护法同契佛心”（《起信论裂网疏》自跋）。他虽深究台宗，但因不满台宗末流的门户之争，所以一再声明自己“究心台部不肯为台家子孙”，“私淑台宗，不敢冒认法脉”。

智旭为纠正宗门流弊，决意宏律，曾遍阅律藏三次，致力于大小乘律藏的疏释和讲说。他著《梵网经疏》依据台宗见解，对于别解脱戒直宗《四分律》，旁采诸家，并参考大乘律。至于主要的著作则为《毗尼事义集要》。在律学这一方面，他可称为元照以后的唯一大家。但他对于戒律重视实践，当时响应的人很少，他为此事非常痛心，在文字里常流露他的悲观失望。

智旭的禅教律学，后来都指归净土。一般净土宗徒，都以为智旭是袾宏的继承者。但智旭平时推崇袾宏的却偏重在戒律，而不在净土，只以净土摄一切佛教，以《阿弥陀经》为中心教典而重视持名，又主张禅净合一，这些都与袾宏一致而已。智旭所认为净土的要典，都收在《净土十要》内，但其中并没有收袾宏的著作，而特别推崇的却是传灯的《生无生论》和袁弘道的《西方合论》。

智旭的净土思想，曾经过几个时期的演变。他二十二岁丧父，闻地藏本愿而发心念佛。这是结合儒家思想为报父母恩而念佛，只是单纯的持名。二十八岁丧母闭关，以参禅工夫求生净土，说“禅者欲生西方，不必改为念佛。但具信愿，参禅即净土行”（《宗论》四之三）则又偏重于理持。三十岁到四十岁，他多疏释律部，结坛忏愿，以“生宏律范，死归安养”自矢。后十年中，他多疏释经论，融通性相诸宗教理，于四十九岁著《弥陀要解》，始形成最后的净土思想体系。

智旭于净土三经中主要所宗的是《阿弥陀经》；所以他关于净土教理的主要著作，也就是《弥陀要解》。此书先依天台宗五重玄义方式，说明此经以能说所说人为名，实相为体，信愿持名为宗，往生不退为用，大乘菩萨藏无问自说为教相。又以《阿弥陀经》总摄一切佛教，以信愿行总摄《阿弥陀经》一经宗旨。在智旭以前，宋代遵式作《往生净土决疑行愿二门》，已包含了信愿行。传灯《生无生论》更正式提出“一念之道有三，曰信、曰行、曰愿。”智旭所立信愿行，即是继承他们的主张，而加以更深细的阐发。《要解》将信的内容分为：

信自(一念回心决定得生,自心本具极乐),信他(弥陀决无虚愿,释迦及六方佛决无诳语),信因(散乱称名犹为佛种,一心不乱宁不往生),信果(净土诸上善人皆由念佛得生,如影随形决无虚刻弃),信事(实有极乐国土,不同庄生寓言),信理(西方依正,不出现前一念心外)。愿的内容是“厌离娑婆,欣求极乐”。行的内容是“执持名号,一心不乱。六字持名,念念欣厌具足,信决愿切,由此就能历九品生,净四种土。”他主张“即以执持名号必不可无净土,净土必不可夹禅机”。所以他所宏的是偏重持名的净土教。

但智旭又将持名分为“事持”与“理持”,说“事持者,信有西方阿弥陀佛,未达是心作佛,是心是佛,但以决志愿求生故,如子忆母无时暂忘;理持者,信西方阿弥陀佛是我心具心造,即以自心所具所造洪名为系心之境,令不暂忘。”理持就是唯心净土的教义。因此,智旭所说的念佛,有广狭二义:狭义唯指持名,广义即含摄一切佛教。他说念佛三昧有三种:一、念他佛,以弥陀果德庄严为所念境,或念名号,或念相好,或念功德,或观正报,或观依报,如东林诸上善人;二、念自佛,观此现前一念介尔之心,具足百界千如,与三世佛平等,功深力到,豁破无明,如南岳、天台、禅宗诸祖;三、自他俱念,了知心佛众生三无差别,托彼果上依正,显我自心理智,感应道交自然不隔,如永明(延寿)、楚石(梵琦)(《宗论》七之四)。于此他最推重的是禅教合一摄归净土的延寿和梵琦。智旭最后的净土思想,是将禅宗的参究归纳于天台教观,又以天台教观应用于念佛法门;他作念佛即禅观论,说:“究此现前一念心性名为参禅,达此现前一念心性名为止观,思维忆持现前一念心性名为念佛。”(《宗论》五之三)。天台既圆摄一切佛教,念佛也就圆摄一切佛教,持名一法就能统摄一切宗、教、事、理,故智旭晚年的持名是“以般若为导,以净土为归”,“以悟道为先锋,念佛为后劲”,悟后起修的持名,与祩宏所说“无智称念”有别。

智旭目睹当时佛教中门户分歧的流弊,所以发扬延寿、祩宏等的思想,力求佛教诸宗的调和。他在理论上融会性相,在实践上调和禅净,而主张禅教律三学统一。他说“禅者佛心,教者佛语,律者佛行……不于心外别觅禅教律,又岂于禅教律外别觅自心,如此则终日参禅,看教、学律,皆与大事大心正法眼藏相应于一念间。”(《宗论》二之三)三学摄归一念,以求佛总摄释迦一代时教,为智旭思想一大总结。清以后台家讲教大多依据他的经论经疏,形成了合教、观、律归入净土的灵峰派,一直延续到今。后人并奉他为净土宗第九祖。

智旭受儒家思想影响处甚多,自称“身为释子,喜研孔颜心法示人。”他由于读了祩宏的《自知录》始不辟佛,《自知录》就是综合儒佛的著作。对于儒佛的异同,智旭以为约迹约权而说是不同的,儒家所说“天命之谓性”“太极生两仪”等都是“非因计因”的见论;约实约本来说,儒家的圣人都是菩萨化现,方便说法(《宗论》六之二)。他说“儒禅教律无非杨叶与空拳。”又说“以禅入儒,是为诱儒知禅。”所以他说儒释一致,事实上是一种化导方便,并不是真将儒释等量齐观的。

读　体

读体,号见月,是明末清初重兴律宗的巨匠,世称见月律师。俗姓许,明万历二十九年(1601)生于云南楚雄。崇祯元年(1628)伯父去世,他信了道教,后来有老僧送他一部《华严经》,阅至《世主妙严品》,翻然有悟,即决心舍道入佛。崇祯五年(1632)三十二岁从宝洪山亮如剃度,法名读体。

他自崇祯六年(1633)起,离滇经贵州至湖南宝庆五台庵,参颛愚(观衡)。礼别后游庐山,又渡江至黄梅破头山、潜山等道场,遍

礼三昧律师重修的诸祖庭。顺流朝礼青阳九华山，至南京报恩寺，闻三昧在五台传戒，北上参礼。但他这时因衣钵萧条，未能受戒。暂住塔院寺，阅《楞严义海》。崇祯九年(1636)离五台南行，到了镇江。第二年(1637)四月才于镇江海潮庵从三昧受了具足戒。从此以后，随侍三昧传戒诸方，开始阅读律藏，为各方所推重。

崇祯十二年(1639)，三昧应请入南京宝华山，擢用他为监院，并为众讲戒。清顺治二年(1645)三昧将示寂，嘱他继任法席。从此以后，他住持宝华山三十余年，重建殿阁，筑石戒坛，定制每年春冬传戒，结夏安居，寺规整肃，成为名方的模范。他治事之暇，即从事著述，对于近世律学的重兴，起了一定的作用。顺治三年(1646)，清兵借口"华山通贼"，派兵围寺，捕去许多僧众。他以至诚无畏的精神从容应付，使华山转危为安。他圆寂前数年，应弟子请，曾自撰《一梦漫言》，追述行脚时事和他一生为法奋斗的历史。康熙十八年(1679)正月二十二日示寂于宝华山，世寿七十九，僧腊四十八。御史李模为撰《见月大师塔铭》，方咸亨、尤侗各撰《见月和尚传》，都非常推崇他。

见月戒行精严，护法能干。三昧曾对人说：今日道场魔事不兴，则不显见月的才能。这是我在这一戒期中的收获。可见三昧对他的器重。三昧令他继任华山住持时，他无法固辞，认为要整顿佛门，应该建立规制，革除弊端，按照制度办事。于是提出十条规约，要求全寺僧众共遵。后来华山宗风闻名于全国，应归功于他所建立的制度。弘一跋《一梦漫言》说："师一生接人行事，皆威胜于恩，或有疑其严厉太过未近人情者；然末世善知识多无刚骨，同流合污，犹谓权巧方便、慈悲顺俗以自文饰；师之言行正是对症良药"(《佛学丛刊》第一辑)。

见月禀性正直，规过无隐。他的生平作事，力求依照律仪。顺治七年(1650)蕅益重治《毗尼事义集要》成，致书见月说："律学之讹，将及千载。义净、怀素二师既殁，能知开遮持犯，轻重缓急者，绝无其人。……闻座下奋金刚志，秉智慧炬，革弊遵古，喜而不寐。冀获良晤，尽献片长，以益明圣。"可见对他推重的情形。天童木陈（道忞）在清初望重朝野，目空一切；但他撰《见翁法兄华山大和尚七十寿序》（《宝华山志》卷十一），对于见月秉承佛制整饬僧纪的业绩也表示极大敬意。

他的著述有《毗尼止持会集》十六卷、《毗尼作持续释》十五卷、《传戒正范》四卷、《毗尼日用切要》一卷、《沙弥尼律仪要略》一卷(以上五种均收于《续藏》，前三种于乾隆二年由福聚奏请入藏)，《薙度正范》、《僧行规则》、《三归，五、八戒正范》、《黑白布萨》、《出幽冥戒》、《大乘玄义》、《药师忏法》等各一卷。

见月弘戒数十年，戒弟子以数万计，法嗣亦有数十人。《南山宗统》卷五记载他的法嗣有：定庵基、宜洁玉等六十八人。定庵德基继席华山，著有《羯磨会释》十四卷、《毗尼关要》十六卷、《毗尼关要事义》一卷(后两种收入《续藏》)、《比丘尼律本会义》十二卷，又尝辑《宝华山志》十二卷未行世(今本《宝华山志》十五卷，系刘名芳纂修，福聚参校)。宜洁书玉别号佛庵，自华山分住杭州昭庆寺，重振戒坛。著有《梵网经菩萨戒初津》八卷、《毗尼日用切要香乳记》二卷、《沙弥律仪要略述术》二卷、《二部僧授戒仪式》二卷、《羯磨仪式》二卷(以上俱收入《续藏》)。清守一的《诸家宗派》中南山律派，以道宣律师为第一世，十三传至金陵古林庵慧云如馨。馨传三昧寂光，为宝华山第一代。自"如"字起演派五十六字，传至浩净发圆为第十六世(蒋维乔：《中国佛教史》卷四)。其中第七世文海福聚分灯于北京，为法源寺第一代律祖，清代中叶以后颇隆盛。

杨 文 会

杨文会,号仁山,安徽石埭县人,生于清道光十七年(1837)。自幼读书,但不喜科举业。当咸丰三年(1853)太平天国革命军进攻安徽,他随着家人辗转迁徙于各地,前后十年。这时他学习音韵、历数、天文、地理以及黄老庄列等学问。同治三年(1864),他因病专心研究有关修养的书籍,得《大乘起信论》,反复读诵领会其中的奥义。接着又看到《楞严经》,更有会心,增加了对佛经钻研的兴趣。同治五年(1866),他到南京在工程界工作,同事中有真定人王梅叔,深通佛学,时相切磋。他又认识了魏刚己、赵惠甫、刘开生、张浦斋、曹镜初等人,和他们讨论,以为当时佛经大部分刻版都毁灭了,对于弘扬佛学很有影响,应将刻经的事业恢复起来。于是设立金陵刻经处,募款重刻方册藏经,由他自任校勘。同时赞助这事最力的有江都人郑学川,出家名妙空,在扬州砖桥设立了江北刻经处,和金陵刻经处分工合作。同治十二年(1873),杨文会又研究造像,拟好结构,请画家画成极乐世界依正庄严图、大悲观音像等,另外还搜集古代名画佛像,一并刻版流通。光绪四年(1878),他服务外交界,随驻英、法公使到伦敦、巴黎。光绪十二年(1886),又再去伦敦认识了日本留学僧人南条文雄。三年后,他任满回家,年已五十三,他感慨当时政治的腐败,决心摆脱政界,专门研究佛经。又与南条文雄联系,托南条在日本陆续搜得大藏经未收录的中国古德著述二百八十余种,择要刻印。同时他也帮助日本编辑《续藏经》,供给了好些注疏和密教典籍。光绪二十年(1894),他和英人李提摩太把《大乘起信论》译为英文,流通于外国。明年,他又在上海会见了斯里兰卡的达磨波罗,很赞同波罗发起摩诃菩提会将在印度复兴佛教的宗旨,就着手编订《初学课本》等书,准备创办学校,培养弘法人材,作这一运动的响应。由于这些事,他对中国和日本、印度等地佛教文化的交流,作出不少贡献。光绪二十三年(1897),他于南京延龄巷修建住家的房屋,附带收藏经版并流通佛经,四年后将这所房屋捐给刻经处。光绪三十四(1908),他于刻经处实现了办学计划,设立祇洹精舍,招收僧俗学生十余人,由他亲自教授佛学。释太虚、邱晞明等都是当时学生中的优秀者。祇洹精舍办了两年,因缺乏经费,就停办了。跟着宣统二年(1901),杨文会又办佛学研究会,他自己主讲。他此时在刻经方面,因感觉到日本所编《续藏经》的芜杂,就另编了《大藏辑要》的目录,共收三藏要典及各家著述共四百六十种,三千三百余卷,准备陆续刻印。又拟作大藏和续藏的提要,提供读者研究的门径。宣统三年(1911)秋,他患了病,以刻经处的事业嘱咐研究会同人,并以处内事务托欧阳渐、陈镜清、陈义三人分任,于八月十七日去世,年七十五岁。他遗嘱不愿和一生所刻的经版分离,所以他的遗体就葬在刻经处内,并建了纪念塔。他的著作有《大宗地玄文本论略注》四卷,《佛教初学课本》并《注》各一卷,《十宗略说》一卷,《阴符》、《道德》、《庄》、《列》四经发隐各一卷,《论语》、《孟子》发隐各一卷,《等不等观杂录》八卷,《观经略论》一卷,《阐教编》一卷,都已刻版印行。

杨文会宏扬佛学四十年,以刻经和讲学交互为用,对于中国近代佛教所发生的影响是很大的。他计划刻版的《大藏辑要》虽未完成,但重要的著述都已刻了出来。象贤首的十疏之六和一些杂著、嘉祥的《三论疏》,慈恩的《唯识述记》、《因明述记》,善导的《观经疏》等中国久已失传的要典,都从日本搜得底本,精加校勘,刻版流通。这不但丰富了佛教大藏的内容,并还启发了学者的研究,使各宗学说得到平等的传播。所以在他主办的佛学研究会讲习指导之下,会员如谭嗣同、桂柏华、黎端甫、梅光羲、李证刚、欧阳渐等各擅专宗,

有独到的造诣。

至于杨文会自己的佛学思想，则着重在净土法门，推尊明末四大师（莲池、紫柏、憨山、蕅益），对于佛学各宗以及内外学说，带有浓厚的调和色彩，因而常常表示“教宗贤首，行在弥陀”。他对贤首宗著述有深刻研究，并有精确辨别，象《华严三昧章》一书，就是经他的鉴定刻出流传于世的。他并还上溯清凉、圭峰各家思想的来源，特别重视《大乘起信论》和《玄文本论》，要将二论的综合法门来函盖一切。他自己独尊贤首，而对接近他的学人则因材施教，分别鼓励深入余宗。所以他在佛学上诸宗兼顾，规模广阔，影响于当时。

敬安

敬安，字寄禅，别号八指头陀，是我国近代著名的爱国诗僧。清咸丰元年（1851）生于湖南湘潭县，俗姓黄，世居湘潭石潭村，以农为业。幼时父母先后去世，贫无所依，为邻村农家牧牛，暇时始入乡塾读书。同治七年（1868），一天，牧牛时，忽见篱间盛开的白桃花为风雨所摧落，不觉放声大哭，遂投湘阴法华寺，从东林出家。同年冬到南岳祝圣寺，从贤楷律师受具足戒后，即上衡州岐山仁瑞寺参恒志禅师（1811—1875），并在这里充当苦行僧职。随众坐禅之余，时闻恒志说法，于佛学稍知门径。这时，寺中有精一上座喜吟诗，敬安认为那是世谛文字，非衲子的本分，曾加以讥笑。过了两年，他到岳阳访问舅父，游览岳阳楼，有人分韵赋诗，他纵目四顾，水天一色，不觉吟了一句“洞庭波送一僧来”。诗人郭菊荪说他“语有神助”，因此劝他学诗，并授他唐诗三百篇（敬安《冷香塔自序铭》）。

清光绪元年（1875），二十五岁时，他离开湖南，先到神宗著名道场镇江金山寺，从大定和尚（1824—1906）参禅。不久行脚江南，漫游杭州、宁波等地，遍参江浙名宿。至阿育王寺佛舍利塔前礼拜，燃了二指供佛，因号八指头陀。其后历游天童、天台、雪窦诸古刹。他爱好吴越山水，行脚参禅之外还热爱作诗。他初到杭州时（1876）即以“杭州”为题吟了一诗：“欲把杭州当橘州，闲身到处便勾留。此生不作还乡计，饱看湖山到白头！”音律格调已相当成熟。光绪七年（1881），他最初的诗稿《嚼梅吟》在宁波刊行，使他开始在当时诗坛上占有一席地位。

光绪十年（1884），他自江浙回到湖南，先后住持过衡阳罗汉寺，南岳上封寺、大善寺，宁乡沩山密印寺，湘阴神鼎寺，长沙上林寺诸大名刹。其间从岳麓山麓山寺笠云芳圃（著有《听香禅室诗集》）得法。沩山是沩仰宗的发源地，他住持以后，立志复兴，不到几年，规模已很可观。这个时期他常和邓白香、王闿运、叶德辉、陈伯严、吴雁舟诸名士往来，诗学的造诣日深。同时又加入湖南名士王闿运等创立的碧湖诗社，和各地名流唱酬投赠，于是诗名更噪于海内。光绪十四年（1888），三十八岁，《八指头陀诗集》十卷出版，自述出家行脚及学诗经过附于卷后。前五卷由陈伯严校刊。后五卷由叶德辉续刻，并作序说：“其诗宗法六朝，卑者亦似中晚唐人之作。中年以后，所交多海内闻人，诗格骀宕，不主故常，骎骎乎有与邓（白香）王（湘绮）犄角之意。湘中固多诗僧，以予所知，未有胜于寄师者也。”

光绪二十八年（1902），五十二岁。东南名刹宁波天童寺方丈虚席，幻人首座率领两序班首代表前往长沙礼请。他即辞上林寺法席至天童寺为住持。天童寺自明末密云禅师（1566—1642）重兴以来，规模宏大，俨然为十方丛林模范。清末住持乏人，渐趋寥落。自敬安继席以后，前后十年，任贤用能，百废俱举，夏讲冬禅，宗风大振。他认为佛法衰微，由于僧众人材缺乏。当时杭州白衣寺住持松风计划在杭州开设僧学堂，他首先赞同并赴杭州协助，后因松风为哑羊僧谋害殉教，未见成功。敬安曾作《杭州白衣寺松风和尚哀词》

悼之。光绪三十四年(1908),宁波僧教育会成立,他被推为会长,首先在宁波创办僧众小学和民众小学,致力佛教教育事业。

辛亥革命,国体改变。1912年全国各省佛教徒于上海留云寺召开中华佛教总会成立大会,公推敬安为首任会长,并设本部于上海静安寺,设机关部于北京法源寺。这是中国各地佛教徒最初的联合组织。当时各地有攘夺僧产销毁佛像的情形,僧众无法应付,纷纷报告佛教总会。敬安鉴于当时情况非常严重,思欲加以根本挽救,于是在这一年十一月一日到达北京,和他的嗣法弟子道阶前往内务部会见礼俗司长杜关,根据约法要求政府下令禁止各地侵夺寺产。但谈话未获结果,他即愤而辞出。十二月二日夜圆寂于北京法源寺。世寿六十二,僧腊四十五。法徒道阶等奉龛南归,葬于天童寺前青龙岗冷香塔苑。

敬安是一个非常爱国的诗僧。光绪十年(1884),他在宁波延庆寺卧病,听到法军侵犯台湾、清军败于鸡笼(即今基隆)的消息,激起爱国的热情,以致失眠。他由于精神郁结,竟发热病。曾写了许多诗以见志,自言爱国之心与大慧杲同,但道德文采不及而已。光绪末年,江浙各省学堂有提取僧产助学之议,杭州的僧界情急,便冒用他的名义领衔,联合浙江三十五寺请外国僧人入内保护,以相抵制。报纸宣传,引起中外的注意。他听到这个消息,认为是辱国辱教的举动,立即致函当局,表明态度,并力请严行拒绝。于是清廷乃命各地自办僧学,以杜绝外国势力之侵入。我国之有僧学开始于此(《冷香塔自序铭》)。

敬安的诗是经过刻苦思索而成的,读来使人感到隽永有味。他所写的各体诗都有佳句,自成风格,意境和格调都非常优美。他的著作,现在流传有《八指头陀诗集》十卷、《续集》八卷、《文集》二卷、《语录》二卷。

第一章 序 说

佛像的产生

每当我们在参观各种佛教寺院,或是在游览观赏各地佛教名胜的时候,往往会看到许多形象生动、造型逼真、千姿百态的各种佛、菩萨造像。这时我们常常会情不自禁地赞叹创造这些艺术形象的艺术家和民间能工巧匠们杰出的艺术创造力和非凡的劳动成果。各种类型的佛像,本是佛教徒崇敬礼拜的对象。塑造这些佛像,本来是为了宣扬佛教教义,便于佛教徒的宗教修行实践。但是,无需讳言,这些像本身又都是具有很高艺术价值的宗教艺术作品。对这些艺术作品的保护和研究,正日益受到越来越多的人们的重视。

佛像的出现,有着将近二千年的历史。根据佛教经典记载,佛教的创始者释迦牟尼佛带着弟子们在舍卫城祇园精舍(佛教最早的精舍之一,佛陀经常在此说法)时,曾经应帝释天王之请,上忉(音 rěn)利天宫为自己已经去世的母亲摩耶夫人演说佛法。当释迦佛在天宫为母说法时,有憍赏国(古代印度的一个城邦国家)的优填王,因思念释迦牟尼佛,所以命人用牛头栴(音 zhān)檀木(一种带有芬芳香味的白杨木)雕制了一尊五尺高的释迦佛像。无独有偶,与此同时,舍卫国(古代印度的另一个城邦国家)的波斯匿王也与优填王一样,因思念释迦牟尼佛而命人以磨金(一种带紫色的金)造了一尊五尺释迦佛像。据说这是世上出现最早的两尊佛像。

然而这仅仅是神话传说而已。实际上,在释迦牟尼在世,以及他去世后的相当长一段时期(约五百余年)内,佛教并无制作佛像之举。当时的佛教徒认为,佛陀是人天之师,他的智慧、人格、道德以及其他各方面都是完美无缺的、至高无上的,因此不能以普通人类的形相来表现佛的形体和相貌。在"佛相不可显现"的传统思想影响下,在早期佛教艺术作品中,当需要表现佛陀的存在之时,佛教艺术家们一般用佛的脚印,或是象征佛的智慧的菩提树(相传释迦佛在菩提树下修行成道,因此佛教把菩提树作为佛的智慧的象征)作为佛的标记。有时则直接以空白来表示佛所存在的空间。在当时一些表现释迦佛一生(即佛传)的佛教艺术作品中,往往以莲花代表释迦的诞生,以菩提树代表佛的成道,以法轮代表佛的说法,以佛塔代表释迦的涅槃(去世)。

佛像的出现,与希腊文化的影响、希腊雕塑技艺的传入有密切关系。公元前 327 年,马其顿的亚历山大王(前 356 年~前 323 年)率军东侵,经阿富汗南下,到达了现在印度西北部的旁遮普一带。建立了横跨欧亚大陆的"亚历山大帝国"。虽然帝国不久就分崩离析,但是在原先帝国的领土内,先后形成了一些由军事将领统治的希腊化的殖民国家。此后的一段时期,历史学家们称之为"希腊化"时代。在希腊化时代,地中海东部沿岸和亚洲的西部,都不同程度地受到希腊文化的影响。这一时期正是印度孔雀王朝的阿育王执政时期,阿育王信奉佛教,宣布将佛教奉为国教,还派遣了许多传教师向世界各地传播佛法。在他的命令和支持之下,一些僧侣带着东方的宗教信仰和文化传统,来到了那些希腊化国家。这样,东方文化和西方文化,在印度的西北部及中亚一带的国家和地区汇合碰

撞，这在人类文明发展史上意义重大，影响深远。于是，古代希腊的艺术思想，古希腊人对人体美的崇尚，他们对人体深刻细致的观察和表现能力以及他们精湛的雕塑技艺，都不可避免地对佛教徒以及古印度的艺术家和工匠们产生深刻的影响。

这时，有一些佛教徒们觉得，在表现佛陀一生经历的雕刻或绘画等艺术作品中，如果仅仅以空白，或是以莲花、菩提树等象征物来表现佛陀本身，显得太不够了。于是他们吸收了希腊艺术的表现形式，开始以人的形象来直接表现佛陀的容貌和身体。当然，这种艺术思想普遍为人们接受，需要有一个长期的发展过程。当印度西北部的佛教徒开始大量制作佛像之时，中印度和南印度的佛教徒还严守着"不可以人的形象来表现佛像"的古训。大约一直到公元二世纪左右，中印度的秣免罗地方才开始出现佛像。

佛像的大量出现，还与大乘佛教的发展有着密切的关系。大约公元一世纪前后，在印度北部的一些佛教教团中逐渐产生了一股革新的潮流。当时一些革新派的佛教徒在教义、教理和经典等各方面与传统的佛教派别产生了矛盾。最后终于形成了两个大的佛教派别，它们各自有着自己崇奉的经典、教义和戒律，它们各自向着不同的方向发展。晚起的革新派教徒自称为"大乘"佛教，而把那些信奉早期佛教教义的僧团则一概贬之为"小乘"。

大乘佛教宣称自己修行的目标是普渡众生。他们认为佛陀不仅是导师，而且是个具有各种神通的超人。释迦牟尼佛的肉身虽然去世了，但他的法身却依然与世长存，而且无处不在，无所不能。在宗教修行实践中，他们不仅崇拜舍利、佛发、佛指甲、佛齿等与佛陀有关的东西，还直接崇拜佛陀的形象。他们的经典宣称，在佛陀灭度后，只要你在修行时设置佛陀的形象，一心观想忆念佛的伟大庄严，那么佛的法身就会永远与你同在。这一时期出现的一些大乘佛教经典如《大乘造像功德经》、《佛说造形象经》、《佛说造立形象福报经》等，都极力宣说建造佛像具有巨大的功德，可以得到无穷的福报等等。在这种思想影响下，大乘佛教徒开始大量制作各种各样的佛像。

除了作为教主的释迦牟尼佛之外，大乘佛教还认为过去未来，上下四维，三世十方，有着无数个佛。这些佛的周围还有着无数的菩萨在协同佛说法，教化众生。于是他们就雕造了释迦牟尼佛之外的各种佛像、菩萨像，以及各种守护佛法的天神和弟子像。这样，各种佛、菩萨像就很快流行起来。

佛像的传入和发展

大约在两汉之际，佛教开始传入汉地（约在公元纪元前后）。据文献记载，佛像可能与此同时传入。但在中国西部的新疆地区（古代称之为西域），佛教和佛教艺术的传入则更要早一些。印度的佛教艺术，经过中国的艺术家和民间工匠的吸收、融合和再创造，形成了更具中国特点的佛教艺术，从而更容易在中国社会流传和发展。

形形式式的佛像，主要是作为佛教徒供奉和礼拜的对象，因此佛像艺术的发展和流行，基本上是伴随着中国佛教的兴衰而兴衰，两者之间的密切关系是显而易见的。

汉魏之际，佛教虽已传入中原，可在史料中，关于佛像的记载却极为鲜见。在出土的佛教文物中，有四川乐山崖墓的佛雕像、彭山崖墓内发现的陶制佛像，这些据考证都是汉代的作品。但是这时的佛教文物遗留下来的为数极少。东汉末年，下邳相笮（音 zé）融建造了一个规模宏大的佛教寺院，据说可容三千余人，其中还安置了身穿锦彩衣物、铜质涂金的佛像，这是中国的造像立寺首次见于正史记载。

中国佛教艺术的飞跃发展，是在两晋南北朝时期。这是中国社会大动荡的时代。来自印度的佛教思想在中国迅速发展，与中国传统文化有了更大的交流。这种交流不仅对中国思想史的发展有重大意义，而且对中国美术和雕塑艺术的发展也起了极大的促进作用。在绘画方面，顾恺之、陆探微和张僧繇(音 yóu)等画家，一方面继承了中国传统的汉画的技艺和风格，一方面又受到了来自印度、西域的佛教绘画表现手法的影响，在绘画理论和表现手段方面，取得了划时代的成就。这一时期的绘画、雕塑等艺术作品中出现的人物形相，大多面目清瘦、褒衣博带，神采飘逸，这基本上是南朝士大夫生活理想和审美情趣的真实写照。由此而形成的“秀骨清相”的风格，成了具有明显时代特征的南朝画风的代表。

两晋南北朝时期的佛教造像艺术，也有了极大的发展。以东晋戴逵为代表的佛像雕塑家的出现，标志着中国佛教艺术发展到了一个新的水平。戴逵的创作态度认真，据说有一次他为了制作一尊佛像，曾潜藏在帐中，倾听众人的褒贬议论，然后加以详细研究，积思三年，才得以完成。因此他所作的佛像，使“道俗瞻仰，忽若亲遇”。这一时期出现的各种佛像，包括塑像和画像，已经不再是单纯地模仿西方传来的佛像图样，而是融合了中国的民族风格，开始走上了独立的发展道路。

遗憾的是这一时期佛教寺院的各种塑像以及画像，现在大多都已荡然无存，我们只能从传世或出土的一些金铜佛像以及当时开凿的一些石窟寺中，来了解和研究当时佛教造像的一些情况。

现存最早有明确纪年的金铜佛像，是后赵建武四年(338)造的释迦佛铜像。此像现藏美国旧金山市博物馆。像通高 39.4 厘米，身着通肩大衣，衣纹以身体胸部为中心，向左右对称雕出，作平行下垂状。两手在腹前作禅定印，肉髻较大，脸部轮廓清楚。佛座为四足方座，这是大多数早期金铜佛像所采取的形式。整个佛像身体略向前倾，衣纹形式化，左右对称，略显呆滞，带有早期还不成熟的佛像制作风格。

南朝佛像，传世遗物较少。但从现在仅有的一些造像来看，其风格有着明显的特点。例如宋文帝元嘉十四年(437)所造的佛坐像，其衣纹、手印、背饰等基本上还保留着较早的传统手法，但其面部表情则安详柔和，与其他一些显得强有力而充满感情色彩的佛像相比，尤为幽雅静谧，具有更多的中国传统色彩。

北魏时期，是中国佛教造像艺术发展史上一个极为重要的阶段。由于政府的保护和提倡，佛教有了迅速的发展，佛教艺术的发展也是蒸蒸日上。这一时期留传下来的金铜佛像数量很多。此外，闻名于世的大同云冈、洛阳龙门两大石窟，都是这时由国家主持开凿的，所以规模巨大，空前绝后，显示了非同凡响的宏伟气势。大同作为当时北方的政治、经济中心，在佛教艺术发展过程中，还形成了被称为“平城模式”的艺术风格(大同古称平城)，对当时中原地区佛教艺术的发展起着指导性的作用。

云冈石窟第二十窟的大佛像，历来被视作云冈石窟的代表。由于这一洞窟的顶部和前壁已塌，佛像成为露天，使我们能更清楚地瞻仰这一大佛的雄姿。佛像高 13.7 米，面部丰满，高肉髻，鼻梁挺直，嘴部轮廓清楚，嘴角处略带微笑。眉眼修长，眼睛瞳孔部镶着黑釉陶器，看来炯炯有神。双耳垂肩，颈部肥短，两肩宽阔厚实。双手作禅定印，手肘外张，显示出力量和威严。造像整体看上去端庄凝重。身披袈裟，偏袒右肩，衣纹成阶梯状排列，线条简洁，显示出一种粗重厚实的质感，反映了当时生活于北方寒冷气候中的少数民族服装的特点，也具有犍陀罗佛教艺术的某些特点。

北魏孝文帝于太和十八年(494)迁都洛

阳,并且在政治上和经济上实行了一系列的改革。这些改革措施加速了北方各少数民族与汉民族的融合过程,同时也促进了各民族的文化交流。因此,标志着这一时期艺术水平的龙门石窟,具有更加浓厚的中国风味。其中如古阳洞、宾阳洞、莲华洞等,都显示了极高的艺术水平。

隋唐的佛教艺术,有了明显的转变,形成了中国佛教艺术发展的一个新阶段。这一时期出现的各种佛教造像,在风格上已摆脱了以前的那种呆滞、平板的表情和神秘气氛的笼罩。开始出现一种新的,显得温和圆润、生动柔和的风格。人物造型也从南北朝时的清瘦飘逸转向丰满端丽。这一时期出现的各种佛、菩萨像,显得雍容华贵,颇似唐代宫廷贵妇的形象。衣纹皱折也是线条流畅,富于节奏变化,同时显出衣物的质地轻薄、紧贴身上,更显得肉体的丰腴和体态的婀娜多姿。这一时期的代表作品有龙门奉先寺的卢舍那佛以及敦煌石窟中唐代壁画和塑像等等。

五代宋以后的佛教造像,以四川和云南各处的石窟中保留得较多。这时的像有许多是密宗的造像,反映了这一时期佛教密宗的流传情况。元代盛行藏传密教,藏密寺院中,也塑有不少密宗的造像。此外,杭州飞来峰的摩崖石刻造像,也多为佛教造像,可以说是这一时代的代表作。其中又以笑口弥勒(布袋和尚)的像最为名。它那憨厚质朴、纯真无邪的笑容,看来是发自内心深处的笑,吸引着一群群的游人和朝拜者,给人以深刻的印象。

五代宋以后,还出现了许多罗汉像以及各种各样的观世音菩萨像。有些完全是根据中国民间传说创造出来的。这些像的出现,大大丰富了佛教艺术的表现内容。从造像的风格上看,则更加贴近了生活,世俗化的味道也更浓,这样也更容易为群众所接受。特别是各种各样的观世音菩萨像,大多从唐以前的面部留有蝌蚪形小髭的男相,转变成风姿绰约、美丽端庄的女性形相,而且更具有世俗的风韵。这时的佛教艺术,无论从表现内容还是艺术风格上来看,都已是地道的中国文化和艺术的产物。

佛像的种类和姿态

这儿所说的佛像,不仅仅是指佛陀的尊像,而是广义地指佛教的造像,或者是佛教的图像。因此除了佛陀的尊像之外,还应该包括菩萨像、各种护法天神、明王、罗汉以及佛弟子等等的像。就艺术表现形式而言,有雕像,有塑像,有画像,有刻像,近代还有印刷的各种佛像。就制作材料来看,有金铜铁等金属材料铸造的像,有在石头上雕刻出来的像,有用泥土塑造的,也有用木材雕刻的,此外,还有夹纻的,有绘制在绢、帛、麻、纸等各种材料上的,也有直接绘在泥墙上的等等。在这种种材料中,以金属和岩石最宜保存,因此,现在保存最多的就是金铜像以及石雕像。前者本来多为佛教各寺院供奉,现在除了寺院外,各地博物馆以及民间也有收藏。后者则大量保存在各石窟寺中,如我们所熟知的在世界上也是著名的云冈石窟、龙门石窟、响堂山石窟、巩县石窟等等。至于举世闻名的敦煌莫高窟,则大量地保存着历代艺术家绘制的佛教壁画,以及唐代以来的佛教塑像。

佛像的体姿,大致而言,可分为坐像、立像、卧像等几种。

坐像又可分为结跏趺坐、半跏趺坐、跪坐、倚坐、箕坐、蹲居坐等多种。结跏趺坐又称全跏坐、正跏坐,是各种佛像中最常见的一种坐法。佛教认为这种坐法最安稳,不容易疲劳。且身端心正,因此修行坐禅者经常采取这种坐法。相传释迦牟尼在菩提树下进入禅思,修悟证道,采用的就是这种坐姿。结跏趺坐的姿式是以左右两脚的脚背置于左右两股上,足心朝天。这种坐法又可细分为二种,先以右足押左股,再以左足押右股,双手的上

下秩序也是以左上者，称之为降魔坐；反之则称为吉祥坐。

半跏坐即以左右之一足押一股，也可分为二种：即以右足押于左股上者，称为吉祥半跏坐；以左足押于右股上的，则称为降魔半跏坐。佛教一般以全跏坐为如来坐，以半跏坐为菩萨坐，所以菩萨的坐像大多为半跏坐像。

倚坐又称善跏趺坐，即身体端坐于座上，两脚自然下垂。一般佛陀的坐像都采取结跏趺坐与善跏趺坐二种姿式。另有一种交脚倚坐，即两腿下垂相交于座前。早期的弥勒菩萨像，都取交脚倚坐之姿。还有一种半跏倚坐思惟像，左脚放下，右脚结半跏坐，以右手支下颚作思惟状，这多为菩萨的像。

以上几种都是最为常见的坐像。

立像本于释迦佛游行说法的姿势。相传释迦成道后，在西北印度各地游行说法四十多年。所以佛的立像多为一脚向侧前略伸，表示步行的样子，一般称之为行径像。还有一种双脚并立于莲花台上，双手作接引状，这大多是阿弥陀佛像，表示接引往生西方极乐世界的意思。在尊像旁，有一种站立合掌的菩萨或弟子的像，这称之为侍立像。此外，各种护法天神的像多为立像，其姿势则有各种各样。

卧像只有释迦佛的一种。卧像一般表示释迦佛在住世多年，最后去世涅槃时的情况。其姿态大多为右胁而卧，有的还在其身后塑绘出众多弟子悲哀哭泣的形状，以表现他们对佛涅槃的悲伤心情。

佛像的服饰，根据各种像的身份不同，也有很大区别，一般而言，佛所穿的衣服，大致是下穿裙衣（梵言称“泥缚些那”，旧译为“泥洹僧”）掩盖下半身。裙衣没有带襻，以带束布而成褶。佛教各派所宗的衣褶及布色略有不同。佛的上身穿“僧祇支”（意思是“掩腋衣”、“覆肩衣”），这是一种从左肩穿至腰下的长形衣片。在僧祇支的外面则穿大衣（梵言称“僧伽梨”，意思是“众聚时衣”，一般在大众集会授戒说法，或出入城镇村落及宫殿时穿），大衣的穿法有通肩和偏袒右肩两种。

佛教的菩萨像，一般是以释迦牟尼未出家以前的在家形象为基础。释迦本是迦维罗卫国净饭王的儿子，出身于贵族，所以菩萨像的服饰也多反映了当时印度贵族的生活风尚。菩萨像一般都是头戴各式宝冠，身穿天衣（一种薄而轻柔的衣物，相传为诸天所穿，故称），全身有璎珞、耳珰、颈饰、胸饰、臂钏、腕钏等各种珠宝佩带装饰。

佛教的诸天，也多以世俗的贵族为原型，所以其服饰也同样反映了贵族阶层的生活习俗。而各种护法天王，以及金刚力士等，则大多为武将装束，形体魁伟，肌肉虬劲，威武雄壮，显示着一种力拔山、气盖世的力量和气概。

罗汉是佛的出家弟子，所以罗汉的形象一般是光头僧服的比丘相。

佛教的像，很讲究手的刻划和塑造。佛像的手，有各种不同的姿势，佛教称之为“印相”或“印契”。各种印相有其特定的含意，这是识别各尊佛像的重要依据。最常见的印相，有这么几种：

说法印，以拇指与中指（或食指、无名指）相捻，其余各指自然舒散。这一手印象征佛说法之意，所以称为说法印。

施无畏印，屈手上举于胸前，手指自然舒展，手掌向外。这一手印表示了佛为救济众生的大慈心愿。据说能使众生心安，无所畏怖，所以称为施无畏。

定印，又称禅定印。是以双手抑放下腹前，右手置于左手上，两拇指的指端相接。这一手印表示禅思，使内心安定之意。据说释迦佛在菩提树下禅思入定，修习成道时，就是采用这种姿势。在密教中，这种手印是胎藏界大日如来所用，称为“法界定印”。

降魔印，以右手覆于右膝，指头触地，以示降伏魔众。相传释迦在修行成道时，有魔王不断前来扰乱，以期阻止释迦的清修。后

来释迦即以右手指触地，令大地为证，于是地神出来证明释迦已经修成佛道，终于使魔王惧伏。因此此印相称为降魔印。又因以手指触地，所以又称为触地印。在密宗中，这是金刚界曼荼罗内阿閦佛之印相。

与愿印（又作施愿印），是以手自然下伸，指端下垂，手掌向外，表示佛菩萨能给与众生愿望满足，使众生所祈求之愿都能实现之意。此印相具有慈悲之意，所以往往和施无畏印配合。

以上五种手印，合称为释迦五印，这是最常见的几种印相。除此以外，还有一些常见的印相如阿弥陀佛有九品印，从上品上生到下品下生，分为三等九品，表示阿弥陀佛根据众生不同的修行程度、按不同的待遇接引他们往生西方极乐世界。佛教的密宗又以各种不同的印相来表示佛的内证、誓愿和各种功德，所以密宗特别重视印相，其印相的规定也特别具体复杂。最常见的，则是金刚界大日如来的智拳印和胎藏界大日如来的法界定印。大日如来是密宗所说的法身佛，他集理性与智慧为一体。其理性的显现，称之为胎藏界，因为他们认为佛理具足一切功德，就如子藏母胎一般。其智慧方面的显现则称为金刚界，比喻佛的智慧有如金刚，无坚不摧。代表理性的胎藏界大日如来的法界定印，即与释迦五印中的定印相同。代表金刚界大日如来的智拳印，是以两手分别作金刚拳（以四指握拇指于掌中〈称为金刚拳〉，再以右拳握左手食指于当胸前，据说此印相表示消灭无明烦恼，能得佛智慧。

除了手印之外，各种佛像手中所持之物也不尽相同。如药师佛手托药钵，表示此佛以药物济世，拯救众生病痛之苦的本愿。阿弥陀佛则手中拿着个小小的莲台，象征着此佛接引众生往生西方净土，由莲花化生之意。但大多数佛陀的像，手中并不持物，只是以各种手印表示一定的意思。然而，各种菩萨、明王以及各类护法天神的像，手中所持的器物则种类繁多。一般而言，可归结为这么几大类：一种是植物类，如莲花、杨枝等，而以莲花尤为常见。莲花出污泥而不染，花色淡雅，亭亭玉立于碧波之中，迎风摇曳，深得人们的喜爱。佛教常以莲花来比喻佛或佛法。大乘佛教有一部著名的经典，经名就叫《妙法莲华经》。实际上，莲花已成了佛教的象征，是各种佛教艺术作品中出现得最多的一种花卉。一种是宝瓶、宝箧、宝珠、法轮等一类的法器。它们都有一定的象征意义，如法轮代表佛法，佛教中有“法轮常转”的话，就是表示佛法永恒的意思。箧是一种竹编的小盒子，用以盛物。古代印度的佛经是抄在一种叫做贝多罗树的叶子上，称为贝叶经。这些经抄好后，就用线串起来，装在箧中，所以佛教艺术作品中往往以箧来表示佛经。还有一类就是刀、剑、戟、杵等兵器。这大多是明王、护法天神等所持之物，以象征威猛和力量。他们用这些兵器来降伏恶魔，用以保护佛法住世。密教特别重视修行仪轨，因此在密教经典中，对于各尊佛、菩萨以及各种明王等像的形相、服饰、器物以及其象征意义，都有详细的说明。

佛教艺术在中国长期发展过程中，不断发生演变。中国的艺术家们也是在中国传统文化艺术的基础上吸收着外来艺术的影响，并按照中国的习俗加以改造和重新创作。因此，各种佛像虽然起源于印度，并且在一些经文中也有说明，但是在中国的发展过程中却不断产生变化，无论从人物的形相、动作、手持的器物以及其象征意义，都越来越中国化，有些则完全是按中国民间传说故事的形相创造出来，而不一定有经典的依据。这都是我们在接触佛教图像时应当加以注意的。


说法印

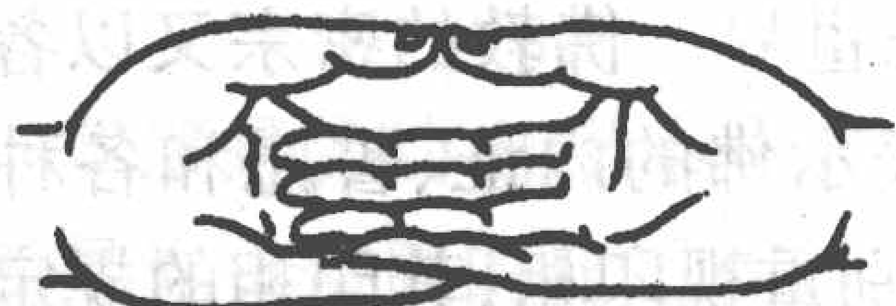

智拳印


施无畏印

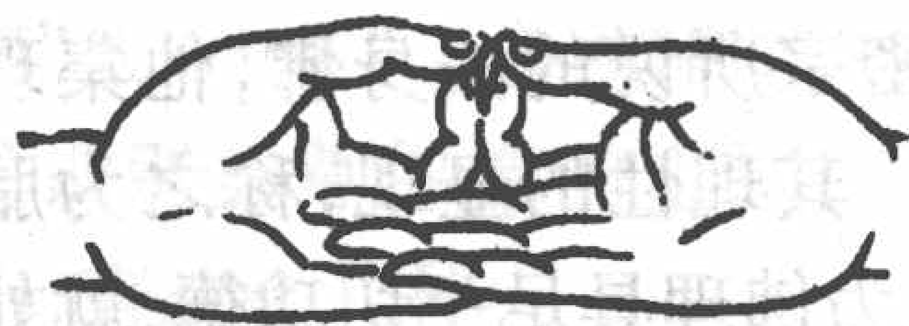

小愿印




结跏趺坐


法界定印


关跏趺坐


弥陀定印

第二章 诸佛部

概 说

佛，是梵语音译佛陀的简称，意为“觉悟者”，是对彻底觉悟佛教真理的人的尊称。觉有自觉、觉他、觉行圆满之意。小乘佛教所说的“佛”，往往是专指佛教的创始者释迦牟尼。大乘佛教除了专指教主释迦牟尼佛之外，则更加强调对于佛法的领悟，认为只要掌握了佛法的真谛，无论是谁都能证悟成佛。因此大乘佛教所说的“佛”还泛指一切觉悟得道者。大乘教义认为众生都有证悟佛教真理的可能，因此人人都能成佛。他们还认为，时间是无始无终的，空间是无边无际的，时间和空间都没有穷尽。从无始无终的时间来看，在不断反复循环着的过去、现在和未来世中，曾经出现过，并且将来还会出现许许多多的佛。

再从无边无际的空间来看，茫茫宇宙间，有无数个和我们一样的“世界”，每一个世界都有一个佛在教化那儿的众生。因此，上下四维，过去未来，十方三世有无数个佛。

佛教认为，制作佛像，供奉和礼拜佛像，会产生和积累很多功德，在佛像前观想佛的庄严以及佛教教义的深奥玄妙，进而进入禅思的境界，能够有利于自己的宗教修习实践。于是当大乘佛教兴起后，一个建造和制作佛像的热潮也跟着出现。

常见的佛的尊像，有现在世界释迦牟尼佛的像，西方世界阿弥陀佛的像，东方琉璃光世界的药师佛像以及未来佛弥勒、法身佛毗卢遮那等等。有些寺院的佛殿四壁，或者一些石柱的四周，密密麻麻地雕有一排排的小佛像，这些统称为千佛（或万佛）。

中国汉地佛教寺院的主殿大雄宝殿中，往往供奉三尊佛像，这一般称之为“三世佛”。三世佛有“横三世”和“竖三世”之说。横三世又称三方佛，即为东方琉璃光佛（药师佛），中间释迦牟尼佛和西方阿弥陀佛。竖三世是从时间上说，即过去世迦叶佛，现在世释迦牟尼佛和未来世弥勒佛。大乘佛教依据教义还有“三身佛”之说，认为释迦牟尼佛在不同的情况下具有不同的身份和性质。这三身佛即为法身毗卢遮那佛，代表了佛法的绝对真理；报身卢舍那佛，表示证得绝对真理的最高智慧；应身释迦牟尼佛，这是随缘应机、教化众生的佛身。关于三身佛，佛教各派还有多种不同的说法。

一切佛的形相，都是以释迦佛的形相为基础。因此各尊佛像的形体、容貌、身体特征，除了手的印相略有差别之外，其他都是大同小异。按照佛教的说法，佛既是修悟证道，觉行圆满者，所以他的身体具有许多常人所无的异常形相。这些异相特征，归纳起来，有所谓“三十二相”、“八十种好”。三十二相又称“三十二大人相”，其中主要是：头顶上有肉髻隆起，眼色如金精绀青，眉间放白毫光，面颊丰满如狮子，两肩宽阔圆满。身体呈金色，身上毛孔青色，全身有光，两手过膝，手指纤长。两足平满无凹处，足底有轮形纹路，称“千辐轮相”。手足指间有缦网相连，等等。据说三十二相并非为佛所独具，而是所谓“大人”者都具这些异相，因此称为三十二大人相。但是具有这些异相的人，在家者必然会成为转轮圣王（统一天下的英武君王），出家则必能修成佛道。除了这三十二相外，佛身还应具有“八十种好”。八十种好全称为“八十种随形好”，是随三十二相而具之好，其中主要有：头发螺旋、眉如新月、眼睛广长、鼻高不现孔、耳轮垂长、而部丰满而美好、唇如频婆果（频婆树之果，又名吉祥果，色泽鲜红）、毛右旋、手纹明直、长而不断，等等。三十二相、八十种好，合称为佛身的“相好”，这是佛像特有的标志。

除了单独的尊像外，还有一种由佛、菩萨、弟子组合在一起的组像。一般由一尊佛像和二尊胁侍菩萨像一起构成一组，称为“一佛二菩萨”。这种组像最常见的由释迦佛及其两位胁侍菩萨，即文殊、普贤配成一组，或由阿弥陀佛及其两位胁侍菩萨观世音、大势至在一起形成一组，及由药师佛与其胁侍菩萨日光、月光在一起构成一组。另外一种组像是由一尊佛像、二尊菩萨像和二尊弟子像配在一起构成一组的，即一佛二菩萨二弟子。最常见的是由释迦佛、文殊菩萨、普贤菩萨以及佛的大弟子迦叶、阿难组成。

释迦牟尼佛

在各种佛像中，最常见的就是释迦牟尼佛之像。而佛教所说的种种佛之中，也只有释迦牟尼才是一个真实的、历史的人物。据史料记载，释迦牟尼是公元前六世纪后期印度迦毗罗卫国（现在尼泊尔境内）释迦部落净饭王的儿子。俗姓乔达摩，名悉达多。

相传释迦的母亲摩耶夫人在蓝毗尼园生下他后七天便去世了，他是由姨母波阇波提夫人抚养成长。悉达多从小就受严格的传统思想文化教育，还经常骑马射箭，练习武艺。这样，他成了一个能文能武的青年。他父亲希望他长大后能继承王位，成为一个具有雄才大略的英明君王，然而事实并未像他父亲想象的那样发展。

社会的动荡和由人的生理原因引起的生、老、病、死等种种痛苦和烦恼，引起悉达多太子的感触和深思，并萌发了出家修行、寻求解脱之道的念头。其父净饭王虽然作了种种努力，希望打消他出家修行的念头，但最终他还是离开了家庭，走上了出家的道路。

悉达多出家后，先后寻访了当时一些有名的宗教学者，希望从他们那儿学得解脱之道，但他还是失望了。于是他离开了他们，开始修苦行。苦行是当时流行的一种修行方法。苦行者认为，人生本身就是罪恶的产物，肉体是寻求解脱的最大障碍。他们通过自虐，希望达到精神的解脱。悉达多经过六年苦行，尝尽了千辛万苦，形容枯槁，身体羸弱，但并未获得预期的效果。后来他又决定放弃苦行，来到了尼连禅河中，一洗六年的积垢，还接受了牧女供给的乳糜，慢慢恢复了体力。他来到一个叫伽耶的地方，在一棵毕波罗树（即菩提树）下，面对东方，敷草设座，静坐思惟。经过七天七夜的禅思静虑，他战胜了来自各方面的烦恼魔障的干扰，终于彻悟了人生无尽苦恼的根源和解脱轮回的方法，获得了无上大觉，成了一个佛。

悉达多成佛后，被人尊称为“释迦牟尼”（意为释迦族的圣人）。他来到了波罗奈城的鹿野苑，向曾顷服侍过他的憍陈如等五人宣说自己证悟的道理，这就是后来经常提到的鹿野苑“初转法轮”（佛教把宣说佛法称为“转法轮”）。憍陈如等五人就成了释迦最初的弟子，佛教史上称为“五比丘”。此后，释迦经常在印度北部恒河流域一带巡游说法，并得到了摩揭陀国国王、拘萨罗国国王等的支持及资助，从而使佛教有了很大的发展。

释迦牟尼一生传教几十年，八十岁时，在拘尸那迦城的婆罗双树下去世。相传他的舍利（遗骸）被分作八分，分别起塔供养。记载释迦牟尼一生事迹的汉译佛教经典有《佛本行经》、《佛所行赞》、《瑞应本起经》、《释迦谱》等多种。



佛教徒为了纪念教祖释迦牟尼，造了许

多佛像供奉礼拜。释迦佛的尊像有坐像、立像和卧像等。卧佛像是表现释迦牟尼佛将人涅槃,离开人世时的情形。本书的释迦像,一幅为坐像,一幅为立像。坐像是释迦佛结跏趺坐于莲台上,身穿通肩大衣,手作说法印。头上有肉髻,螺发,双耳垂肩,眉目修长,双眼微睁。眉间有白毫,背后是火焰纹的身光和头光。立像是释迦佛站立于莲台上,上身内穿僧祇支,下穿裙衣,外穿通肩大衣,右手作施无畏印,左手作与愿印,表示释迦游行说法,济度众生的情况。本书所绘取材于成都万佛寺和敦煌彩塑。



药师佛

药师佛即药师琉璃光如来，又称为大医王，按佛经所说，他是东方琉璃国王的教主。相传他在成佛时曾发下十二大誓愿，愿除一切众生病苦，治无明痼疾，令一切众生身心安乐。据隋代达摩笈多所译的《药师如来本愿功德经》所说："佛告曼殊师利，东方去此十殑(音 jìng)伽沙佛土，有世界名净琉璃，佛号药师璃璃光如来。……彼世尊药师琉璃如来，本行菩萨道时，发十二大愿，令诸有情所求皆得。"

据说信奉药师如来能够医治百病，解除各种顽疾苦痛，消灾延寿，因此我国历史上社会各阶层对药师如来的信仰很盛。在许多寺院的大雄宝殿中，都供有代表东、西、中三方不同世界的三尊佛像，其中释迦佛左边的就是代表东方琉璃世界的药师琉璃光佛。还有的寺院设有专门供奉药师如来的药师堂。

关于药师如来的像，一般是结跏趺坐，左手持一药钵，右手执药丸。据《药师念诵仪轨》讲，药师佛"左手执药器，名无价珠，右手结定印，身披袈裟，结跏趺坐，安坐于莲花台上"。药师如来的胁侍菩萨，一般是日光菩萨和月光菩萨。也有以观音、势至为其胁侍菩萨的。此外也有以文殊师利、观音、势至、宝檀华、无尽意、药王、药上、弥勒等为其侍者的。本书所绘药师佛像取材于陕西黄陵千佛寺石窟。



阿弥陀佛

阿弥陀佛又称作"无量寿佛"、"无量光佛"等。是佛教所说的西方极乐世界的教主。

据说在过去世自在王如来时，有位国王，因听世自在王如来宣说佛法，产生了信仰。后来他放弃了王位，出家成了一个僧人，法名叫做法藏。法藏比丘在修行成佛前，曾经发下四十八个大愿，其中一个大愿就是说，将来他成佛后，凡信奉他并持诵他的名号的人，命终之时，佛就前往，接引其人往生自己的国土，即西方极乐世界。这个法藏比丘就是后来的阿弥陀佛。

对于阿弥陀佛的信仰，很早就传入了我国。北魏时，各种阿弥陀佛的造像就已经出现。据专门叙述阿弥陀佛及西方极乐世界的汉译佛经《无量寿经》、《观无量寿经》等记，阿弥陀如来在极乐净土中，高坐于莲台上。左右分别有观世音菩萨和大势至菩萨为胁侍。因此阿弥陀佛的造像，往往和观世音、大势至二菩萨像相配合，构成“西方三圣”的组像。至于单尊的阿弥陀佛像，则与释迦佛像差不多，其形象特征基本相同。在中国佛教寺院的大雄宝殿中，有时供奉代表东、西、中三方不同世界的三尊佛像，即所谓“横三世”，或称为“三方佛”。这时的阿弥陀佛被安置于释迦牟尼佛的右边，结跏趺坐于莲台上，双手仰掌叠置足上，掌中托有一莲台，表示接引众生往生西方，莲花化生之意。本书的阿弥陀佛像取材于四川安岳的圆觉洞石窟，为立像，阿弥陀佛站立于两朵大莲花上，象征西方极乐世界的清净无染，其他特点则与释迦佛像基本相同。



弥　勒　佛

弥勒佛是中国民间普遍信奉、非常流行的一尊佛。“弥勒”是梵名的音译简称，意为慈悲。据说此佛常怀慈悲之心，故以“慈”氏为始。他名叫阿逸多，意为“无能胜”。据佛经记载，弥勒出生于古代印度波罗奈国的一个婆罗门家庭。他与释迦佛是同时代人。后来他随释迦出家，修习佛法，成为佛弟子。他在释迦入灭之前先行去世。据说释迦佛曾预言，他离开此世间后，将上生兜率天宫，在那儿与诸天演说佛法。直到释迦佛灭度后五十六亿七千万年时，才从兜率天宫下生，来到人间。据《弥勒下生成佛经》记载，到那时，娑婆世界(即我们所住的“有情世界”)阎浮提有翅头末城，其王名儴佉(音 rángqū)。弥勒届时

将托生于此城中一个名叫修梵摩的大臣家中，降生、出家、成道、说法诸事，一如释迦牟尼佛。弥勒继释迦成佛后，将在华林园龙华树下三次说法，广度众生。

在我国，弥勒信仰很早就已流行。西秦时就已出现了绘制的弥勒像（甘肃炳灵寺石窟）。五代、宋以前的弥勒像，主要有菩萨形和如来形两大类，分别根据《弥勒上生经》和《弥勒下生经》所作。菩萨形的弥勒像主要表现了弥勒菩萨上生兜率天宫为诸天说法的形象。这时的弥勒像是身穿菩萨装，两脚交叉而坐。或是以左脚下垂，右手扶脸颊的半迦思惟形，表示了弥勒在兜率天宫等待下生的情形。如来形的弥勒佛像表现了弥勒下生成佛后的形象，与释迦佛像的造型没有多大区别。在中国，大约北魏时渐渐流行对弥勒下生的信仰，同时也开始出现穿上佛装的弥勒佛像。五代以后，民间还有笑口弥勒像。本书所绘取材于敦煌彩塑。



笑口弥勒佛

大约在五代以后，江浙一带的寺院中开始出现笑口弥勒佛的塑像。这其实是按照一个名叫契此的和尚的形象塑造的。据《宋高僧传》等佛书记载，契此是五代时明州(今浙江宁波)人，又号长汀子。他经常手持锡杖，杖上挂一布袋，出入于市镇乡村，在江浙一带游化行乞。乞得之物就装在布袋内，因此当时人们称他为"布袋和尚"。相传他身形肥大，衣着随便，言语行为不拘小节。据说为人预测吉凶非常灵验，还能预知晴雨，人们都觉得他神秘莫测。后梁贞明二年(916)，契此坐化于明州岳林寺庑下的一块磐石上。示寂前曾留下一偈，说是"弥勒真弥勒，分身千百亿，时时示时人，时人自不识"。于是后人认为他是弥勒转世，为他建塔供养。宋崇宁三年(1104)，岳林寺住持昙振为他建阁塑像。此后，江浙一带就逐步流行一种按"布袋和尚"形象塑成的，袒腹大肚，喜笑颜开的笑口弥勒像，并将他安置在寺院的天王殿中，使人一进寺门，就有一种皆大欢喜的感觉，因而深得人们的喜爱。

杭州灵隐寺前飞来峰上五代、宋元时所刻的各种佛教造像中，就有一尊这样的弥勒造像。所雕的弥勒佛倚坐于山崖上，光头如比丘相，双耳垂肩，脸上满面笑容，笑口大张。身穿袈裟，袒胸露腹，一手按着一个大口袋，一手持着一串佛珠，乐呵呵地看着前来游玩进香的人。人们见了此像，无不受他那坦荡的笑容感染而忘却自身的烦恼。本书所绘即取材于此。



毗卢遮那佛

毗卢遮那,有时又作毗卢折那、毗卢舍那等,意为“光明遍照”、“大日”,等。是中国佛教寺院中常见的一尊佛像。对毗卢遮那佛,有不同的解释。天台宗将毗卢遮那佛作为法身佛,与卢舍那(报身佛)、释迦(应身佛)合为三身。法相宗亦主三身说,只是名称不同,他们把毗卢遮那佛作为自性身,以卢舍那佛为受用身,以释迦佛为化身。华严宗则根据《华严经》,认为毗卢遮那佛就是卢舍那佛,两者只是译名不同而已。他们还认为此佛即《华严经》中所说的释迦佛的报身净土莲华藏世界的教主。密宗把毗卢遮那佛称作大日如来,作为最高的尊奉对象。他们认为大日如来是佛教所说的理性和智慧的集中体现,是理智不二的法身佛。在密宗的造像布局中,通常以毗卢遮那佛为主尊,配以东方阿闳佛、南方宝生佛、西方阿弥陀佛和北方不空成就佛构成五方佛的组像,称之为金刚界的五智如来。

毗卢遮那佛的形象按其身份不同而有区别。当他作为华藏世界教主(卢舍那佛)时,按照《梵网经》所说,是结跏趺坐于千叶莲华台上。左手安膝,右手轻举。每一莲瓣上有一小化佛像,作为莲台上本佛的现影。每一莲叶象征着一个佛的国土,整个莲台就表现了佛教所说的“三千大千世界”。龙门石窟奉先寺唐代雕凿的大佛像,就是最著名的一尊毗卢遮那佛像。现在它已经成了龙门石窟的象征和代表。

密宗按其教义仪轨,将大日如来分为金刚界大日如来和胎藏界大日如来。金刚界的大日如来表示佛的智慧,其形象为头顶白色五智宝冠,手结大智拳印,结跏趺坐于莲台上。胎藏界的大日如来的形象头顶金色发髻,手结法界定印,安坐于赤色莲台上。本书所绘取材于四川茗山寺石窟。



阿　闳　佛

阿闳(音 chù)佛又名阿闳鞞、阿闳婆佛。意为不动、无动或无忿怒,无瞋恚等。据说他是很久以前东方世界一个名叫阿比罗提国的

教主。又据《阿闳佛国经》说，阿闳佛在成佛久远之前，曾侍奉大日如来，后受大日如来感化，修行成佛，在东方建立了善快净土，现在仍在其国土说法。

按照密教的说法，阿闳如来是金刚界五智如来中的东方如来。所谓金刚界五智如来，按密教教义说。金刚界是体现大日如来"智德"，大日如来具有法界体性智，大圆镜智，平等性智，妙观察智，成就作智。此五种智德，为教化众生而化为五方五佛，其中东方阿闳佛就是代表了大圆镜智，亦名金刚智。

关于阿闳佛的形象，据佛经记载，为偏袒右肩，左手执拳，执袈裟角，右手伸五指，手指指地，置于右膝。一般其像结跏趺坐，坐于青色象背负的莲花台上。另此佛在金刚界曼荼罗中，为左手执拳安于脐前，右手下垂触地，成触地印，如图。本书所绘阿闳佛像取材自《金刚界曼荼罗》。



宝 生 佛

密教中金刚界五智如来中的南方如来。密号为平等金刚，代表大日如来五智中的平等性智。宝生如来的形象按佛经记载，为身金色，端身正坐，结跏趺坐，安坐于莲台上，左手执衣两角，右手仰掌，成满愿印。或者是左手为拳，右手向外，略屈无名指与小指，其余伸直，作为愿印。本书所绘取材自《图像抄》。



多 宝 佛

多宝佛是过去世东方宝净世界的教主，据说他曾发誓愿，愿入灭后以全身舍利置于宝塔中，若后世有佛说《法华经》时，其塔庙涌现于前，为作证明。据《妙法莲华经·见宝塔品》记，当释迦牟尼佛说《法华经》时，忽然地下涌出安置多宝佛全身舍利的塔，现于空中。

其塔由金银琉璃等七种宝物装饰，塔中发出大音声，赞叹说："善哉、善哉，释迦牟尼世尊能以平等大慧教菩萨法，佛所护念，妙法华经为大众说，如是如是。释迦牟尼世尊，如所说者，皆是真实。"于是，释迦佛告诉听经的大众说，这宝塔中有如来全身，乃是过去东方世界宝净国土的佛，号为多宝。释迦佛还在诸菩萨恳请下，开启塔门，示现多宝佛身。这时多宝佛于宝塔中让出半座对释迦佛说："释迦牟尼佛，可就此座。"于是释迦入塔，与多宝同结跏趺坐，宣说经义。

《法华经》译出后，在我国流传极广，因此有关释迦、多宝如来的故事，在有关佛教的壁画、雕塑等艺术形式中，是经常出现的一个题材。多宝佛的像，单尊的极少，一般多是将他与释迦佛并列，安置于同一佛龛中，构成释迦多宝佛的组像。本书所绘多宝佛、释迦佛组像取材自四川巴中宁寺石窟。



燃　灯　佛

燃灯佛又名锭光佛，在佛教中是过去古佛之一。相传他生时身上光亮如灯，所以名燃灯，后来成佛亦以燃灯为号。据佛教传说，释迦牟尼佛在过去世时，曾名儒童，当时正是燃灯佛在世为教主时，有一天儒童看见一个名叫瞿夷的女子，手持七枝青莲，心生喜爱，因以五百金钱买其五枝。瞿夷见他化高价买青莲，觉得奇怪，就问他："你买青莲有何用。"儒童回答，用以供奉佛。瞿夷听了满心欢喜，故把另二枝也托儒童一起拿去供佛。儒童来

到燃灯佛处，供上青莲花。又见地上泥泞，容易污染佛足，因脱下身上所穿衣，铺在地上，见还不够，又解开头发，以发铺地，让燃灯佛履其衣发而过泥泞。燃灯佛因而对儒童说，由于你这一敬佛的功德，所以过了九十一劫(劫，即劫波，佛教所说很长的岁月，有大劫、小劫之分)之后，你一定会成佛，名为释迦文如来。在表现佛陀本生的壁画和雕塑中，有许多是反映这一故事题材的。

本书所绘燃灯佛像取材自《图像抄》。



第三章　菩萨部

概　说

菩萨全称“菩提萨埵”，意为“觉有情”、“道众生”等。有时又意译为“开士”、“大士”。所以常有人把菩萨称为大士的，如“观音大士”者即是。佛教中，有时又以“菩萨”一词专指成佛之前的释迦，即悉达多王子。

菩萨是立誓上求佛道，下化众生，又经过一定程度的修行才获得的阶位。大乘佛教中，菩萨的地位很高，仅次于佛，而且菩萨将来都是要成佛的，所以他们是处于佛的候补地位。他们的主要职责是协助佛一起教化众生，传播佛法，普渡众生。大乘佛教有时又把凡是立下宏愿上求佛道，下化众生者都称之为菩萨，这就大大扩展了菩萨的范围。

在佛教中，佛的地位十分崇高，是真理的代表，信仰的化身，无处不在，无所不能。但有时却使人觉得佛的境界可望而不可及，难以接近，神秘而缺乏亲切感。与此相比，被宣称为具有“我不入地狱谁入地狱”的精神而留住人间的菩萨则更具有人情味。他们在世间普渡众生，以种种化身来到众生之间，解救众生的苦难，因此使人倍感亲切。

佛教传入中国后，这种菩萨信仰特别符合中国民众的心理。因此对菩萨的崇敬也很快发展起来。中国的佛教徒还通过种种比附，把五台山、峨眉山、普陀山、九华山分别说成是文殊、普贤、观音、地藏四大菩萨的说法道场，形成中国佛教四大名山。

大乘佛教经典中经常出现许多菩萨，在中国民间流传最广的菩萨有弥勒菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨、观世音菩萨、大势至菩萨、地藏菩萨等等。

弥勒菩萨是未来佛，据佛教经典讲，弥勒菩萨将继释迦佛后成佛，广说佛法，教化众生。据说当弥勒降生人世时，世界将充满光明幸福。佛教有关弥勒菩萨的传说，容易使民众将自己的理想与对未来美好愿望的追求联系在一起，所以古代有些农民起义就常常打着弥勒降生的旗号来组织和号召群众。

文殊和普贤是释迦佛的胁侍菩萨，文殊象征着智慧，普贤象征着理德。他们和释迦在一起被合称为“华严三圣”。观音和大势至是西方阿弥陀佛的胁侍菩萨，他们在一起被合称为“西方三圣”。

按佛教所说，地藏菩萨曾受释迦佛的嘱托，在释迦佛去世后、未来的弥勒佛降生之前的无佛时期，留驻于世间，守护佛法，救渡众生。而且他曾发誓要深入地狱，解救在那儿受苦的众生，因此地藏菩萨是深受中国民众喜爱的一位救苦救难菩萨。

菩萨的形象及衣物装饰，在中国变化甚大。中国佛教的菩萨像多为在家装束，一般是上披天衣，下穿贴体羊肠裙或罗裙，颈项和手臂有各种金银珠宝、璎珞、臂钏、腕钏等装饰。这是古印度贵族以及中国古代贵族妇女装束的结合。菩萨的面容，大多丰满健美，肤色润泽莹洁。早期的菩萨像，面部还有蝌蚪形小髭，唐宋以后出现的菩萨像，则越益趋向女性化，而部的小髭消失了，眉如黛翠，双目修长而微张，樱桃小口，乌发垂肩，头上发髻高耸，顶戴宝冠，体态丰润，十指纤细，完全是一种古代贵妇的形象。这就是所谓的“男身女相”。而宋代以后，民间流行的观世音

菩萨像，则完全演变成为一个古代仕女的形相。

观世音菩萨在中国民间信仰尤为普遍，其形相也因结合民间传说而有种种变化，因此本书将观音菩萨另立一部，此外，弥勒菩萨因是未来佛，其形相有菩萨形，也有如来形，本书已将弥勒归入佛部，这儿就不再重复。

文殊菩萨

文殊菩萨，全称文殊师利，有时又作曼殊室利。意为妙德、吉祥。据说他出生时家中出现许多吉瑞祥兆，因此而得名。



据《文殊室利般涅槃经》记载，文殊生于古印度舍卫国的一个婆罗门家庭。后随释迦佛出家。释迦灭度后，他来到云山，为五百仙人解释十二部经。最后又回到出生地，在尼

拘陀树下结跏趺坐，入于涅槃。又据《文殊师利法宝藏陀罗尼经》讲，释迦牟尼佛曾告诉金刚密迹主菩萨，在赡部洲(佛教称我们现在所住的世界)东北方有一个叫“大振那”的国家，国中有一座大山，山有五峰，称为五顶山。释迦佛去世以后，文殊菩萨将以童子形游行于此，在山中居住，为众生宣说佛法。中国佛教认为山西省五台山就是佛经中所说的“大振那”国的五顶山，因此以五台山为文殊菩萨说法道场而成了佛教的圣地。

在大乘佛教中，文殊菩萨有很高的地位。他是众菩萨之首，被认为是如来“法王”之子，因此常称他为“法王子”。他是智慧的化身，经常协同释迦宣讲佛法。在《维摩诘经》中，他又代表释迦佛，率领弟子们前去探望病中的维摩诘，并与维摩诘反复讨论大乘佛教教义，宣说大乘佛法玄理。

在佛教图像中，他常常与普贤菩萨一起，作为释迦佛的胁侍菩萨，随侍于释迦身边。单尊的文殊菩萨像在五台山各寺庙中则供奉较多。文殊的形象，有种种差别。按其顶髻的形状，可分为一髻文殊，五髻文殊，八髻文殊等。密宗则依据贞言陀罗尼(咒)的字数，分为一字文殊、五字文殊、六字文殊、八字文殊等。其中以五字五髻文殊为本体，最为常见。一般的文殊菩萨像多为头戴五髻宝冠的童子形。五髻表示内证五智(法界体性智、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智)。童子形则喻天真纯洁。左手执青莲花，花上放般若经梵箧，表示般若之智一尘不染。右手执宝剑，以金刚宝剑能斩群魔，比喻大智慧好像一把锋利的宝剑，能断一切无明烦恼。身坐白莲台，表示清净。但大部分文殊菩萨像都是身骑狮子，以狮子勇猛，表示菩萨智慧威猛。如本书所绘文殊菩萨像取材自四川大足石窟，即作骑狮状。另外还有一种依据《文殊师利法宝藏陀罗尼经》而作的骑金色孔雀的文殊像。

普贤菩萨

普贤菩萨，梵名为“三曼多跋陀罗”，即普遍贤善的意思。是佛教中常见的一尊菩萨。他和文殊菩萨一起，作为释迦牟尼佛的胁侍菩萨，一个象征智慧(文殊)、一个象征真理(普贤)。

据《妙法莲华经·普贤劝发品》说，当佛入灭之后，若有人信奉、诵念《法华经》，普贤菩萨将与诸大菩萨一起出现在此人面前，守护其人，使他身心安稳，不受诸烦恼魔障之侵。而《华严经》则说，有善财童子发大心，一心求菩萨道，后来在文殊菩萨启发下，南行参访名大善知识。最后来到普贤菩萨处，普贤为他讲述“礼敬诸佛”、“广修供养”、“忏悔业障”、“常随佛学”等十大行愿，因此普贤又被称为“十大愿主”(或十大愿王)。随着《法华经》和《华严经》的流行，对普贤菩萨的信奉在中国也非常兴盛。

中国佛教相传，四川峨眉山是普贤菩萨说法道场。晋代有慧持和尚从庐山入蜀，在此修建普贤寺，这是峨眉山供奉普贤菩萨之始。北宋年间，峨眉山又铸建头载五佛金冠，手持如意，结跏趺坐于象背的莲台上的普贤铜像一尊。此像重达 62 吨，是佛教艺术珍品。

在佛教寺院中，普贤菩萨的像一般都是作为释迦佛的胁侍菩萨，与文殊菩萨一起被供奉在释迦佛像的左右，单独供的普贤像不太多。普贤像大多是头载宝冠，身穿菩萨装，坐于一六牙白象上，如本书所选者即是。这是依据《法华经》所说而作的。据经中记，普贤菩萨曾告诉佛说，若有人诵读《法华经》，“我尔时乘六牙白象王，与大菩萨众俱诣其所，而自现身，供养守护，安慰其心”。

在密教中，普贤有各种不同的形象。《金刚界曼荼罗大钞》中说：“普贤菩萨，左拳右

莲，上有剑，密号真如金刚。”《胎藏界曼荼罗大钞》中说：“普贤头载五佛宝冠，左手执莲，上有剑，右手伸掌。”

此外据说普贤有延命益寿之德，因而出现为祈求延命的普贤延命菩萨像。据《普贤延命经记》，普贤像为面如满月的童子形，头戴五佛宝冠，右手持金刚杵，左手持金刚铃，坐千叶宝花，由一个三头白象王背负着。象足踏一大金刚轮，下有五千群象，金身放宝光。

本书所绘普贤菩萨像取材自四川大足石窟。



大势至菩萨

大势至菩萨，又称得大势菩萨或大精进菩萨，简称为势至。据《观无量寿经》说，此菩萨以独特的智慧之光遍照世界一切众生，使他们解脱血火刀兵之灾，得无上之力，因此号为大势至。

相传大势至菩萨是西方极乐世界教主阿弥陀佛的胁侍，他与阿弥陀佛和观世音菩萨在一起，合称为“西方三圣”。在中国佛教寺院中，大势至菩萨单独被作为礼拜尊像的情况极少，，一般都是和观世音菩萨一起随侍在阿弥陀佛的身旁。大势至菩萨的形象，据《观无量寿经》讲，身放紫金色光，其形相大小及身上装饰，均与观世音菩萨相似。唯其宝冠上以宝瓶为标志，而观世音菩萨的宝冠上一般是以化阿弥陀佛为标志。

本书所绘大势至菩萨像取材自四川大足石窟。



日光菩萨



日光菩萨全称为日光遍照，与月光菩萨一起，是东方琉璃光世界的教主药师佛身边的两大胁侍菩萨。他们的身分如同释迦佛身边的文殊、普贤菩萨，以及阿弥陀佛身边的观世音、大势至菩萨。据唐代翻译家玄奘法师释译的《药师如来本愿经》中说，药师如来国土中“有二菩萨摩诃萨，一名日光遍照，二名月光遍照，是彼无量无数菩萨众之上首”。只是因西方净土在中国民间更为流行，所以日光菩萨和月光菩萨不如观音和势至菩萨那样为人们所熟知。

单独出现的日光菩萨尊像并不多见，常常是与月光菩萨、药师佛一起构成一佛二菩萨格局。这时的日光菩萨像一般为身披天衣，头戴宝冠，或手持莲花，莲上有象征太阳的日轮。也有以手托日轮的。

在密教中，日光菩萨被安放在胎藏界曼荼罗内，这时他密号为威德金刚。其形相为身肉色，菩萨形，左手执宝幢，右手结与愿印，坐于赤色莲花上。

本书所绘日光菩萨像取材自陕西黄陵千佛寺石窟。

月光菩萨

月光菩萨全称月光遍照菩萨，和日光菩萨是一对，为东方琉璃光世界药师佛的胁侍菩萨。

单独的月光菩萨尊像出现得不多。作为药师佛的胁侍菩萨，月光菩萨与日光菩萨一样，在形相与装束上，与释迦佛的胁侍菩萨文殊、普贤，以及阿弥陀佛的胁侍菩萨观世音、大势至几乎没有什么大的差别，只是手中持物略有不同。月光菩萨手持带有半月的青莲花，或是手托着一轮明月。

在密教的金刚界曼荼罗内，他密号为清凉金刚。这时的月光菩萨形相是，身为白色，左手作拳安于腰边，右手持莲，上有半月。在胎藏界内的月光菩萨，其形相为身体是黄色的童子形，左手持附有半月的细叶莲花。

本书所绘月光菩萨像取材自陕西黄陵千

佛寺石窟。



药王菩萨

药王菩萨，与药上菩萨一起，有时取代文殊和普贤，被作为释迦佛的左右胁侍。隋代嘉祥大师疏《法华经》时讲："药王者，过去世以药救病，因以为名。"

据《观药王药上两菩萨经》讲，药王菩萨与药上菩萨本是一对兄弟，他们一名星宿光，一名电光明。他们在过去世因以各种草药供养诸比丘众，所以被大众赞为药王和药上。后来他们还得到释迦佛的授记，要在将来世修成佛道。另据《妙法莲华经》的《药王菩萨本事品》记，药王菩萨曾以香油涂身，燃臂供佛，因此他亦是护持《法华经》的诸大菩萨之

一。

关于药王菩萨的形象，据唐代不空所译《法华曼荼罗威仪形色法经》中记，顶戴宝冠，身披天衣及各种美妙花鬘，绀发垂耳，以璎珞、环钏为饰，以细锦为腰巾、赤绫为带，相好庄严，身光遍耀。左手定拳着膝，右手慧云上日，结跏趺坐于宝莲台上。

本书所绘药王菩萨像取材自《图像抄》。



虚空藏菩萨

梵名阿迦舍蘖(音 niè)婆，一作虚空孕。意为此菩萨包藏一切功德如虚空，故名。又说此菩萨拥有无量宝藏，好像充满虚空。《大集经》卷十四"虚空藏品"中记，佛告诉速辩菩萨说，虚空藏菩萨就好像一位极其富有的长者，具有无数宝藏，财富充满。他没有悭悋之心，经常布施，并能尽量满足别人的需求，使众生都得到利益。

据《大集经》说，此菩萨住于东方大庄严世界。但据《虚空藏菩萨经》则说他常住于西方一切香集依世界。密宗又有五大虚空藏菩

萨之说，以虚空藏菩萨所具之五德分身，配置于东、南、西、北、中五方。

《观虚空藏菩萨经》说此菩萨顶上有紫金色如意珠，珠中可观十方诸佛像。他的形象有多种，在金刚界曼荼罗内，作为贤劫十六尊者之一，又名金刚幢，或金幢。其形象为白玉色，左手按拳，右手持莲，莲上有宝珠，趺座于莲台上。

本书所绘虚空藏菩萨像取材自《金刚界曼荼罗》。



地藏菩萨

地藏菩萨梵名乞叉底蘖沙，译为地藏。据《地藏十轮经》讲，由于此菩萨"安忍不动犹如大地，静虑深密犹如秘藏"，所以称为地藏。

据《地藏菩萨本愿经》说，地藏菩萨曾受释迦佛的嘱托，要在释迦佛灭度后、弥勒佛降诞前的无佛之世留住世间，教化众生，度脱沉

沦于地狱、饿鬼、畜生诸道中的众生。而且他发誓“地狱未空，誓不成佛”。有情众生只要念诵其名号，礼拜供奉其像，就能得到无量功德的救济。

相传安徽九华山是地藏菩萨的说法道场。据说唐代有新罗国（今朝鲜）僧人金乔觉泛舟航海，来到中国。见九华山峰峦迭起，是修道的好地方，于是在山中择地而居，潜心修行。后来，他得到本地闵姓山主等人捐助，于是修佛寺、辟道场。闵姓山主及其子道明亦先后随他出家。金乔觉去世后被认为是地藏菩萨的化身，因此九华山被认为是地藏菩萨道场，成为与普陀、五台、峨眉齐名的中国佛教四大名山之一。而对地藏菩萨的信仰，在民间也越益流行。每年农历七月三十，即传说地藏菩萨诞辰之日，各地前来朝拜的佛教徒摩肩接踵，络绎不绝。

中国佛教寺院中的地藏菩萨形象也很有特点。一般菩萨为头载宝冠、身披天衣、瓔珞装饰的天人相。而地藏菩萨则多为光头或是头戴毗卢冠、身披袈裟的出家僧形之相。一手持锡杖，一手执莲花，或是手持幡幢、宝珠等。据《地藏菩萨仪轨》、《地藏菩萨十轮经》等记，由于地藏菩萨在无佛的“五浊恶世”（即劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊）中济渡众生，为了使众生能深信因果，尊敬三宝（即佛、法、僧），所以显现出家之僧相。本书所绘地藏菩萨像取材自四川大足石窟。

维摩诘菩萨

维摩诘又名“毗摩罗诘”，意译为“净名”、“无垢称”，意思是以洁净，没有染污而著称的人。他是一个在家的大乘佛教居士，是佛经中一个著名的在家菩萨。在中国，有关维摩诘的故事流传很多，特别是南北朝、隋唐时期，维摩诘的形象，在士大夫中间有很大影响，因而在佛教的绘画、雕塑、文学等作品中，有关维摩诘的故事，往往成为一个热门的题材。

据《维摩诘经》讲，维摩诘是古印度毗舍离地方的一个富翁，他家有万贯，婢仆成群。平时生活豪华，享尽富贵，还经常出入于市井里巷、青楼酒肆。但是他能够处相而不住相，对境而不生境，因此他所有一切表面现象，都是为教化众生的方便，据说这是因为他能精通大乘佛教义理的缘故。

在所有有关维摩居士的故事中，以“文殊问疾”的故事最为著名。据说有一次维摩居士“示现”病相，国内许多王公大臣，权贵豪门都去探访，此事被正在那儿说法的释迦牟尼知道了，释迦决定派弟子们前去问候，可是释迦十大弟子谁都不敢去，因为维摩居士善辩，口才极好，这些弟子们过去曾和他有过接触，谁也辩不过他。最后释迦只得让以智慧著称的文殊师利菩萨带领舍利弗等弟子前去。在维摩居士的丈室里，文殊菩萨和维摩居士反复讨论大乘佛教奥义，敷演大乘佛教义理，使以舍利弗为首的小乘弟子听得目瞪口呆，而维摩居士的深邃思想和口若悬河的辩才，也令文殊菩萨十分赞叹，备加崇敬。

现藏故宫博物院的北宋李公麟所作《维摩演教图》，是有关维摩诘题材的艺术作品中的一幅名作。画面正是表现了文殊问疾、维摩宣演教义的情景。画中的维摩诘清瘦而略带病容，但是精神矍铄，双目炯炯有神。他身穿中华服式，宽袖大袍，左手执扇，右手食指和中指上竖，正有声有色地向周围听众解说佛教奥义。另一边以文殊为首的诸多菩萨，正静静地听他说法，好像已听入迷，渐入忘我的境界。维摩右侧，一散花天女正把鲜花撒在佛弟子身上。此外，两侧还分布着一些听法的天女、神将。整个画面庄严、肃穆，线条流畅飘逸，布局疏密得当，人物形象生动，衣物质感明显，显示了作者高超的绘画技巧。本书所绘维摩诘图像，则取材自敦煌壁画。





第四章 观音部

概 说

观音菩萨在中国民间受到最普遍、最广泛的信仰,在佛教各种图像或造像中,观音菩萨的像也最为常见,而且种类繁多,变化也极大。因此这儿将观音菩萨单独列为一部。

观音又作观世音、观自在、光世音等。在佛教中,他是西方世界教主阿弥陀佛座下的上首菩萨,与大势至菩萨一起,是阿弥陀佛身边的胁侍菩萨。

据佛教经典讲,世间众生在碰到各种困厄灾难时,只要信奉观世音菩萨,诵念观世音菩萨名号,这时他就会“观其音声”而前来解救,使受难众生即时得以脱困,所以这位菩萨的名号就称为“观世音”。

佛教中有关观世音菩萨的经典很多,最流行的是《法华经》中的《观世音菩萨普门品》。这一品集中叙述了观世音菩萨大慈大悲、救度众生的功德和能力,因此这部经译出不久,这一品就被人广泛传抄,单独流行,并且被称为《观世音经》。

经中说,观世音是一位大慈大悲、救苦救难的菩萨。如果有众生遭受水火之灾,只要称念观世音菩萨名号,入大火就能够不烧、遇水淹即得浅处。如有众生因刀兵相加,或有牢狱之灾难,只要称念观世音菩萨名号,就能逢凶化吉,遇难呈祥。观世音菩萨能给处于危难中的众生以无畏的力量,使他们不畏恐惧。他还能满足众生生儿育女的愿望,求男得男,而且是“福德智慧之男”,求女得女,还是“端正有相之女”。

经中还说,观世音菩萨能显现各种化身,说法救度众生。如有众生应以佛身得度,观世音菩萨即现佛身去救度;如有众生应以罗汉身得度,他就现罗汉身去说法。他还能随时以国王身、宰官身以及居士、长者、比丘、比丘尼、男女老少等各种不同身份,随机应化,宣说佛法,点化众生。

总之,按照佛教经典的说法,观世音菩萨是一位救苦救难的大菩萨。在《观无量寿经》等宣传西方净土思想的佛经中,还说到观音菩萨会随同阿弥陀佛一起接引希望往生西方极乐世界的众生。因此观世音菩萨的信仰就更容易为人们接受。

大约在两晋之际,观音菩萨的信仰就已经开始在社会上流行。到了南北朝,由于频繁的战乱,社会动荡等原因,使宣称能在现世救苦救难的观音菩萨信仰日益受到社会各阶层的欢迎。不仅专门宣扬观音菩萨大慈大悲、救苦救难的《观音经》在社会上得到广泛传播,而且还出现了一些专门宣扬观音菩萨灵验感应故事的书籍,如南朝宋刘义庆编著的《宣验记》、傅亮编的《光世音应验记》、齐代王琰编的《冥祥记》等等。

由于有关观音菩萨的神话传说符合当时民众要求摆脱苦难、向往幸福美好生活的愿望,而且以慈悲济渡为本愿的传说使大家感到有一种亲切感,所以观音信仰在民间发展迅速。

在佛教各种菩萨像中,观音菩萨像的种类最多,这大概与观音有各种化身的说法有关。一般来说,当他作为“西方三圣”之一,与大势至菩萨一起随侍于阿弥陀佛像身边时,这时的观音菩萨头戴宝冠,冠上有化阿弥陀

佛像。其他形相及衣物装饰则与别的菩萨像没有多大差别。中国佛教寺院中，在大雄宝殿供奉的主尊背后，常常塑有立于大海之中、鳌头之上的观音菩萨像。这是依据佛经所说，观音菩萨说法道场在南海之中的普陀洛伽山而创作，此时的观音菩萨，大多被塑成一位中国古代仕女的形象，如上海玉佛寺、杭州灵隐寺等都是。

有时观音像旁，还塑有一个小小的童子像。童子面向观音菩萨，双手合十，这就是所谓"童子拜观音"。这是按《华严经·入法界品》中所说，善财童子由文殊菩萨指点，先后参拜五十三位"善知识"，而其中第二十七位即是观音菩萨的故事而创作。这种像在中国民间十分流行。

密教的经典又往往把一些密咒(陀罗尼)与观世音菩萨相联系，还规定了在持诵这些密咒时相应的仪轨以及需要礼拜供奉的特定的观音菩萨的形象，由此而产生了所谓六观音、七观音之说。这些观音中，主要的有马头观音(即明王部中的马头明王)、千手观音、十一面观音、不空羂(音 juàn)索观音、准提观音、如意轮观音等。这些观音，又都是圣观音(或称正观音)的化身。

观音菩萨像在中国长期流传过程中，发生了种种演变。中国的老百姓按自己的愿望和喜好，塑造了许多富有民族特点，符合中国人的审美心理和情趣，因而为中国民众所喜爱的观音像，例如马郎妇观音、白衣观音、杨枝观音等。宋代以后更出现了按中国古代仕女形象而创作出来的观音菩萨像，而且这种类型的像成了观音菩萨像的主流，以至观音菩萨有着"东方维纳斯"的美誉。

圣观音

圣观音又作正观音，是密教所说的"六观音"的总体或正体，亦即我们平常所说的观世音菩萨。

据佛教说，观音菩萨是西方世界的一尊菩萨，与大势至菩萨一起，是阿弥陀佛的胁侍菩萨。因他以慈悲为本愿，所以常到我们这个世界来渡济众生。他在我们这个世界的说法道场，据佛经讲是在南海的补陀落山(或作普陀洛伽山等)。那儿林木郁茂，地草柔软，处处是流泉浴池。

五代时，相传有日本僧人慧萼，曾在五台山请得一尊观音菩萨像，准备带往日本。在途经我国舟山群岛中的一个小岛附近时，因为大风所阻，最终未能成行。于是他认为观音菩萨不肯东渡去日本，而愿意留居于此。所以他与当地居民在此岛上潮音洞前紫竹林边建了一座寺院，供奉此观音像，并名此寺院为"不肯去观音院"。后来，佛教信众即以此岛为观音菩萨的说法道场，并称此地为普陀山。由此，普陀山逐渐发展成为中国佛教四大名山之一。每年农历二月十九、六月十九和九月十九，即传说中的观音菩萨诞辰、成道、出家三个纪念日，这儿总是人山人海，挤满了前来朝山进香的信众。

由于观音菩萨能以各种身份随机应化，所以他的化身特别多。宋代以后又出现了中国古代仕女形象的观世音菩萨像，并很快为广大民众接受而迅速流行。但一般我们所说的圣观音像，大多是一首二臂的菩萨相。身结跏趺坐，手持莲花或净瓶，也有双手结禅定印的。身上有璎珞项钏等装饰。头戴宝冠，冠上有化阿弥陀佛坐像，这是依据《观无量寿经》等佛经所作，是观音菩萨的主要标志。本书所绘观音像取材自四川安岳华岩石窟。



千 手 观 音

千手观音又称千手千眼观世音、千眼千臂观世音等。是密教六观音之一(密教六观音是:圣观音、千手观音、马头观音、十一面观音、准提观音、如意轮观音)。据唐代伽梵达磨所译《佛说千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》等记,这位观音菩萨具有千手千眼,表示能圆满无碍普渡一切众生。若有众生能供奉这一菩萨,诵持该菩萨所传的大悲神咒,那么此菩萨将以千手护持,千眼照见,并能息灾避祸、降伏邪魔。唐代以后,密宗在中国兴起,千手千眼的大悲观音像在中国许多寺院、石窟寺中渐渐作为主像被供奉。

千手观音的形象,一般以四十二手象征千手。即除中央二手合掌外,两边各有二十手,分别执金刚杵、宝剑、经箧、宝印等法器和

兵器。每一手中各有一眼，据说每一手有二十五种功用，由此合为千手千眼。菩萨头戴宝冠，冠下垂绀发，顶上有十一面（或二十七面等多种），冠中有化佛，结跏趺座于莲花台上。此外也有一首三眼，身具千臂的观音像。臂有千手，掌中各有一眼。大手十八，以两手当心合掌，二手仰掌置于脐前，右掌放于左掌之上。另外十四手，分别持有金刚杵、三戟叉、梵箧、宝印、羂索、杨枝、数珠、澡瓶等法器宝物，还有两手一施甘露，一施宝雨。除十八大手外，其余九百八十二手各执种种器物。本书所绘取材自四川安岳卧佛沟石窟。



十一面观音



十一面观音，别名大光普照观音，密号慈愍金刚，密教六观音之一。从其名字就可以知道，他有十一个面相。其基本形相应是在本来的观音像上再加十个面相，合为十一面。其上十面，有人认为是佛教所说的“十方”的具体化，也有认为其来源于婆罗门教。另外还有一种是在本面之上再安十一面，合为十二面的，但亦称为十一面观音。

关于十一面观音的形相，有多种不同。依耶舍崛多译《佛说十一面观音神咒经》，为前三面作菩萨面，左三面作瞋面，右三面似菩萨面，狗牙上出，后一面作大笑，顶上一面作佛面。面部都向前，各戴华冠，冠中各有化阿弥陀佛。左手持澡瓶，瓶口出莲花，右手串璎珞，作施无畏印。另不空三藏所译《十一面经》则为四臂，右边第一手持念珠，第二手作施无畏；左边第一手持莲华，第二手持澡瓶。还有一种十一面，是本面左右各有一面，其上有五面，再上有三面，共计十一面。另外还有其他各种面部排列，持物、手印等也有各种不同，都是依各种经轨记载不同而有差别。本书所绘十一面观音菩萨像，取材于陕西西安宝庆寺内塑像，塑像现在美国。

不空羂索观音

不空羂索观音又作“不空王观世音菩萨”，羂索是一种绊取野兽的绳索。“不空羂索”意思是用此羂索捕获从不落空，以此象征此菩萨以慈悲之心，以从不落空之羂索，在生死苦海中钓取众生，使他们脱离苦海到达涅槃彼岸。又因此菩萨身披鹿皮衣，故又称为鹿皮观音。据佛经讲，观音菩萨在过去劫时，曾从世自在王如来受“不空羂索心王母陀罗尼真言”。据说烧香供养此菩萨，念诵此陀罗尼真言，将有种种功德利益。

寺院所塑不空羂索观音的形象，有三面十臂、三面六臂、一面四臂、一面十八臂等多

种。以三面六臂及一面三目八臂者为较常见。据《不空羂索神变真言经》记载，三面六臂的不空羂索观音，三面各有三眼，正中大面显慈悲熙怡，眉间一眼。头戴天冠，冠有化阿弥陀佛。左面怒目可畏，眉间一眼，鬓发耸竖，月冠，冠有化佛；右面颦眉怒目，狗牙上出，极其畏怖，眉间一眼，头戴月冠，冠有化佛。六臂分别手持羂索、莲花、三叉戟、钺斧、如意宝杖和作施无畏印，结跏趺坐。又《秘藏记》所记之三面四臂不空羂索像，身着鹿皮裙，正面肉色，左右面青色，面各有三目，左边二手分别持羂索和莲花，右边二手分别持澡瓶和作说法相。尽管此观音有多种不同的形相，但其必有一手持羂索，这是一个基本的特征。本书所绘取材自四川大足石窟。



如意轮观音

如意轮观音是密宗所传六观音之一。因其手分别持如意宝珠和宝轮，故名如意轮。密号为持宝金刚。其形相一般为六臂像，至于手持宝物及印相，则依经轨的不同而有多种差异。据《如意轮瑜伽念诵法》说，如意轮观音具六臂，全身金色，头上结宝顶髻，戴庄严冠，以示庄严，冠有化阿弥陀佛，住于说法相。右边第一手作思惟相，表示愍念众生；第二手持如意宝，表示能满足众生愿；第三手持念珠，表示渡一切众生苦。左边第一手按明山，意为成就众生信心无动摇；第二手持莲花，以莲花喻洁净，表示能净各种不合佛法之事；第三手持宝轮，表示能弘扬佛法（又称为转法轮）。六臂表示能游于六道，以大悲心解除六道众生各种苦恼。这是普通较常见的形象。另外，还有手作说法印，或持钩杖等多种。

本书所绘如意轮观音像取材自四川丹棱郑山石窟。



准提观音

准提观音，也作准胝观音、七俱胝佛母准提或作人天丈夫观音等。密教六观音之一。准提意为洁净，指此观音心情清静的意思。又俱胝梵文意为“千万”，七俱胝即“七千万”，但这里指数量众多之意，密教认为此菩萨是过去无量诸佛之母，故称为“七俱胝佛母”。据说此观音常来世间，摧毁一切众生之惑业，能使众生消灾延寿，并能使众生消灭罪障。诵念准提观音之陀罗尼真言，还能克敌制胜，使夫妇和睦、互相亲爱，还能使人得子，止小儿夜啼，治愈诸病等等。因准提观音具有如此广大功德。因此对此菩萨的信仰也很流行。

准提观音的形象，按各经典记载不同，有二臂、十二臂、十八臂、三十二臂等多种，甚至还有八十臂的，以十八臂为较常见。其像作黄白色，腰下着白衣，衣有花纹，身着天衣、绶带系腰，手腕上有白螺钏，臂上有七宝装饰的臂钏，面有三目、十八臂。上二手作说法印，右边另外八手分别为施无畏印、持剑、念珠、子满果、钺斧、钩、拔折罗、宝鬘等，左边另八手分别持如意宝幢、莲花、澡瓶、索、轮、螺、贤瓶、经箧等。此观音处一大池中，池内有红莲花宝座。准提观音即坐于宝座上，莲花座左右有难陀、跋难陀二龙王守护。本书所绘取材自明人绘观音像。

数珠手观音

数珠手观音又作数珠观音，是中国的民间艺术家依据佛教密宗经典创作的观世音菩萨像之一。唐代阿地瞿多所译的《佛说陀罗尼集经》卷四、《十一面观世音神咒经》中，说到观世音菩萨向佛说明他有心咒，名十一面。如有众生诵持此咒，即有许多利益。而在诵持此咒时，必须置观世音菩萨像，掐数珠印，然后一心诵念。

所谓数珠印，是以左手大拇指和无名指，作圆孔状，孔中贯数珠。右手的大拇指与无名指掐数珠。这种手印通于一切经咒。

数珠又作念珠。在佛教中，本来是在诵念佛的名号，或持诵经咒时用以计数之器具。数珠的颗数，有一百零八颗，也有五十四颗等多种。据佛教说，掐珠念佛，能消除魔障，增长功德。而在密宗的修行中，特别注意数珠的功用。密宗的《金刚顶瑜伽念珠经》专门论述数珠所具之功德。另外，《陀罗尼集经·数珠法相品》中也说到掐珠诵念能灭修行者的四重、五逆大罪。由此产生数珠手观音，并成为佛教徒经常供奉的菩萨。

在四川大足石刻以及杭州飞来峰佛教造像中，都塑有头戴宝冠，胸前佩有璎珞等饰物的数珠手观音像。数珠手观音本身是观音菩萨的一种，其像即由一般的观音像演变而来，因其主要特点是手掐数珠印，而称之为数珠手观音。本书所绘取材自四川大足石窟。



水 月 观 音

水月观音是中国佛教寺院以及佛教信徒经常供奉的观音菩萨像之一。此像有多种形式,有的是站立在飘浮于大海中的莲花之上,眺望天上的明月;有的是以月为背景,结跏趺坐于岩石上的莲花座上;也有的是坐在水边,观看着水中之月。总之都与水和月有关。也有人认为,这是以水中之月来比喻色即是空、空即是色的佛教义理的。

水月观音像是中国古代艺术家的创作。主要依据是《华严经·入法界品》。经中说到,善财童子因文殊菩萨指点,到处参访善知识,寻求佛道。他所参拜的第二十七位便是观世音菩萨。善财童子来到南海补陀洛伽山,(意为光明山)观世音菩萨说法道场,见到山水流泉,林木郁茂,地草柔软。艺术家们就以此为

基础,创作了水月观音的图像。

在敦煌发现的一幅水月观音图中,观音以一轮圆月为背景,坐在平整的岩石上,岩石突出在一池碧波中,右膝曲起,左足从岩石上下垂,置于池中盛开的宝莲花上。左手轻置左膝上,手持宝珠。右手置右膝上,手执杨枝。头戴高高的宝冠,冠上有化佛像,身穿带有花纹的衣裳,并佩有璎珞等华丽的饰品。整个画面洋溢着美感,而神秘的宗教气氛则被淡化。这种水月观音图像,据唐代《历代名画记》说,为唐代著名画家周昉首创。本书所绘取材自四川大足石窟。



马郎妇观音

马郎妇观音也是流行于中国民间的观音菩萨化身之一。相传唐元和年间,陕西有一卖鱼女,每日提篮卖鱼,因其生得娇美,前往求婚者甚众。卖鱼女说,欲娶亲者如一夜能背诵《观音普门品》即嫁之。至黎明,得背诵者二十人。卖鱼女又说,我一人岂能嫁给那

么多人，若有一夜能背诵《金刚经》者，则嫁之。到天亮得能诵者十余人。卖鱼女又以《法华经》相约，如此三日，最后只有马氏之子能诵，于是卖鱼女如约嫁与马家。迎娶之日，贺喜宾客尚未散去，卖鱼女却已暴亡。葬于郊外金沙滩。数日后，有一老僧柱锡杖来访马氏，问卖鱼女下落。于是马家带老僧至安葬处，老僧以锡杖开坟验尸，只剩下一副黄金锁子骨。于是老僧对众人曰，这乃是观音菩萨化身前来教化你们。说完以锡杖挑骨，飞空而去。从此陕西信奉佛教者日多。民间所作马郎妇观音像，一般是一手持鱼篮的少妇形象，所以又被称为鱼篮观音，也有画成水上乘大鱼的形象的。本书所绘取材自明代甘露寺石刻。



杨枝观音



杨枝观音是三十三观音之一，也是中国民间供奉较多的观音，他的画像和塑像随处可见。关于杨枝观音的起源，佛教经典中却很少讲到，只是在唐代所译《千光眼观自在菩萨秘密法经》末尾，提到杨枝观音的名号。显而易见，杨枝观音是以手执杨柳枝为其特征的观音像。有人认为杨枝观音起源于西域，据唐义净《南海寄归内法传》讲，西域习俗，每日以杨枝细条剔齿，熟嚼枝头以净牙，称齿木。当地有这样的礼节，向贵客赠齿木及净水，以表示祝人健康，及恳请之意。所以请佛菩萨，也用杨枝、净水。由此慢慢发展，逐步成为观音菩萨手中的法器。另外，古代印度，人们认为杨枝可以消灾除病，如不空三藏所译《千手千眼观世音菩萨大悲心陀罗尼》中，讲到千手观音的四十二个大手臂中的一个手执杨枝时说，身患种种疾病者，应手执杨柳枝诵念真言。据认为，杨枝观音的出现应当与此有关。还有人认为杨柳枝具有旺盛的生命力，这是以杨柳喻佛法的兴旺发展。民间流行的杨枝观音像，一般作手持净瓶、杨枝的女性形象。浙江普陀山现存明代杨枝观音碑，系根据唐代阎立本所绘像镌刻，碑中所刻观音面庞圆润丰满，端庄妙丽，左手托净瓶，袒胸跣足，身披锦袍，作者巧妙地运用了阴刻、阳雕相结合的技法，线条柔和流畅，疏密有致，刚柔相济，成功地再现了原作的神韵。本书所绘杨枝观音像，即取材于此碑。

白衣观音

白衣观音又名白处观音、白住处观音等，是观音菩萨诸形相之一。这位观音菩萨身着白衣，处白莲花中，手执莲花。白色表示纯净，象征菩提之心，表示观音胸怀菩提之心。

白衣观音也是密宗经常供奉的观世音菩萨之一。据《观世音现身种种愿除一切陀罗

尼》中说，供养此观世音菩萨，应该用白净的细布画观世音像，身穿白衣，坐莲花座上。一手持莲花，一手持澡瓶。据说诵念白衣观音经咒后，白衣观音就可出现，见到的人，心不生畏怖，而且能“随其所欲，求愿悉得”。中国古代许多画家都曾画过白衣观音像，不少民间艺术家也在石窟中创作了这样题材的观世音菩萨像。

白衣观音像均为二臂像，但手持的法器，或印契则有种种不同，有的左手持花，右手作与愿印。有的左手持棒或羂索，右手持般若经箧。有的左手持开敷莲花，右手扬掌。有的左手持宝剑，右手持柳枝。也有双手捧钵，站立于莲台上的，等等。本书所绘取材于四川大足石窟。

善　　财

善财，中国民间又称“善财童子”。在中国佛教寺院塑像或佛教画中，往往和龙女一起，被安置在观音菩萨的两边，作为观音的胁侍。

据《华严经·入法界品》讲，善财童子是福城一个长者的五百童子之一。当善财诞生时，有种种珍宝自然涌出，所以他被命名为“善财”。当时，文殊菩萨正在福城东的娑罗林中宣扬佛法，于是善财童子去文殊处请教佛法。文殊菩萨指示他到南方可乐国请教功德云。善财找到功德云，功德云又指点他到海云国找海云，如是一而再，再而三，善财童子共参拜了五十三个善知识，最后在普贤菩萨的教化下，终于如愿以偿，获得了正果。

善财童子参拜的第二十七位善知识就是观音菩萨。可能因功成一半，或是善财在观音身边时间稍多的缘故，后来善财就被人们认为是观音的胁侍。据中国神话小说《西游记》故事讲，牛魔王和罗刹女的儿子红孩儿在唐僧西行的路上为妖，擒获唐僧，欲吃唐僧肉。后孙悟空在观音菩萨的帮助下，救出唐僧。观音点化红孩儿，把他收在自己身边，于是红孩儿成了南海观音的胁侍。由于《西游记》的影响，有的人以为红孩儿即善财童子。在中国南方一些大的寺院中，大雄宝殿主尊佛像的背面，往往塑有南海观音和善财童子五十三参故事的塑像，如杭州灵隐寺、上海玉佛寺等即如此。本书所绘取材自北京法海寺。





龙 女

龙在佛教中是八部众(即天龙八部)之一,是佛教的护法神。在佛教雕塑或图像中出现的龙女,往往是指娑竭罗龙王之女。据《法华经·提婆达多品》讲,文殊菩萨在龙宫宣说《法华经》,有娑竭罗龙王女,年只八岁,因听文殊说法,而深入禅定,通达佛法,于刹那间发菩提心,得成正道。当时有智积菩萨者,尚未深信,对文殊讲,我看释迦牟尼佛在过去世经过无数磨难,修行菩萨道,积累了无数功德,坚韧不拔,未曾止息,好不容易才获得菩提正道,得以成佛。所以我不相信这小女孩能在倾刻之间便成佛道。而释迦的大弟子之一,以智慧第一著称的舍利弗也表示,此事实在令人难信。佛道广奥,要具修六度万行,经过许多劫难,勤苦修行,积累功德,然后才有成就,而你一个女身,本身就有各种障碍,怎

么能速得成佛呢。于是龙女显示神通，于刹那之间，当众变成男子，坐莲华宝座，往南方无垢世界成佛说法去了。

《法华经》所记的龙女故事，是为了证明《法华经》在佛教经典中的优越性，也是大乘佛教顿悟成佛的一个典型例子。由于《法华经》在中国民间流传极广，所以龙女的故事在一般民众中也是为人所熟知的。民间还把龙女和善财童子放在一起，作为胁侍观音菩萨的童男童女。因此，在佛教艺术品中，他们往往是作为一组菩萨同时出现的。本书所绘取材自敦煌壁画。



第五章 诸天部

概说

梵音“提婆”，意为“天”。在佛教中，所谓“天”，主要是指有情众生因各自所行之业所感得的殊胜果报。如六道（佛教所说众生轮回的六种趋向，指天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生）、十界（前六道“凡界”再加声闻、缘觉、菩萨、佛四类“圣界”）中的天道、天界。这时的天称为“天人”或“天众”，而并非指自然界的天。佛教认为天是有情众生的最妙、最善、也是最快乐的趣处，只有修习十善业道者才能投生天部。然而，“天”虽然处于诸有情界中最高最优越的地位，能获得种种享受，但仍未脱离轮回，一旦前业享尽，则重新堕入轮回之中。另外，佛经中说到“天”时，往往又同时指这些有情众生的生存环境。佛教把世俗世界分为欲界、色界、无色界三种，其中欲界有六天，主要包括四大天王天、忉（音 rěn）利天和兜率天等。色界有十八天（也有说十七天，或二十三天的），主要有大梵天、遍净天、无想天、大自在天等。

除此以外，古代印度神话和其他宗教中的一些神，也有称为天的，有些后来被佛教吸收，成为佛教的护法天神，如大辨才天、大吉祥天、大黑天等等。随着佛教的发展，天的队伍不断扩大，越来越多。

在佛教艺术中经常出现的诸天像有帝释天、大梵天、四大天王、大吉祥天女、大辨才天女、诃利帝母、大自在天、以及种种供养天、伎乐天等等。在中国佛教石窟艺术中，很早就出现了诸天的形象，如新疆克孜尔石窟第一百十窟主室左壁所绘“夜半逾城”的佛传故事壁画中，就出现了帝释天和四天王天的形象。云冈石窟第八窟窟门两侧，则雕有骑牛的摩醯首罗天和骑金翅鸟的鸠摩罗天。四川广元皇泽寺第五窟的天龙八部中的天的形象，也是一个武士装的天王像。最有特色的是敦煌壁画中各种飞天的形象，他们飘浮在空中，或手持供物，或持各种乐器，表示以各种美妙的音声来赞美佛，供养佛。其造型生动，线条飘逸、流畅，本身就如动听的旋律，令人心醉。

帝释天

帝释天梵名音译为释迦提桓因陀罗，简称“释提桓因”，意为“能天帝”，一般译作帝释天，或称为帝释。

按照佛教对世界的描述，我们所住的世界中心，有一座须弥山，帝释天就住在须弥山顶的善见城，统领其他诸天。须弥山四周各有八天，加上中央帝释天，合起来为三十三天，即佛教所说的欲界六天中的忉利天。帝释天是三十三天之主。相传帝释天前世是摩伽陀国中的一个婆罗门，姓憍（音 jiāo）尸迦。他与知友三十二人共修福德，命终后俱生于忉利天，以憍尸迦为天主，即帝释天，其余三十二人为辅臣，即帝释天统领的其他诸天。

帝释天既为欲界诸天之一，所以并不断七情六欲。据《譬喻经》说，阿修罗王之女容貌姝丽，帝释天以重金聘求，并且扬言，如果不允，将以武力夺取。阿修罗王听了大怒，兴兵与帝释天战。经多次酣战，互有胜负，最后讲和，阿修罗王以女纳于帝释天，而帝释天则

以甘露作为回报。

帝释天后来皈依佛陀，信奉佛教。他曾率诸天神以牛头旃檀树为佛陀及诸罗汉建造重阁讲堂，并奉献床榻卧具及各种美味饮食供养佛及弟子。因此他是佛教的护法天神。据说他所居住的善见城外有善法堂，帝释天与诸天经常于此相聚，商讨天下善恶诸事。

有关帝释天的佛传故事常常出现在佛教艺术作品中。这时的帝释天往往手持宝盖，随侍在释迦佛左右。密教把帝释天作为护世八方天之一的东方守护神，其形象按照《大日经疏》等说，头戴宝冠，身披璎珞，手持金刚杵。身骑六牙白象，住于须弥山，有诸天及众眷属围绕。在中国，帝释天的形象往往被描绘成古代世俗帝王的模样。本书帝释天像呈女相，取材自北京法海寺壁画。



大 梵 天

按照佛教的说法，世俗世界可以分为欲界、色界和无色界三部分。欲界为具有食、色之欲的众生所居，包括我们人类，也是居于欲界。色界在欲界之上，为已离食、色之欲的众生所居。色界众生均为诸天众，又可分为初禅天、二禅天、三禅天、四禅天四等。大梵天即为初禅诸天之王，故又称为“大梵天王”。



大梵天梵名摩诃婆罗贺摩，意为清净、离欲。原是婆罗门教和印度教的创造神，与湿婆、毗湿奴合称为三大神。据古代印度神话传说，大梵天口中生婆罗门，两臂生刹帝利，两腿生毗舍，两脚跟生首陀罗，于是形成四种姓制。四种姓制是古代印度最重要的社会制

度之一。又说大梵天的心生八子，是为万物之元，等等。

大梵天既是创造之神，同时却又是毁灭之神。据说他高兴的时候，世间安稳，万物兴盛。当他愤怒时，则世间不安，灾难丛生，众生苦恼，连草木也不能幸免。

在佛教中，大梵天成了色界初禅诸天之王。他是释迦的护法天神。中国佛教禅宗有所谓"拈花微笑"的典故，就与大梵天有关。说的是有一次释迦佛在灵山会上，和众多弟子在一起。当时大梵天王以金色波罗花献佛，并以身为床坐，请佛为众生说法。时释迦佛登座，拈花示众。与会大众皆罔然不知所措，唯大迦叶破颜微笑，于是他得佛心印，传涅槃妙心，实相无相之正法眼藏。中国佛教禅宗据说就是在灵山会上，释迦佛和大迦叶心心相印，一脉相承而传。

在各种以佛传故事为题材的佛教艺术作品中，大梵天的形象常和帝释天一起随侍于释迦左右。此时的大梵天手持拂麈，或宝镜、羽扇等物。单尊的大梵天像有四面四臂的，据《大日经疏》等记，大梵天头戴发髻冠，有四面，分别面向四方。身有四臂，右边两手一持莲花，一持数珠。左边两手一持水瓶，一手稍屈第一指，余指直伸，侧手按之，此称之为净行者吉祥印。趺坐于莲座上，乘坐在七鹅(或五鹅)拉的车上。在中国佛教艺术中的大梵天，常常是以人间帝王的形象出现的。本书所绘大梵天像取材于北京法海寺明代壁画。

摩利支天

摩利支，亦作摩利支提婆，意为"阳焰"，或"威光"，实为古印度之光明女神。相传她是帝释天的部属，又常随从日宫天子。当日宫天子出巡时，她在前行，飞走如箭。据说人若奉行摩利支天，能远离一切灾难。她的最大特点是能隐身。据佛经记载，摩利支天有大神通自在之法，无人能见，无人能知，无人能害，无人欺诳，无人能缚，无人能责罚，不畏怨家，等等。因此为武士所特别信奉，成为他们的守护神。

摩利支天的形相，有二臂像、六臂像以及八臂像等多种。据《摩利支天经》中记，欲供奉摩利支天者，应以金、银、铜或檀木等材料塑造。其相为天女形，长一寸、二寸或一肘均可。左手屈臂向上，持天扇，扇形如维摩诘说法时天女所持之扇。扇中画卐字。右手下垂，举掌向外。像两边各作一随侍天女。

有一种三面八臂乘猪的摩利支天像。此像身为金黄色，八臂三面三眼，顶戴宝塔，塔中有毗卢舍那佛，身披红色天衣，有宝带、璎珞、耳珰、腕钏等种种饰物装饰其身。左侧四手分别执羂索、弓、无忧树枝、钱，右四手分别执有金刚杵、针、钩、箭。正面善相，现微笑状，唇如朱色。左面作猪相，忿怒丑恶，口出利牙，令人见而生畏。右面深红色。立于猪身上。还有一种作童女形的摩利支天像。本书的摩利支天像取材自四川大足石窟，是一位站立在莲台上的八臂女神像。身披天衣，中间两手当胸结印，左右其余六手分别执有弓、箭、剑、盾等兵器，象征着她的威猛勇武。



吉 祥 天

又称为“吉祥天女”。本是婆罗门教、印度教中专司福德的女神。在印度教神话中，她是毗湿奴神的妻子，被尊称为“传大的女神”。在佛教中，她被作为众多的护法天神之一。因她专司福德，故又被称为“功德天”。而且成了鬼子母（诃利帝母）的女儿、毗沙门天王的后妃（一说为毗沙门天王之妹）。

据《最胜王经·大吉祥天女品》讲，吉祥天女住在毗沙门天王城附近。她的形象，据唐代不空三藏所译《毗沙门天王经》说，眼目修长，面部神情宁静，头戴天冠，以璎珞、臂钏装饰。右手作施无畏印，左手执开敷莲花。在《陀罗尼集经》中记得更为详细，说她容颜端正，两臂有各种璎珞环钏。头戴宝冠，身披天衣。右手作施无畏印，左手执如意。其左右有五色祥云，如散花供养天女。背后有七宝

山，天上五色祥云里有六牙白象。象鼻绞玛瑙瓶，瓶中倾出种种宝物，灌于功德天顶。天神背后画百宝华林，头上作千叶宝盖，盖上有诸天伎乐，散花供养。

本书所绘吉祥天像取材于山西崇福寺金代壁画。



韦 驮 天

韦驮天（又称韦驮菩萨）是大家非常熟悉的佛教护法天神。在中国佛教寺院中，他一般被安置在天王殿中，在笑脸相迎的大肚弥勒像的背后，背对山门，面朝大雄宝殿。



韦驮天梵名作“私建陀提婆”,直译意为“阴天”。他本是婆罗门教神话中的天神,后来被佛教吸收为护法诸天之一。相传释迦佛去世后,诸天神和众王商量火化遗体;收取舍利建塔供养之事。这时帝释天手持七宝瓶,来到火化场说,佛原先答应给他一颗佛牙。所以他先取下佛牙,准备回去建塔供养。时有罗刹鬼躲在帝释天身旁,乘人不注意,盗去佛牙舍利。韦驮天见状奋起直追,刹时将罗刹鬼抓获,取回舍利,赢得了诸天众王的赞扬,认为他能驱除邪魔,保护佛法。

此外,佛教中另外还有一位护法天神韦天将军。相传他姓韦名琨,是南方增长天王所率的八大神将之一。又是护法四天王手下三十二神将之首。有的人把韦驮天与韦天将军相混。

中国佛教寺院中韦驮菩萨的形象，大多为身穿甲胄的雄壮武将样。手持金刚杵，或以杵柱地，或双手合十，将杵搁于肘间。体格魁伟，威武勇猛。面如童子，表示他不失赤子之心。现存杭州灵隐寺天王殿内的木雕韦驮像，相传为宋代遗物，是珍贵的佛教文物。本书所绘韦驮天像取材于北京法海寺明代壁画。

摩醯首罗天

梵语摩醯首罗，即“大自在”之意。据说他住在色界之顶，为三千大千世界之主，在三千界中得大自在，所以又称为“大自在天”。此天神原是婆罗门教主神之一的湿婆神。在印度古代神话中，他是位毁灭之神，又是个苦行和舞蹈之神。据说他有极大的力量，头上生有三个眼，其中第三只眼能喷出神火烧毁一切，还能主宰人间的一切悲喜荣乐。他的形象，据说有五个头、三只眼、四只手，分别持有三股叉、神螺、水罐、鼓等器物。浑身涂灰，颈上绕着蛇，乘坐一条大白牛。将这位神作为主要崇拜对象的宗教派别，在佛教经典中被称为“自在天外道”或“涂灰外道”等。



佛教亦把此天神作为自己的守护神，配于色界之顶，改称为摩醯首罗天。又因其居住不同而有大自在天、商羯罗天、伊舍那天等种种名称。在佛教中，他是护世八方天和十二天之一，守护在东北方。他的形象，据《十二天供仪轨》讲，面上有三目，二牙上出，呈忿

怒相。身为浅青肉色,左手持劫波杯(髑髅杯),右手持三戟剑。身上以髑髅为璎珞,头冠中有二仰月,骑在牛上,边上有二天女持花随侍。此外还有二臂、四臂、三面四臂等多种形象。

毗沙门天

毗沙门天王即多闻天王,与持国天王,增长天王、广目天王合称为四天王。在印度,四天王原是古代神话中的神将。他们的出现要早于佛教的形成。后来佛教把他们作为自己的护法天王。佛教相传,四天王住在须弥山腰的犍陀罗山上,他们各自率领着八大神将守护四方天下。东方持国天梵名"提多罗吒";率领毗舍阇(颠狂鬼)、乾闼婆(香阴)神将,守护东方弗提婆洲。南方增长天梵名"毗流驮迦",率领鸠槃荼(瘫形鬼)、薜荔(饿鬼)



等，守护南方阎浮提洲。西方广目天梵名“毗留博叉”，率领诸龙以及富单那(臭饿鬼)，守护西方瞿耶尼洲。北方多闻天王梵名“毗沙门”率领夜叉、罗刹将等，守护北方郁单越洲。在中国民间，因受《封神演义》等文学作品及民间传说的影响，又把他们称为“四大金刚”，并传说他们各主风、调、雨、顺之职等。中国汉地佛教寺院大多有“天王殿”，安置四天王像，作为护持佛法、保护寺院的护法神。

在四天王中，北方多闻天王单独出现的场合比较多。在这种情况下，常以梵名音译称“毗沙门天”。据佛教相传，毗沙门天经常守护佛法，维护如来道场，由此常得听闻如来说法，所以称之为多闻天(梵语毗沙门即为多闻之意)。据说他与吉祥天女是夫妻(一说兄妹)，在印度，他又是主司施福护财的善神，所以常常被作为佛教艺术表现的对象。

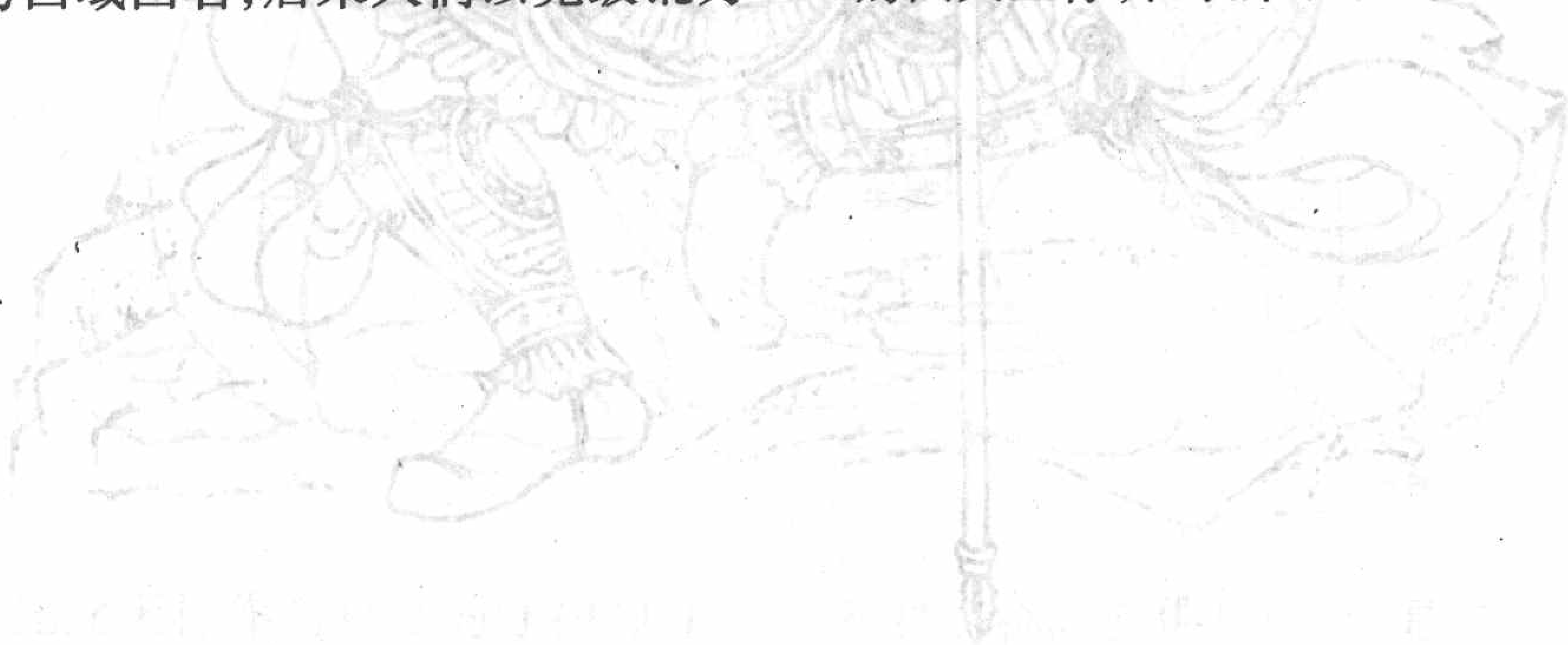
毗沙门天王的形象，多为身穿甲胄的武将，面现忿怒畏怖之相。一手托宝塔，一手持矟拄地；或一手持戟矟，一手托腰。身青黑色，足踩二夜叉鬼。在中国佛教寺院中，因受民间神话影响，所塑多闻天王像大多为头戴毗卢宝冠，一手持伞，以表福德之意。或坐或站，脚下踩有夜叉鬼。

此外，另有一种叫兜跋毗沙门天的像，身着西域式甲胄，一手捧宝塔，一手持三叉戟，以坚牢地神支其两足。脚下蹲有二邪鬼。据说兜跋本为西域国名，后来人们以兜跋讹为刀八，又进一步误解为八刀之意，于是塑造了各种八刀毗沙门像。兜跋毗沙门像在唐时传到日本，后被作为能镇护国土、拒退怨敌的神将而得到尊荣。

本书所绘毗沙门天像取材自辽宁沈阳无垢净光舍利塔地宫。

持国天

持国天王，梵名“提多罗吒”，佛教所说护世四天王之一，主守东方。据说他能护持国土，故称作东方持国天。此天王居须弥山黄金埵，率领诸毗舍阇(颠狂鬼)等守护东方弗提婆洲。在四天王中，除了北方毗沙门天王之外，单独作为供奉对象或作为佛教艺术表现的主题的情况很少，绝大多数场合是一起出现的。持国天王的形象，据《陀罗尼集经》卷十一中记，身着天衣，左手伸臂下垂持刀，右手屈臂向前，仰手，掌中托宝珠。另据《般若守护十六善神王形体》所说，持国天王身青色，紫发，面显忿怒状。着红衣甲胄，手持大刀。中国内地佛教寺院中的持国天塑像，因受《封神演义》等民间神话影响，为一手持琵琶、身披中国式战甲的武将形象。本书四天王像，取材自辽宁沈阳天垢净光舍利塔地宫的臂画，其形象与一般内地佛教寺院中常见的四天王像，在装束和所持兵器上略有不同。





增长天

增长天王,梵名“毗流驮迦”,佛教护世四天王之一,率诸鸠槃荼(瓮形鬼)、薜荔(饿鬼)等主守南方阎浮提洲。据说此天王能令他人增长善根,故名。

增长天王的形象有多种,据《陀罗尼集经》记,他的衣甲与东方持国天基本相同,右手执矟,矟根着地。另据《般若守护十六善神王形体》中记,南方增长天王,身赤紫色,绀发,脸显忿怒相。身穿甲胄,一手叉腰,一手持金刚杵。在中国佛教寺院中,这位天王则是身青色,手持宝剑。本书所绘取材于辽宁沈阳无垢净光舍利塔地宫中的增长天像,头带盔甲,身体略向左侧坐,怒目圆睁,双手持一支箭。



广　目　天

广目天梵名“毗留博叉”，据说他能以清净天眼观察护持世界，故名。他居于须弥山白银埵，率领诸龙族及富单那（臭饿鬼）等守护西方瞿耶尼洲。

此天王的形象有多种，在《陀罗尼集经》中记，他左手持矟，右手执赤索，其余与持国天王大致相同。在《般若守护十六善神王形体》中，广目天王身肉色，臂挂黑丝，面露微笑，身着甲胄，手持笔作书写状。在中国佛教寺院中，广目天王多为身红色，手中缠绕一龙。本书所绘取材于辽宁沈阳无垢净光舍利塔地宫中的广目天像，则是头束发髻，身体略向右侧，右手持剑，坐在石座上。



鬼子母神

佛教中守护佛法的二十诸天之一。在汉译佛经中一般称之为鬼子母，亦作欢喜母、爱子母等。

鬼子母原为一外道鬼女，关于其归依佛教的故事，佛经中有许多记载。据《毗奈耶杂事》记，古代王舍城有独觉佛出世，举行庆祝会，有五百人赴会，途中遇一怀孕牧牛女，劝其一同赴会庆贺。此女随行，欢喜踊跃，不料中途流产，胎儿堕落。此时诸人均弃她而去，因此她十分恼恨，发下毒誓，要在来世投生王舍城，尽食城中幼儿。后来她果然投生王舍城，为药叉神将婆乞多之女，婚后生五百儿。她自恃强力，天天捕食别人的幼儿，在王舍城引起极大恐慌。佛陀闻知此事，十分忧虑，为解救王舍城中无辜幼儿之厄难，决定以慈悲之心，方便自在之力，教化鬼子母，使其弃恶从善，以此安定天下父母之心。



鬼子母虽然食人子女，却对自己的孩子十分爱怜。佛陀乘鬼子母外出之际，将其幼子藏匿。鬼子母归来不见爱子，焦急万分，到处寻找，然而毫无所得，遂陷入惊悲狂乱的状态。最后她不得不求助于佛陀，哭诉失子之事。佛陀对她说，你有五百个孩子，现在少了一个，尚且如此，世人只有一、二个孩子的，失去了心爱的骨肉，他们心中又不知有多么悲伤呢。佛陀劝她将心比心，并以因果报应说教，动之以情，晓之以理，果然劝化鬼子母，使其顿悟前非，悔过自新，信奉佛教，成了佛教的护法天神。元代杂剧《鬼子母揭钵记》即描写此事。

民间以鬼子母为守护幼儿的慈悲女神。对鬼子母的崇拜在宋代已经出现。她的形象，据佛经记载，是一个美丽的天女形，身穿天缯宝衣，头戴天冠，耳挂耳珰，白螺为钏，身边有一童儿伴随。本书所绘取材自北京法海

寺壁画。

迦 楼 罗

佛教的护法神中有一类称为“天龙八部”或“八部众”，他们是指天、龙、夜叉、阿修罗、乾闼婆、紧那罗、迦楼罗和摩睺（音 hóu）罗伽。据说，在释迦佛过去世未成佛时，天龙八部曾对虚空发誓，一旦释迦成佛，他们都愿成为释迦佛的护法眷属。



迦楼罗就是天龙八部之一。迦楼罗是梵音，汉译意为金翅鸟、妙翅鸟，又称之为大鹏金翅鸟。据佛经说，迦楼罗本是一种凶恶的鸟，体极大，两翼伸展有三百三十六万里，居于须弥山北方。它专以龙为食。据说它抓龙时，先以巨大的翅膀拨动海水，使海水分开，现出海底龙宫，它就在龙宫抓食龙族。海底诸龙被迦楼罗鸟吃得苦不堪言，于是去佛处求救，佛便以袈裟护住诸龙族，使诸龙免遭迦楼罗鸟啄食。迦楼罗鸟得不到食物，便来佛

处评理，说，你以慈悲救龙，可我却将要饿死，你难道见死不救吗？这时佛对他说，如果你能归依佛法，守持戒律，不再杀生，那么我会令弟子们在供佛受食时，以米或粥布施给你以及其他鬼神，使你们免遭饥饿。于是迦楼罗就归依了佛法，成了佛的护卫神鸟。

一般佛教石窟造像中，把迦楼罗塑成鸟形，如云冈石窟第九、十窟外室上层室形龛上的鸟即是。也有把迦楼罗塑成鸟嘴人形的。本书所绘取材于四川广元皇泽寺石窟。

阿　修　罗

阿修罗又作阿须伦、阿素罗等。其含意有三，一为非天，是说阿修罗有天人之福而无天人之德。二为无端正，是说阿修罗容貌丑陋无比，但佛经又说，阿修罗男容貌丑陋，阿修罗女却相貌端丽。三为无酒，是说阿修罗不饮酒。



在佛教中，阿修罗既是六道(众生轮回的六种趋向，即天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生)之一，又是八部众之一。据说阿修罗生性多疑好怒，争强好胜，常与诸天战，是凶狠好战之神。众生若犯瞋疑等，死后就会堕于阿修罗道。但阿修罗又曾作过不少布施功德之事，所以也有不少福德，并成为佛法的守护者。

据《长阿含经》等说，有阿修罗王名罗呵，住须弥山北的大海底，因见诸天神从其头上经过，于是怒斥诸天神无礼，并发兵大战以帝释天为首的诸天。他们之间的酣战，互有胜负，后来帝释天得到佛的帮助，才大败阿修罗。阿修罗最后归依了佛法，还成了护法八部众之一。在八部护法中，阿修罗地位也很重要。佛经中常讲到佛说法时，有众多阿修罗齐聚周围。因此佛教石窟艺术中，常常出现阿修罗的形象，安置在石窟的门两侧，或窟顶上，以示他护卫佛法之意。

阿修罗形象多为三头六臂，或八臂之相。两手分持日月，以示他的勇猛和力量。本书阿修罗像取材自宝宁寺的明代水陆画。像为三面四臂，两臂上举，手中持宝剑，另两臂手指相交于腹前。头上毛发上竖有如火焰，肢体上筋肉凸现，显示了无穷的力量。

第六章　明　王　部

概　说

明王是按照密宗教义和仪轨创作的佛教图像。按密宗的理论说，诸佛可显化为自性轮身、正法轮身和教令轮身三种身。所谓自性轮身，是诸佛住于自性之法身；即诸佛之真身。所谓正法轮身，即诸佛为教化众生而显化为菩萨，以正法度人，这时所显化的菩萨即为此佛的正法轮身。所谓教令轮身，即菩萨受佛之教令而化现忿怒威猛之形相，以摧伏淫刚众生之邪魔，此时的忿怒威猛之身形即为教令轮身。例如密宗以大日如来为真实不变之法体，故大日如来为自性轮身。当他以正法化人时，则垂迹显化为般若菩萨身，此般若菩萨即为正法轮身。而忿怒威猛的不动明王则为他的教令轮身。关于诸佛三种身的具体配置内容，各经典中又有多种不同说法。此外，有此经典还讲诸佛菩萨以二种轮身显现：一是诸佛、菩萨由所修行愿而得真实报身，此为正法轮身，二是佛、菩萨以大悲之愿而显威猛忿怒之身，此即教令轮身。

一般所说的明王，就是指这种显现威猛忿怒之形相的教令轮身。所以，明王像的特点，就是忿怒相，面目狰狞可怖。据说诸佛为慈悯众生，所以对于顺者以顺而劝，对逆者以逆而制。显忿怒畏怖之形，是为降伏众魔以及众生因无明而引起的贪、瞋、痴(佛教所说危害众生修行最主要的三点，称为“三毒”)等魔障。沉溺于贪、瞋、痴等魔障中的众生，一旦观此忿怒畏怖之相，即如当头棒喝，使之猛然惊醒，摧破三毒之迷障，从而能获得解脱。明王的“明”字是光明的意思，密宗称以佛和智慧光明摧破众生的烦恼业障，所以称为明王。

密宗中的明王有很多，常见的有五大明王、八大明王、十大明王等说。至于这些明王

的具体名称和配属，在各部经典中有不同说法。按《秘藏记》等说，不动尊金刚是中央大日如来的教令轮身，他是降伏一切鬼魅惑乱的明王。降三世金刚是东方阿闳佛的教令轮身，是降伏侵害正法的大自在天魔的明王。军荼利金刚是南方宝生如来的教令轮身，是降伏一切阿修罗鬼神的明王。六足金刚是西方阿弥陀佛的教令轮身，是降伏一切兴恶风雨残害有情的毒龙的明王。净身金刚是北方不空成就如来的教令轮身，是降伏一切夺人精气的药叉的明王。

在上述五大明王之外，再加上秽迹金刚明王、无能胜金刚明王和马头明王，即成八大明王。此外，按《大妙金刚经》说由八大菩萨现为八大明王，他们是：金刚手菩萨现为降三世明王、妙吉祥菩萨为大威德金刚明王、虚空藏菩萨为大笑金刚明王、慈氏菩萨为大轮金刚明王、观自在菩萨为马头金刚明王、地藏菩萨为无能胜明王、除盖障菩萨为不动尊金刚明王、普贤菩萨为步掷金刚明王。

宋代法贤所译的《佛说幻化网大瑜伽十忿怒明王大明观想仪轨经》中，记载了十大明王的名称。四川大足宝顶大佛湾内雕刻的十大明王造像，是我国佛教石窟中一处重要的密宗造像群，也是研究佛教艺术以及关于密宗的传播、发展很重要的材料。

明王的面相，绝大部分都是忿怒形，这是一个特点。一般明王除面相以外，其他服饰等都如同菩萨。他们的形相、衣饰以及所持器物，在密宗经轨中都有详细记载，但由于翻译的不同，或各部经本身内容的差异，所以各种说法也有区别。

孔 雀 明 王

全称为佛母大金曜孔雀明王，因为这位明王身坐孔雀，故名。据佛经记载，当初曾有一个名叫沙底的出家人，被毒蛇咬伤右足大拇趾，闷绝于地，口吐白沫。释迦弟子阿难见此，即来告诉佛陀，以求救治之策。佛陀告诉阿难说，我有《大孔雀明王神咒》，有大威力，依此修持念诵，不仅能除此蛇毒，还能使众生免除一切毒害灾难。于是以孔雀明王为本尊进行修持的方法，成为密教最重要的修持方法之一。孔雀明王亦因能息灾除难、护持佛法、利益众生而特别为密教所供奉。

孔雀明王的形象较为特殊。一般明王面相呈忿怒形，孔雀明王面相却是非忿怒形的菩萨相。据唐代不空三藏译的《大孔雀明王画像坛场仪轨》说，孔雀明王一头四臂，居于八叶莲花中，面白色，身穿白缯轻衣，头戴天冠，身披璎珞。有耳珰、臂钏等种种宝物装饰全身。乘金色孔雀王，结跏趺坐于青白莲台上。右边第一手执开敷莲花，第二手执俱缘果（一种类似木瓜的果物）。左边第一手持吉祥果（一种如菰蒌的黄赤色果物，有人认为即石榴），第二手执三五茎孔雀尾。另有一种二臂孔雀明王，左手执开莲，右手执孔雀尾。

四川大足龙岗山宋代开凿的石窟中，有一窟门上题字为“孔雀明王菩萨”，窟内所刻当为孔雀明王像。此像跏趺坐于三层仰莲上，面部清秀端庄，头戴宝冠，颈下胸前有璎珞装饰，肩披帔巾，有四臂。上二手，一托摩尼宝珠，一托方板。下二手，一持麈尾，一拿形似如意之物。像后有背屏。本书所绘即取材于此。此外大足宝顶大佛湾以及石门山都有孔雀明王的造像。



马头明王

马头明王又作马头大士，即马头观音，是密宗六观音之一(见观音部概说)。在明王部则作马头明王。梵名何耶揭梨婆，意为大力持。

马头明王原是印度教神话中毗湿奴神的化身之一。据印度教传说，当恶魔抢去吠陀圣典时，毗湿奴神化身为何耶揭梨婆，夺回圣典。佛教密宗将他作为明王之一，后来又逐步演变为六观音之一。根据《马头观音咒颂》说，此观音能攘除一切众生的灾厄，镇一切众生的恐怖，解救一切众生的危难。

马头明王虽为六观音之一，但无一般观音菩萨那种端庄柔和，表示慈悲和方便愿力的面貌，而是面现忿怒相，呈威猛摧伏之状。

据佛经记载，此明王头戴白马头，身赤肉色。以白莲花为瓔珞，象征其白净大悲之心。指甲长利，双牙上出，头上毛发如怒吼的狮子，表示勇猛精进，摧伏邪魔。其像有三面八臂，四面二臂，四面八臂等多种。如三面八臂像，中间两手结印契，左边另三手分别持莲花、宝瓶、棓，右边三手分别持钺斧、数珠和羂索。在《陀罗尼集经》中记此明王三面头上各戴天冠，上有化佛结跏趺坐，着耳珰。中面顶上有马头。项下有宝瓔珞，项背圆光数重。左手当胸把红莲花，花台上有化佛。右手仰掌伸五指，掌中有宝珠。赤色光焰围绕。左肩膊上掩虎皮，当右腋下结带，如着僧祇支。不论那种形象，马头明王必戴马头，这是特征。本书所绘取材于四川大足石窟。



不动尊明王

不动尊明王（也称“不动明王”）与东方降三世明王、南方军荼利明王、西方大威德明王（六足金刚）、北方金刚夜叉明王（或作乌刍沙摩明王）合称为五大明王，是密教最重要的五位明王之一。不动尊明王的位置居于中央，为五大明王之首。据说他是奉密教的主尊大日如来的教令而示现的忿怒身，所以密教将他作为大日如来的教令轮身。也有的认为他

就是大日如来为摧伏邪魔、教化众生而变现的忿怒身。

不动尊明王有极大的威力，相传大自在天曾经认为自己是三千世界之主，故心存傲慢，不肯听从佛的召唤。后不动明王受佛的教令，多次捕获大自在天，并以足踏其首，终于使其降伏。

不动明王的形象，有二臂、四臂、六臂等多种，通常所见的大多为二臂像。身为青黑色（也有赤黄色的），一手持剑，剑身缠绕着俱利迦罗龙王，称俱利伽罗剑。左手拿羂索，以剑和羂索表示降伏一切邪魔，引导迷妄众生归入佛法正途之意。面部表情狰狞可怕，能使恶鬼妖魔见而生畏。头发披于左肩，头顶上有称为莎髻的特殊发髻。两眼怒视，也有微闭左目的。下齿啮右边上唇，左边下唇稍翻外出。额上有水波状皱纹，背后有猛烈的火焰，称伽楼罗炎，坐于被称为瑟瑟座的磐石座上。本书所绘不动尊明王像取材于宝宁寺明代水陆画。



降三世明王

密教五大明王之一，位于东方。按密教金刚界五智如来的说法，则降三世明王为东方阿閦佛的教令轮身，是因阿閦佛的教令而示现的忿怒身。所谓降三世，意为能降伏过去、现在、未来三世的贪、瞋、痴。或以贪、瞋、痴三毒为三世，谓此明王能降伏此三毒。另有一说，则以此明王能降伏三界之主的大自在天，所以称为降三世。在汉译佛教经典中，有时又译作胜三世、金刚摧破、忿怒持明王等。



降三世明王的形象，有三面八臂、四面八臂、四面四臂、一面二臂等多种，其中以四面八臂像在各种仪轨中较多见。据《仁王经仪轨》及《降三世成就深密门》等记，降三世明王身玄青色，四面分别为青、黄、绿、红色。面作忿怒暴恶相。通身周围有烈焰围绕。左足踩大自在天头顶，右足踏天妃乌摩胸部。中间两手当心结印。右边三手分别持五钴、箭和

剑;左边三手分别持五钴钩、弓和索。

在胎藏界曼荼罗内的降三世明王多为二臂形,头戴宝冠,手持五钴,或三股叉等。本书所绘降三世明王像取材于宝宁寺明代水陆画。

军荼利明王

密教五大明王之一,位于南方,是南方宝生佛的忿怒身。此明王按其梵名本意为甘露,所以又称为甘露军荼利明王。又按他在胎藏界曼荼罗内所处位置不同而有金刚军荼利、莲花军荼利等不同名号。



据说此明王能摧伏各种魔障,又以慈悲方便之心显现大忿怒形,能使众修行者速得成就。以军荼利明王为主体所修之秘法就称为军荼利明王法,据说修此法能降魔息灾,驱除蛇障热恼等各种疾病。

军荼利明王的形相有多种,一般常见的

有八臂像，据《陀罗尼集经》所说，遍身青色，两眼俱赤怒睁，头发黑赤相间，如三昧火焰。上齿外露，咬下唇。胸前两条赤蛇仰头相交，蛇尾穿过像耳，下垂至肩。像有八臂，其中第三双臂相交于胸前，手持赤蛇。右边另外三手分别持金刚杵、三叉戟，或作施无畏印；左边另三手则分别持八角金轮等法器。八条手臂皆着金钏。披天衣，系丝带，两胯挽虎皮与锦。两脚胫有赤蛇缠绕。立于七宝双莲花上，左脚边有一象头人身鬼王，屈膝跪坐，抬头向上，仰视明王。

另外还有一种四面四臂的像。据《甘露军荼利菩萨供养念诵成就仪轨》，其四面表情各异，正面作慈悲相，右边面作忿怒相，左边大笑，背面张口微怒，分别象征息灾、降伏、敬爱、增益。此像以毒龙为璎珞，虎皮为裙，身有威光焰鬘，坐于磐石座上。

本书所绘军荼利明王像取材于宝宁寺明代水陆画。

大威德明王

密教五大明王之一，配于西方，是西方阿弥陀佛的忿怒身。其梵名阎曼德迦，别称降焰魔尊、六足金刚等。据说此明王有大威德力，能断除一切魔障，摧伏一切毒龙。



大威德明王的形象，常见的有三面六臂、六面六臂六足等多种。据《大神验念诵法》等经轨记，大威德明王身坐青色水牛，通身青黑，手持弓、箭、剑、戟、索、棒等兵器，以髑髅为璎珞，以虎皮为裙。其身长大，遍身火焰。面上三目，赤眼暴恶，竖发如火焰。不着冠缯。当前一面大笑，牙齿暴出，左右各一面，顶上有三面。六足着环，膝胫皆露，状极可畏。

本书所绘大威德明王像取材于宝宁寺明代水陆画。

金刚夜叉明王

又作金刚尽、金刚焰口、金刚啖食等。是密教五大明王之一，配于北方。在金刚界五智如来中，为北方不空成就如来的忿怒身。



在日本,密教有东密和台密两大系统,台密的五大明王,则以乌刍沙摩明王配北方,而在啖食秽恶,消除灾难,摧伏邪浊等方面,两者是相通的。

金刚夜叉明王的形象,多为三面六臂形。其正面有五眼怒张,左右两面各有三眼。头有马王髻(即头发上竖,有如奔马怒嘶,马鬃竖立之状),周身遍饰珠玉。六臂分别持有弓、箭、剑、轮、五钴杵、金刚铃等法器。手持金刚铃是此明王的特点,表示以铃声振击众生,象征以般若之智警悟群迷,摧伏一切邪魔。

本书所绘金刚夜叉明王像取材于宝宁寺明代水陆画。

无能胜明王

无能胜即无不可破之意。相传即为释迦牟尼佛的化身。释迦以其无比自在神力而显现此忿怒明王的形象,以降伏众生的烦恼魔障。另一说认为此明王是奉如来教令而现愤怒之形,以对治恶魔。此明王单独被祀奉的很少,在密宗仪规中,居胎藏界释迦院释尊之前,与无能胜明妃相对,守护一门。其形状为愤怒相,有四臂四面,面上各有三目,火焰发。



右面第一手曲掌上举,次手置腰间。左面第一手执钺斧,一手持三股杵。本书无能胜明王像,取材自宝宁寺明代水陆画。像为三面六臂,手上执有金刚杵、金钢铃及其他一些兵器,怒发上竖,身上有璎珞等物为饰,手臂和脚上分别有铃、钏等物,还有青蛇环绕。

第七章 罗汉部

概说

罗汉,全称当为阿罗汉,或作阿罗诃。他们是佛的得道弟子,是小乘佛教修行所获的最高果位。据说修到了罗汉的境地,就已经断尽三界烦恼,灭除见、修二惑,永远解脱轮回。因此,从这个意义上说,阿罗汉果位,又可称为"无极果"或"无学果",表示已经到达极点,所学已尽,再没什么可学的了。

阿罗汉这个词是梵文音译,本身有杀贼、应供、不生等意思。杀贼即杀一切烦恼之贼,佛教把众生因无明迷妄所引起的各种烦恼、疑惑、痴迷等情,称之为心中之"贼",认为它们是扰乱人们内心清静、妨碍修行的有害情感。而阿罗汉已经灭尽了这种种"心中之贼",因此称之为"杀贼"。"应供"则谓到了阿罗汉果位,已经断灭一切能导致生死流转的"有漏"法,身心清静,应受人天供养。"不生"即是说阿罗汉已进入永恒不变的涅槃境界,不再进行生死轮回。

佛教经典中,特别是早期佛教经典,经常提到许多罗汉。佛的十大弟子,也是修得阿罗汉果位的圣者。中国佛教文学艺术作品中,经常提到的有十六罗汉、十八罗汉,以及五百罗汉等等。

现在所说的十六罗汉,主要依据唐代玄奘翻译的《大阿罗汉难提密多罗所说法住记》,他们是:一宾度罗跋罗度阇、二迦诺迦伐蹉、三迦诺迦跋厘堕阇、四苏频陀、五诺矩罗、六跋陀罗、七迦理迦、八伐罗弗多罗、九戍博迦、十半托迦、十一罗睺罗、十二那伽犀那、十三因揭陀、十四伐那婆斯、十五阿氏多、十六注荼半托迦。相传释迦灭佛时,他们曾受释迦佛嘱托,不入灭度,留住世间,流通、护持佛法,直到将来弥勒佛降世。关于十六罗汉的故事,其实早在北凉(397~439年)时道泰所译的《入大乘论》中就已提到。经中说有尊者宾头卢、罗睺罗等十六诸大声闻(佛教称因听闻佛法而修习得道者为声闻),散布于各处,守护佛法。但此十六人的名字则未一一举出。此后一些佛教典籍,如《续高僧传》、《法华文句》等都曾提到过十六罗汉,说明这一故事已逐渐流传开。但直到唐代玄奘译出《法住记》,才具体列出十六罗汉之名,此后各说均据《法住记》为准。

十六罗汉的像,出现得也较早。据《宣和画谱》记,梁代画家张僧繇曾著有十六罗汉像一幅。晚唐段成式《寺塔记》载上都大同坊云花寺的佛殿西廓立有高僧像十六躯,当为十六罗汉的塑像。及至《法住记》译出后,有关十六罗汉题材的塑像和画像就更多了。五代禅月大师贯休所绘的十六罗汉像,姿态各异,骨相奇特,胡貌梵相,曲尽其志,为传世之名作,在中国绘画史上有很大影响。

十八罗汉的兴起,主要与画家的创作有关,而没有什么经典依据。所以后两位罗汉

的名称诸说不一。有的说是宾头卢和庆友(宾头卢即第一位罗汉宾度罗尊者的异译,庆友即《法住记》作者),有的说当为迦叶、军屠钵叹(此二位是《弥勒下生经》中所说的住世护法四大罗汉中的二位),也有说当为庆友和玄奘(《法住记》的作者和译者)等等。明清以来,藏传佛教寺院中,又以布袋和尚列于十八罗汉之中。由此可见,关于十八罗汉之说,众说纷云,难以推定。但是,由于文学家、艺术家的创作发挥,十八罗汉之说在民间普遍盛行,元明以后,佛教寺院多塑十八罗汉像,因此十八罗汉的传说反而比十六罗汉之说更普遍更通行了。

在中国佛教一些寺院中,如北京碧云寺、成都宝光寺、苏州西园寺、昆明筇竹寺等,都建有五百罗汉堂,内有五百罗汉像。关于五百罗汉之说,佛经中也有不少记载,如《佛五百弟子自说本起经》、《舍利弗问经》、《过去现在因果经》等等。这些记载,主要是讲佛有弟子大比丘众五百人,佛说法时常随侍左右。还有讲佛弟子五百人如何修得阿罗汉果,以及佛灭度后,五百罗汉如何结集佛说,编定佛经等等。五代以后,五百罗汉的尊崇开始兴盛起来,一些寺院建有五百罗汉堂,供奉五百罗汉像,一些佛教石窟中也开始出现了以五百罗汉为题材的造像。关于五百罗汉的名号,现在一般都依据明代复刻的宋绍兴四年(1134年)江阴军乾明院罗汉尊号碑上所刻的名号,但这些名号实为宋人的附会想象,而无经典依据。

罗汉的像均为光头僧形,至于其具体形象,因无经典仪轨之依据,多是随古代艺术家的技艺而创作发挥,所以样子颇多,变化很大,无一定规式。

宾度罗跋罗度阇

又作宾头卢颇罗堕、宾头卢突罗阇等,十六罗汉之一。在《法住记》中,他名列十六罗汉的第一位。据说他率领一千阿罗汉居住在西瞿陀尼洲。据《宾头卢突罗阇为优陀延王说法经》记,他本是跋蹉国拘舍弥城优陀延王宰相之子。自少聪明博闻,出家学道,后行得罗汉果位,乃回家乡,度化亲属,优陀延王也因听其说法而得悟。但另据《贤愚经》等记载,宾头卢罗汉原为舍卫城婆罗门,因家境贫困,心劳形疲,便弃家修道,得阿罗汉果。

宾度罗跋罗度阇以神通见长。据《十诵律等记,当释迦佛在王舍城时,有位树提居士,把栴檀木钵高高悬起,声言若有沙门婆罗门能不用梯杖取下此钵,钵便归其所有。宾头卢罗汉即入于禅定,以神通力腾起空中,取下栴檀钵。佛知道此事后责备他不该在未受大戒之人面前卖型神通,把他摒出阎浮提,让他去瞿陀尼洲,教化那儿的男女信众。

相传中国东晋时代的高僧道安法师曾梦见头白眉长的"胡道人",因不得入涅槃,住在西域,愿相助弘传佛法,请以饭食供养。后来道安的弟子慧远法师看了《十诵律》,才知道安所梦乃宾头卢罗汉。因此在中国佛教寺院中,常常将宾头卢罗汉的像供奉在食堂中,称之为圣僧。

此罗汉的像出现得较早,南北朝正胜寺释法愿,正喜寺释法镜就已画过。五代贯休所作十六罗汉像中,此宾度罗跋罗度阇罗汉箕坐岩石上,左手持杖,右手凭岩,膝上置经。眉骨外突,双目睥睨前方。苏东坡有赞曰:"白氎在膝,贝多在中,目视超然,忘经与人。面颅百皱,不受刀箭,无心扫除,留此残雪。"本书所绘十六罗汉像均取材贯休之作。



迦诺迦伐蹉

有时又作嘎纳嘎巴萨、那迦跋等。十六罗汉之一。在《法住记》中，他名列第二，据说他率领五百阿罗汉，居住在北方迦湿弥罗国，守护佛法，教化众生。

此罗汉的具体事迹不详，他的图像有多种，五代的禅月大师贯休所画的迦诺迦伐蹉罗汉像，身穿法衣，盘坐于岩石上，双手结印，扶杖于肩头。面上满是皱纹，双眉下垂，头略作仰视。苏东坡作赞曰："耆年何老，粲然复少。我知其心，佛不妄笑。嗔喜虽幻，笑则非嗔，施此无忧，与无量人。"



迦诺迦跋厘堕阇

又作迦诺迦跋黎堕阇，嗄纳嗄喇辍杂等。在《法住记》中，他名列十六罗汉中第三，率领六百阿罗汉，住于东胜神洲，守护佛法，教化众生。

五代贯休大师所作此罗汉像，骨瘦棱层，瞠目闭嘴，眉横如剑。右手执拂，左手按膝，倚坐于岩石座上。苏东坡赞辞曰："扬眉注目，拊膝横拂。问此大士，为言为嘿。嘿如雷电，言如墙壁，非言非默，百祖是式。"



苏 频 陀

《法住记》所列十六罗汉第四位，即此苏频陀尊者。据说他率领了七百阿罗汉，住在北俱卢洲，护持佛法，教化众生。在《阿罗汉具德经》中，苏频陀又被译为“输毗多”。

此罗汉的像有多种，敦煌千佛洞第七十六窟壁画中的苏频陀罗汉，趺坐在岩石上，右手屈举，左手持水瓶安胸前。画的左上部题有“北俱卢洲第四尊者苏频陀大阿罗汉”的字。五代禅月大师贯休所作的苏频陀罗汉像，结跏趺坐于石上，着通肩衣，右手握拳当心，左手伸出，安于膝上。苏东坡题赞曰：“聘耳垂肩，绮眉覆观。佛在世时，见此耆年。开口诵经，四十余齿，时闻雷雹，出一弹指。”



诺 矩 罗

诺矩罗又作诺矩那，在《法住记》所说十六罗汉中，他名列第五，率八百阿罗汉，住在南瞻部洲，守护佛法，教化众生。在《阿罗汉具德经》中，又作诺酤罗长者。敦煌莫高窟第七十六窟壁上所画罗汉像中，诺矩罗尊者为一趺坐于石上之罗汉，右手举拳当心，左手持拂子安于膝上，左上部题为“南瞻部洲第五尊者诺矩罗大阿罗汉”，并有七言四句赞。

五代禅月大师贯休所画的诺矩罗尊者像，则是交脚倚坐石上，双手执如意形木童子（古代一种搔痒的器具）当左肩，成爬背痒之势。苏东坡题赞曰：“善心为男，其室宝喜，背痒孰爬，有木童子。高下适当，轻重得宜，使真童子，能知兹乎。”



跋 陀 罗

跋陀罗又作拔达喇、耽没啰跋陀等，意思为“贤”。《法住记》所列十六罗汉中位居第六。据说他率九百阿罗汉住在耽没罗洲，守护佛法，教化众生。

敦煌千佛洞第七十六窟壁上所画的跋陀罗尊者，结跏趺坐于石上，举右手，左手安膝上。像的左上部题有“耽没洲第六尊者跋陀罗大阿罗汉”字。五代贯休大师所作罗汉像中，跋陀罗尊者趺坐于石上，隆额丰颐，面略上仰，右手隐法衣中，左手执念珠安于膝上。苏东坡赞曰：“美狠恶婉，自昔所闻。不圆其辅，有圆者存。现亦报相，代众生报。使诸佛子，具佛相好。”



迦 理 迦

迦理迦尊者，有时又作迦力迦，迦罗，或嗄礼嗄等。在《法住记》中，他列于十六罗汉的第七，率一千阿罗汉住于僧伽荼洲。在那儿守持和宣扬佛法。

贯休所画的迦理迦罗汉之像，最大特点就是长眉绕身，宴坐于岩石上，右手抚右膝上，长眉绕过手指垂于石座上。左手自然下垂支于石座。苏东坡赞曰："佛子三毛，发眉与须。既去其二，一则有余。因以示众，物无两遂。既得无生，则无生死。"



伐罗弗多罗

又作伐阇罗弗多罗、伐阇那弗多、拔杂哩逋答喇等。意即“金刚子”。《法住记》所列十六罗汉中的第八位。率领一千五百阿罗汉住钵剌拿洲。

据佛教经典讲，伐罗弗多罗尊者曾为佛的十大弟子之一的阿难说法。事情是在佛去世后不久，阿难曾游于金刚村，村中居民都围绕阿难周围，听阿难说法。这时伐罗弗多罗也在众人中，心里想，尊者阿难还未修成正果，故未离欲念。于是他从三昧中起，对阿难说颂曰：“山林静思惟，涅槃令入心，瞿昙禅无乱，不久息迹证。”于是阿难受教，独自离去，努力不懈地修行。

五代时禅月大师贯休所画的伐罗弗多罗像，乃一袒裸上身，高鼻深目的胡僧像。坐于石上，两臂相交于左膝上，手掌下垂。身右边置贝叶经，身略侧，似在看经。苏东坡赞曰：“两眼方用，两手自寂，用者注经，寂者寄膝。二法相忘，亦不相损，是四句偈，在我指端。”



戌博迦

又作戒博迦、瞿波迦、锅巴嗄等。《法住记》十六罗汉中位列第九，率九百阿罗汉住于香醉山中，守护佛法，教化众生。

五代禅月大师贯休所作的戌博迦罗汉像，侧坐于山石上，高鼻深目，额头隆起，眼光炯炯，凝视前方。左手执扇拂，右手屈指，仰掌按膝。苏东坡赞曰："一劫七日，刹那三世，何念之勤，屈指默计。屈者已往，信者未然，孰能住此，屈信之间。"



半托迦

又作半他迦、半托迦、半诺迦、槃陀迦、槃陀、槃兔等。或作摩诃半托迦、莫诃般陀等。意思是“大路边生”、“道生”或“大路”。是《法住记》所列的十六罗汉中第十位。率领阿罗汉一千三百，住三十三天，守护佛法，教化众生。

据说他是中印度舍卫城婆罗门之子，弟弟即十六罗汉中的最后一名，叫注荼半托迦（周利槃特）。半托迦聪明博达，长于书算，精通唱诵音声等，其他各种知识，亦非常丰富。后来因听闻佛法，乃立志出家修道，并以家事托付于弟弟。不久修成阿罗汉果，后来他弟弟也随其教而出家，并修道得果。

半托迦的图像，有五代时禅月大师贯休所画，于石座上敷坐具，趺坐于其上。身穿通肩袈裟，两手持经卷，作读诵之状。苏东坡所作的赞曰：“垂头没肩，俯目注视，不知有经，而况字义。佛子云何，饱食昼眠。勤苦用功，诸佛亦然。”



罗睺罗

又作罗护罗、罗怙罗、罗云等。意为"覆障"、"障月"、"执日"等。据说他在母胎六年才出生。因其长期为母胎覆障，故以此名。还有一种说法，即他在诞生之时，适逢月亮被障蔽，所以名为罗睺罗。

他本是释迦牟尼的儿子，后来出家修道，成为释迦的十大弟子之一。在《法住记》中，他又被列为十六罗汉中的第十一名，与阿罗汉众一千一百名住在毕利飏瞿洲，守护佛法，教化众生。

相传罗睺罗刚出家时，心性粗狂，调皮顽劣，经常戏弄别人，后来受到释迦牟尼的严厉呵责，并严加管束，才逐步改过自新，勤于修行，严守律戒，最后获阿罗汉果。他以能忍辱而著名。据《罗云忍辱经》说，罗睺罗在舍卫国时，曾经被一些轻薄者打得头破血流，但他以慈心能忍，而受到佛的赞扬。

五代禅月大师贯休所画的罗睺罗像，双目圆睁，趺坐石上，右手上举，当胸戟指，左手按左膝。苏东坡有赞曰："面门月圆，瞳子电烂。示和猛容，作威喜观。龙象之势，鱼鸟所惊。以是幻身，为护法城。"



那伽犀那

又作罗迦那、纳阿噶塞纳等。《法住记》中十六罗汉中的第十二位，率诸阿罗汉一千二百住半度波山，守护佛法，教化众生。

五代贯休大师所画的那伽犀那像，侧坐于巉岩上。面貌奇特，高鼻深目，双目怒睁，额头隆起，后脑突出如肉髻。张口露舌，双手握拳拄于颔下。苏东坡赞曰："以恶辘物，如火自爇。以信入佛，如水自湿。垂肩捧手，为谁虔敬。大师无德，水火无功。"



因 揭 陀

因揭陀是《法住记》中十六罗汉的第十三位。有时写作因羯陀，或因竭陀。

五代禅月大师贯休所画的因揭陀罗汉，肩倚仗藜，左手托贝叶经，垂头注视，右手掐珠。苏东坡有赞辞曰："捧经持珠，杖则倚肩。植杖而起，经珠乃闲。不行不立，不坐不卧。问师此时，经杖何在。"



伐那婆斯

又作伐那波斯、拔纳拔西、伐罗婆斯等。《法住记》所列十六罗汉中第十四位。率诸阿罗汉一千四百住于可住山。守护佛法，教化众生。

五代贯休所画的伐那婆斯，趺坐于岩窟内，身着通肩衣，两手隐于袖中，闭目入禅定。苏东坡题赞曰："心如死灰，形如槁木。神妙万物，苍岩骨肉。铁磬谁鸣，空谷传声。呼之不闻，不呼眼瞠。"



阿氏多

又作阿资答、呵逸多等。在《法住记》的十六罗汉中位列十五。率一千五百阿罗汉住鹫峰山。守护佛法，教化众生。

五代贯休所画的阿氏多像，双手抱右膝，坐于石上，张口露舌，齿牙毕显，脱牙数枚。清乾隆题赞，称其为“心是菩萨，貌是鬼王”。苏东坡赞辞曰：“劳我者皙，休我者黔。如晏如岳，鲜不僻淫。是哀骀它，澹台灭明。名妍于心，得法眼正。”



注荼半托迦

又作周利槃特、周离般他伽、拘利槃特、租查巴纳塔嘎等。意为“小路”、“小路边生”、“蛇奴”等。《法住记》中十六罗汉的最末一位，率一千六百阿罗汉住于持轴山，守护佛法。

注荼半托迦本为舍卫城婆罗门之子，半托迦(十六罗汉中第十位)的弟弟。据《有部毗奈耶》说，舍卫城有婆罗门生一男，为使其

长生，乃令使女抱着他到大路边，向过往的沙门婆罗门致敬。后来又生一男，则置之小路边向过往的沙门婆罗门致敬。于是兄长称为大路，弟弟则称为小路。另据《善见律毗婆沙》等说，有婆罗门的女儿，与其家奴私奔出逃，后因怀孕而还家，在途中生一男。后来又生一男，于是长兄名摩诃般陀（半托迦）、弟弟名周利般陀（注荼半托迦）。

据说注荼半托迦生性鲁钝，受学诵读，悉皆忘失。所以被人称为“愚路”。后来他兄长出家归佛，修行得道，他也随兄长出家。但因性钝，习经而不能诵，故佛令他日常为众比丘拂拭鞋履，只诵习简单的经句，逐步修习，后来果然获得智慧，忽然启悟，证阿罗汉果。

贯休大师所画注荼半托迦像，侧坐于古树窝中，左手提起，手指稍屈，右手执扇放右腿上。眉骨突出，额头隆起。苏东坡赞曰：“以口说法，法不可说。以手云人，手去法灭。生灭之中，自然真常。是故我法，不离色声。”



阿　难

阿难又叫阿难陀，意为喜庆，释迦牟尼的堂弟。在释迦诸兄弟中，他的年龄最小。相传阿难诞生在释迦牟尼修行成道的时期。阿难有一个亲哥哥叫提婆达多，也是佛教中的著名人物，曾随释迦出家，后来因在戒律修行方面与释迦意见相左而反对释迦领导的佛教僧团，并且自己成立教团，使得佛教僧团产生了最初的分裂。

释迦成道后，在各处巡行教化，宣传他的教义主张。后来他回到家乡迦毗罗卫国，度化他的妻子、儿子和一些亲属。释迦族子弟中有许多人信奉了他的教义，并跟随他出家，阿难就是其中之一。

释迦牟尼在各处宣传佛法，身边需人陪伴随行，随着年岁增长，日常起居也需人侍奉。起先他没有固定的侍者，舍利弗、目犍连都曾侍奉过他。释迦五十五岁时，需要有一个常随侍者，他选中了阿难担当此任。因为阿难当时只有二十多岁，年轻、健康、手脚灵便，而且强记博闻。凡佛所说，他都能准确记忆。此后二十多年，他与释迦形影相随，基本上参与了释迦牟尼后半生的所有传教活动。因此他在释迦的十大弟子中被称为“多闻第一”。

相传阿难因要侍奉释迦的饮食起居，没有太多时间进行宗教修行，故释迦在世时他虽然经常听闻佛法，却未能证得阿罗汉果位(声闻弟子的最高修行境界)。释迦去世后，弟子们相聚，商量举行会诵，诵出佛陀所说之法，当时主持其事的大弟子摩诃迦叶以阿难未得罗汉果为理由，拒绝他参加这一聚会，这使阿难非常伤心，受到很大的刺激。他下决心奋发修行，终于在聚会前一天晚上临睡时，在头碰上枕头的一瞬间忽然大悟，证得了阿罗汉果，从而获得了参加集会的资格。

释迦去世后，阿难与摩诃迦叶一起领导了佛教僧团的活动，在相当长的时期内维持着教团的生存和发展。他最后逝世于摩竭陀国与毗舍离国交界处的恒河边。遗骸分别由两国建塔供奉。公元七世纪前半叶，我国唐代僧人玄奘去印度巡礼时，还见到了这一遗迹。



在中国佛教寺院或石窟、雕塑、壁画中，阿难往往被塑成正在合掌礼佛的年青僧人，与摩诃迦叶一起侍立在释迦佛的两边，构成“一佛二弟子”的格局。本书所绘阿难像取材

于敦煌彩塑。

摩 诃 迦 叶

又叫摩诃迦叶波。梵语"摩诃"意为"大",故又称为大迦叶。在释迦的弟子中,叫迦叶的至少有五个,由于他是释迦十大弟子之一,又因他年纪较大,故在他名上冠以"大"字以示区别。

摩诃迦叶生于古印度摩揭陀国王舍城郊外的一个婆罗门家。后来信奉了佛教,归依了佛陀。在十大弟子中,他被称为"头陀第一"。"头陀"是古印度一种宗教修行方式,修行者必须行脚、乞食、露宿,不能穿好衣服,吃好东西等。总之,必须严格限制物质欲望。因此,头陀行者一般被称作苦行僧。摩诃迦叶以严格遵守头陀行而著名。据说有一次释迦曾劝他,年纪大了,不必再坚持苦行,但他婉言谢绝了释迦的相劝,因此释迦对他也十分敬重。

相传一次佛陀在灵鹫山为众弟子说法,有大梵天王献金色波罗花,以表敬意。佛陀一言不发,拈起金波罗花向大众展示。在场听众不知佛陀是何用意,百思不得其解,只见摩诃迦叶破颜微笑。于是释迦高兴地宣布:我有正法眼藏,涅槃妙心,实相无相,微妙法门,付于摩诃迦叶。这样,摩诃迦叶成了与佛陀心心相印的传法弟子。这就是中国佛教禅宗常说的"拈花微笑"的典故。

释迦逝世后,当大多数弟子还沉浸在丧失导师的悲痛之中时,却有一些忍受不了出家辛苦的弟子如释重负,互相庆贺,认为释迦去世后,可以减少点禁制,解脱些束缚,更自由了。迦叶得知后,十分焦急。想到释迦及一些大弟子如舍利弗、目犍连等已相继去世,因此必须抓紧时间,整理诵出释迦以往的教导,使大家明确遵守。他召集了在各地传教的各僧团长老,主持了佛教史上第一次聚集会诵,由阿难诵出经文,优婆离诵出律典,从而使佛教经典得以保存流传。

传说摩诃迦叶后来隐身在王舍城郊外的鸡足山中,等待将来弥勒佛降世时,再出世转交释迦佛遗留的衣钵,并协助弥勒佛教化众生。在释迦十大弟子中,他与阿难被称为"二贤者"。在中国佛教寺院或石窟寺的雕塑、壁画中,他们二位常常作为随侍弟子而被安置在释迦佛像的两边,形成"一佛二弟子"的布局。

本书所绘摩诃迦叶像取材于敦煌彩塑。

